RM

Saggi in Sezioni monografiche

Il monachesimo femminile in Italia nei secoli VIII-XI: famiglia, potere, memoria

a cura di Veronica West-Harling

Reti Medievali Rivista, 20, 1 (2019)
<http://rivista.retimedievali.it>
ISSN 1593-2214 © 2019 Firenze University Press
DOI 10.6092/1593-2214/6122
Il monachesimo femminile in Italia nei secoli VIII-XI: famiglia, potere, memoria,
a cura di Veronica West-Harling

Female monasticism in Italy in the Early Middle Ages: new questions, new debates*

by Veronica West-Harling

This introductory essay consists of two parts. The first is a contextualisation of the overall purpose of the monographic section, as well as a general summary of the questions, issues and themes which we were proposing to debate. The second part is an Appendix, which sets out the guidelines of the database *MedItaNunC*, which supported some of the research, and now provides not only a large percentage of the source material, but also a methodology about the connections which can be made through the information brought together. The essay looks at the historiography of the subject, including the recent wealth of research published from the perspective of gender studies in this area, and the way in which the Italian material fits into it. It also explains the chosen chronology, and the geographical spread used in the volume, and the important input of archaeology, which has helped propose new questions. Lastly, it sets out the three core themes which run through the other papers in the volume: the links between female monasteries and the city elites, the history of the monasteries concerned in the light of both their foundation and hagiographical myths, their material culture, and their ideological place in the cityscape, and finally, the attempt to identify the difference, if any, between female and male monastic houses. It is hoped that the collection will provide a first panorama of female monasticism across the multiplicity of Italian political and cultural landscape.

Questo saggio introduttivo si articola in due parti. La prima è una contestualizzazione dello scopo generale della sezione monografica, nonché un sommario generale delle domande, degli argomenti e delle tematiche proposti alla discussione. La seconda parte è un'Appendice, che definisce le linee guida del database *MedItaNunC*, che è stato alla base di alcune delle ricerche e che adesso fornisce non solo una grande percentuale delle fonti, ma anche una metodologia sulle connessioni che possono essere fatte grazie alle informazioni riunite. Il saggio esamina la storiografia specifica, rilevando la recente ricchezza di ricerche pubblicate sotto il profilo degli studi di genere in questo settore e il modo in cui le ricerche italiane si inseriscono in tale contesto. Spiega anche la cronologia scelta, la copertura territoriale delle indagini attuate per questa sezione monografica e l'importante contributo dell'archeologia, che ha contribuito a proporre

* This monographic section is part of a project that has received funding from the European Union's Horizon 2020 research and innovation programme under the Marie Skłodowska-Curie grant agreement No 654889. ITNUN - *Family, Power, Memory: Female Monasticism in Italy from 700 to 1100*. The project has been realized at Ca' Foscari University of Venice (Italy) - Department of Humanities, as host institution. The information and views set out in this monographic section are those of the authors and do not necessarily reflect the official opinion of the Research Executive Agency (REA). The REA or any person acting on its behalf are not responsible for the use which may be made of the information contained therein.

The appendix contains a presentation of the database built during the project.

nuove domande. Infine, l'intervento espone i tre temi centrali che attraversano i contributi qui proposti e più orientati sulle fonti scritte: i legami tra monasteri femminili e le élite cittadine; la storia dei monasteri alla luce del loro mito di fondazione e della loro agiografia, della cultura materiale e del loro peso ideologico nel paesaggio urbano; e infine il tentativo di identificare la differenza, se esiste, tra monasteri femminili e maschili. L'auspicio è che la raccolta di studi fornisca un primo quadro del monachesimo femminile contestualizzato rispetto a un variegato panorama politico e culturale italiano.

Middle Ages; 5th-11th Centuries; Italy; female monasticism; social and cultural history of women's power; historical anthropology of family relations; cultural gendering.

Medioevo; secoli V-XI; Italia; monachesimo femminile; donne, cultura e potere nella società medievale; antropologia storica sulla famiglia; genere e rappresentazioni di genere.

This collection of essays has, at its heart, the papers of a one day-conference held at Ca' Foscari on 4 May 2017, entitled *Family, Power, Memory: female monasticism in Italy from 700 to 1100*. The volume has been augmented and restructured to create a coherent study of greater scope and organic unity for publication as a monographic section.

At the beginning of this project, the bibliography available was somewhat limited in its attention to the topic. The study of monasteries in the early Middle Ages between the 17th and the early-20th centuries has been centred on their spiritual function; then on the role of new monastic orders from the Cistercians in the 12th century and the Mendicants in the later Middle Ages; and in recent years on monastic origins in Late Antiquity or its formidable role in the construction of Carolingian Europe in the 8th and 9th centuries. Most of these studies have, of course, been mostly interested in male monasticism. In the last thirty years or so, studies of female monasticism have begun to appear, specifically of Anglo-Saxon, Frankish Merovingian and German Ottonian nuns[1]. In Italy too, although an increasing amount of work had been carried out recently, studies until lately limited themselves to one religious house, and to a single regional framework, to discuss the role and evolution of one monastery[2]. Nuns were, of course, mentioned in general works on Italian monasticism[3], or on Italian women, especially in relation to queens[4]. Until

[1] For England, Foot, *Veiled Women*; for France, Venarde, *Women's Monasticism;* Skinner, *Benedictine Life for Women in Central France*; Wemple, *Women in Frankish Society*; Le Jan, *Monastères de femmes*; on Germany, the literature is vast, but classic studies remain Leyser, *Rule and Conflict*; Parisse's works, especially *Religieux et religieuses en Empire*; Althoff, *Gandersheim und Quedlinburg*; Wemple, *Monastic Life of Women*; and Wells, *The Politics of Gender and Ethnicity.*

[2] For San Salvatore, see Bettelli Bergamaschi, *Monachesimo femminile e potere politico* or Andenna, *San Salvatore di Brescia e la scelta religiosa*; for San Zaccaria, see Rapetti, *Una comunità e le sue badesse.*

[3] Penco, *Storia del monachesimo in Italia*; *Il monachesimo italiano dall'età longobarda all'età ottoniana;* Rapetti, *Storia del monachesimo medievale*; Capo, *Monaci e monasteri nella storia di Roma*. On female monasticism in Italy, see Wemple, *Female Monasticism in Italy*; Abrahamse, *Byzantine Asceticism and Women's Monasteries.*

[4] Skinner, *Women in Medieval Italian Society*; and several works by Cristina La Rocca, or edited by her, for example her *Donne al potere*; *Agire da donna*; *Donne e uomini*. Moreover see

very recently, however, with the partial exception of one article by Alessandra Veronese[5], there had been relatively little attempt at putting together such individual knowledge to create a picture of even regions of the peninsula, let alone all of it – for, in particular, it is very rare for studies to look at the South of Italy together with the North. Moreover, studies tended to be largely narrative, or occasionally analytical on specific topics, such as the economic possessions of religious houses (Sant'Andrea Maggiore in Ravenna)[6], the individual families of the nuns and abbesses (San Zaccaria in Venice, Santa Sofia of Benevento)[7], female monasteries in specific areas and cities[8], or the queens and their founding and patronage of nunneries (Queen Ansa for San Salvatore, Queen Angilberga for San Sisto of Piacenza)[9]. In the last few years, there has been a considerable expansion and important work on female monasticism in a comparative context, in terms of political and social, as well as from an anthropological perspective. This has been general in the historiography, in the work of Giulia Barone, Anne-Marie Helvétius and most recently Steven Vanderputten[10]. It has also been especially well represented in relation to female monasticism in Italy. Key papers are those by Cristina La Rocca, Tiziana Lazzari, Anna Rapetti, Eleonora Destefanis[11], who have led the way into the areas of work of which this study is a part.

Italian nunneries during this period fell into several geographical groupings, with multiple houses in the core Lombard royal area of Pavia, Piacenza and Brescia, four in Venice, over five in Rome, several in Naples, a group of small nunneries in Lombard southern Italy, and various others in Emilia-Romagna, for example in Verona, and Liguria. Studying them together in a comparative way allows one to see whether they function differently across

Lazzari, *Una mamma carolingia*; Le Jan, *Femmes, pouvoir et société*; Forzatti Golia, *Modelli di potere femminile*.

5 Veronese, *Monasteri femminili in Italia settentrionale*.

6 *Le carte del monastero di Sant'Andrea Maggiore*; now *Le carte ravennati del secolo decimo*; *Le carte ravennati dei secoli ottavo e nono*; *Le carte ravennati del secolo undicesimo. Archivio di Sant'Andrea Maggiore*; *Le carte ravennati del secolo undicesimo. Archivi minori*.

7 Fees, *Le monache di San Zaccaria a Venezia*; Rapetti, *La formazione di un'aristocrazia*; Martin, *Chronicon Sctae Sophiae*; Stasser, *Où sont les femmes?*

8 Carraro, *La laguna delle donne*; Guglielmotti, *Poteri femminili, monasteri e chiese*; Forzatti Golia, *Monasteri femminili a Pavia*.

9 Wemple, *San Salvatore/Santa Giulia*; Becher, *Das Königliche Frauenkloster San Salvatore/Sta Giulia in Brescia*, and more recently Ludwig in the new edition of the Liber Vitae, *Der Memorial- und Liturgiecodex von San Salvatore/Santa Giulia in Brescia*; Cimino, *Angelberga*; Sereno, *Bertilla e Berta*.

10 Key work on this topic has been carried out by Vanderputten, *Debating reform*; Vanderputten, *Un espace sacré au féminin?*; Vanderputten, *Dark age nunneries*; Helvétius, *Le monachisme féminin*; Helvetius, *Les religieuses dans le cloître*; Barone, *Società e religiosità femminile*; and Musardo Talò, *Per una fenomenologia del monachesimo femminile*; *Il monachesimo femminile in Italia*.

11 La Rocca, *La reine et ses liens avec les monastères*; La Rocca, *Velate e «in capillo»*; La Rocca, *Monachesimo femminile e potere delle regine*; Lazzari, *Poteri femminili, monasteri e chiese*; Destefanis, *I monasteri femminili*; Albuzzi, *Il monachesimo femminile*; Sereno, *Il monachesimo femminile*; Consolino, *Ascetismo e monachesimo femminile*.

centuries and across the extent of Italy. The houses mentioned were, broadly speaking, the most significant in terms of size, wealth and power, and consequently often of documentation, many being foundations by the ruling families in the areas in which they found themselves, whether ducal or royal and, uniquely for Rome, San Ciriaco in Via Lata by the women of Prince Alberic's family[12]. We travel geographically, throughout the volume, from one city to another across seven urban centres. These are, from North to South, Brescia, Verona, Venice, Ravenna, Rome, Naples and Benevento. More significant than the geography itself are the political and cultural traditions in place in those cities: Lombard then Carolingian for Brescia and Verona, and technically also for Benevento in the South, Byzantine and post-Byzantine in Ravenna and Venice, as well as Naples, and Rome itself, with its rather complex individual case, technically post-Byzantine too, but adapted in various ways by popes, Carolingian emperors, then aristocratic reformers.

Chronologically, the period covered in this volume extends from that of full Lombard dominance in the Kingdom of Italy and the southern duchies, as experienced from the mid-8th century in Brescia, Verona and Benevento, through the change to Carolingian dominance in the first two cases, as well as, increasingly, in Ravenna, to the remaining post-Lombard and Byzantine control in Benevento and Naples, as well as in Venice. This chronological span covers also the political world of Rome, from its integration into Byzantine rule as a duchy subjected to the Exarchate of Ravenna, to papal and Carolingian dominance in the 9th century, to aristocratic rule in the 10th and early 11th century, and finally to the beginnings of the Church Reform movement led by the papacy from the mid-11th century onwards. Across these 400 years, the forms and development of the various monasteries were, of course, very different. Some had their origins in the 8th century, like San Salvatore in Brescia, Santa Maria of Verona and Santa Sofia in Benevento; others in the 9th century, like San Zaccaria in Venice, or in the 10th, like San Ciriaco in Rome and the main female monasteries of Ravenna. By the same token, some of them disappeared, or were incorporated or transformed into male monasteries, such as Santa Sofia of Benevento, while others went though a period of relative decline, even though they regained their prestige from the 12th century onwards, such as San Salvatore (by now Santa Giulia) of Brescia and San Zaccaria in Venice, from then on still successful until their dissolution in the 19th century. Why were these successful and continued to exist, while others failed to remain active?

There are, of course, other nunneries, some similar in terms of their royal or aristocratic foundations, but few among them have an extensive portfolio of sources. It is quite clear, from the papers of the volume, that the most important of these sources, in all cases, are the collections of charters recording land transactions (grants, leases, exchanges, purchases, disputes) as well as diplomas of exemption and those granting immunity and various rights, as

[12] Cavazzi, *Un monastero benedettino* and Cavazzi, *La diaconia di Santa Maria*.

well as the protection of bishop, duke, king or emperor to specific houses. More or less chronologically, these are: the charters of Santa Sofia of Benevento from the 8th to the early 10th century, when the monastery was under the rule of an abbess (Giulia Zornetta)[13], the grants made by the duke/bishop of Naples to women of the family from the 8th century onwards (Vinni Lucherini)[14]; the large body of Ravenna charters from the two monasteries of Santa Maria *in Cereseo* and San Martino, both later subsumed into the monastery of Sant'Andrea Maggiore from the 11th century onwards (Mila Bondi)[15]; the two foundation charters of a monastery of Santa Maria in Verona in the 8th century, with a gap until a new set of charters begins in the 1060 for the monastery of San Giorgio in Braida (Mariaclara Rossi)[16]; the increasingly large body of charters of the recently-founded monastery of San Ciriaco in Rome from the 970s onwards (Annamaria Pazienza)[17]; and the, at first sparse, then much richer documentation of San Zaccaria in Venice, including its court cases in the 11th century (Silvia Carraro)[18]. All these documents are a mine of information on a large range of topics, from the obvious ones such as the names of abbesses and nuns and thus their family origins and links, to the extent of their authority in economic terms, and in terms of judicial activity in the region, to the level and frequency of literacy based on which nuns actually sign these documents, to the spatial organisation of the monastery, its control over churches and villages, its political links with the secular and ecclesiastical authorities, its cultural, liturgical and hagiographical interests through its books – these being only a sample of their usefulness.

Some of the volume authors have the benefit of being able to use narrative sources too, especially the two essential chronicles of the *Historia venetico-rum* by John the Deacon in Venice (Carraro) and the *Historia episcoporum Neapolitanorum* in Naples (Lucherini), while others could use slightly more peripheral chronicles, for example those of Monte Cassino of Leo Marsicanus or of San Vincenzo al Volturno for Santa Sofia (Zornetta), and that of Subiaco for San Ciriaco (Pazienza)[19]. San Ciriaco has an absolutely essential document to help study its history, a necrologium (list of names of nuns, patrons, their families and all the other dead for whom prayer is required), which started in

[13] Martin, *Chronicon Sanctae Sophiae*.
[14] Capasso, *Monumenta ad Neapolitani Ducatus historiam pertinentia*.
[15] See above, note 6; also Bondi, *Proprietà e spazi monastici*.
[16] *Le carte di San Giorgio in Braida*.
[17] *Ecclesiae Santa Mariae in via Lata tabularium*.
[18] These have not been collected into one edition, but some have been edited anew in *Documenti veneziani*, < http://saame.it/fonte/documenti-veneziani/ >. The later material has been printed as a unit in the study by Tasini, *Monselice e il monastero di San Zaccaria*; see also Modzelewski, *Le vicende della «pars dominica»* and Agazzi, *«Territorio Sancti Zacharie»*. There is a rich body of charters for San Salvatore/Santa Giulia of Brescia, *Le carte del monastero di Santa Giulia di Brescia*, I, but they are treated elsewhere by the editor of this volume.
[19] Giovanni Diacono, *Istoria Veneticorum*; *Gesta episcoporum Neapolitanorum*; *Chronica monasterii Casinensis*; *Chronicon Vulturnense*; *Registrum Petri Diaconi*; *Il Regesto Sublacense del secolo XI*.

the second half of the 10th century almost contemporaneously with the monastery itself, and continued throughout the medieval period – a document of this type is second only to the more famous necrologium of San Salvatore of Brescia[20]. Both are core documents used by myself and Pazienza in the database constructed for this project (see Appendix). Finally, among the written sources, we have also examples of hagiography, for examples the Passions and Translations of saint Mercurius and the twelve martyrs associated with Santa Sofia (Zornetta)[21] and the difficult, or rather, controversial Translation of saint Ciriacus (Pazienza)[22]. Through these sources, we can trace the social and political background and activity of the nuns and, consequently, of the major ruling families during this crucial period of Italian history – the core work carried out by the authors of this volume.

There is now a growing awareness of the importance of archaeology in allowing us to perceive and interpret aspects of medieval society, whether through the organisation of space as expression of power, place of sacredness, or means of control via ceremonies and processions, or as a statement of belonging, for example through the adoption of the Carolingian benedictine monastic model[23]. The study of the orientation of the monastic buildings, and the organisation of the liturgical space shown in the 9th-century frescoes of San Salvatore of Brescia is revealing on this score. Material culture contributes to our knowledge of exchanges and influences, whether through books, relics and artefacts setting the monastery in the context of specific associations. Work of this kind has already been done on Santa Giulia of Brescia and on San Zaccaria, for example[24]. One of the most profitable areas of research has been the use of archaeology for the purpose of better understanding gender, namely how and why nunneries might be different from male monasteries. Work in that area has been greatly encouraged by the studies of Roberta Gilchrist on English nunneries, and of Penelope Johnson or Jane Schulenburg, though their focus is on the later Middle Ages and in northern Europe[25]. Nevertheless

[20] Ludwig, *Der Memorial- und Liturgiecodex*. See also on this major sources D'Acunto, *Il codice memoriale e liturgico di Santa Giulia*.
[21] *Translatio S. Mercurii* (BHL 5936) and Delehaye, *La Translatio S. Mercurii Beneventum*; *Translatio duodecim martyrum* (BHL 2302) and Grégoire, *La leggenda dei XII Compagni*.
[22] Martinelli, *Primo trofeo della S.ma Croce;* on the discussions relating to the dating of this document, see below Pazienza, note 44, with Santangeli Valenzani, *Aristocratic evergetism and urban monasteries*, pp. 282-285 believing it to have been written almost contemporaneously with the events, while Wickham, *La struttura della proprietà fondiaria*, pp. 210-213, suggests a date in the 12th century.
[23] De Rubeis e Marazzi, *Monasteri in Europa occidentale*; Bitel, *Convent Ruins and Christian Profession*; Destefanis, *Archeologia dei monasteri altomedievali*; Baldassarri, *L'archeologia dei monasteri femminili in Italia*.
[24] Brogiolo, *Santa Giulia di Brescia: gli scavi dal 1980 al 1992*; Brogiolo, *Santa Giulia di Brescia. Archeologia, arte, storia*; Brogiolo, *Dalla corte regia al monastero di San Salvatore*; Cavazzana Romanelli, Piana, *Archivi monastici e archeologia urbana medievale*.
[25] Gilchrist, *Gender and Material Culture*; Gilchrist, *Sisters of the house: the archaeology of religious women*; Johnson, *Equal in Monastic Profession*; Schulenburg, *Gender, Celibacy and Proscription of Sacred Space*.

the issues brought forward in these studies, for example the placing of the cloisters on the northern side of the monastery, associated with the negative values of the North, the Old Testament and the female, rather than the male placing in the South, is a good example of the use of archaeology. Examples of this important area of study for Italy in recent years have been the papers by Gisella Cantino Wataghin, Eleonora Destefanis, and Monica Baldassarri[26]. In this volume, art history, architecture and epigraphy have also been used, adding to the possible interpretations of exchanges of influences and links in iconography and artistic techniques, and allowing us to observe the extent to which the painting, books and sculpture production of a nunnery may reflect a gender-specific devotional bias in the iconography[27].

The organicity of the present volume centres around the coherence to be gained from the study of a larger number of individual monasteries, or group of urban monasteries, from the perspective of a comparison between them on several counts. This purports to be achieved through the focus of the study on three core themes. The themes relate to questions which are relevant to all papers, in greater or smaller degrees, but also to key aspects of female (and male) monasteries in early medieval Italy during the period between 700 and 1100. Naturally, not all papers deal with, or bring answers to, all those themes, but all have at least some relevance in their context. The three key themes discussed are as follows.

The first is the attempt to identify the privileged links which may have existed between a particular monastery with a particular family, or families, of the city or political elite. This could be in terms of political association, social bonds, economic interests and spiritual dependence. It could also be with representatives of the political and social ruling members within a city, be they count, duke, bishop, or indeed beyond the city itself, with the king, pope or emperor. In practice, this signifies assessing whether the success or otherwise of a female monastery from the time of its foundation, and through the creation of an area of influence in terms of power and wealth, is related to, or results from, the links of this monastery with such families in the first place. Furthermore, whether its subsequent success or possible decline is related to such connections, their continuation or severance, and whether continuity of association with the original elite families is needed to the successful expansion of that monastery.

A second line of enquiry is that of tracing the outline of the history of each monastery. This refers to its perceived foundation (and, above all, foundation

[26] *Monastères et espace social*, especially Cantino Wataghin and Destefanis, *Les espaces funéraires dans les ensembles monastiques* and Louis, *Espaces monastiques sacrés et profanes*; Destefanis, *Archeologia dei monasteri altomedievali*; Baldassarri, *L'archeologia dei monasteri femminili in Italia*.

[27] Schulenburg, *Holy Women and the needle arts*; Frings and Gerschow, *Krone und Schleier*; Hamburger, *Crown and veil*; see Federici, *L'antico evangelario dell'archivio di Santa Maria in Via Lata* and Marchiori, Rogatrix atque donatrix.

myth); its development in material terms, through the creation of its landed wealth, immunity and exemption, acquisition of relics, and creation of buildings and artefacts; and its spiritual and ideological success through the elaboration and exaltation of family memory, political influence and sometimes the representation of city unity and identity.

The third theme is an examination of whether, on all the counts mentioned above, there is a significant difference between female and male monasteries in the various contexts examined, for example in terms of their relations to political power, the nature of their patrimony and patrons, and their ability to develop in terms of wealth, prestige, and social function. If such a difference can be identified, how can one attempt to explain it.

These themes and guiding lines are, of course, very broad, and there will be certainly realignments and adaptations as we move across monasteries and regions. Mila Bondi has defined quite successfully the three methodological lines for each of these studies as being: a) to identify privileged links between a particular monastery and a particular family group, b) to assess the creation or otherwise of a monastic power, notably through family connections or landed wealth, and c) to identify specific features of these, including through the variations between male and female monasteries. Most papers in the volume follow, to a greater or smaller extent, this methodological pattern, if we examine them in a very broad chronological order.

Giulia Zornetta re-examines the traditional view that Santa Sofia of Benevento was a foundation which paralleled San Salvatore of Brescia, and that it became the Lombard national monastery of the South, through looking at it in relation to the role of Duke Arechi in the refoundation of the monastery in 774[28]. The family dimension of the monastery is important in that sense, but so is its close association with the principality of Benevento as constructed by Arechi. Here the suggestion that the large number of donations of churches to the "palace" as an intermediary, rather than directly to Santa Sofia, and the large number of public assets (*beni fiscali*) given to the monastery, is quite different from the mainly family properties granted to San Salvatore by both Lombard and Carolingian kings. Santa Sofia's association with a family is thus not just one with the family of Arechi specifically, but with that of Arechi as prince of Benevento. This is made clear by the decline of interest of the next ducal/princely family in the monastery, while its focus moves to the patronage of the cathedral of Benevento. Santa Sofia meanwhile is increasingly subjected to the rule of Montecassino, and only fights for its independence from it once it has become a male monastery in the 10th century.

Lucherini, with fewer sources and far more modest monasteries in Naples, highlights the unusual situation of having a ruler who is both bishop and duke of the city, thus making it more difficult to associate foundations with

[28] Bertolini, *Arechi II*. For a comparison with San Salvatore, see Marrocchi, *Ansa regina*; Brogiolo, *Desiderio e Ansa a Brescia* and, in the South Italy, *«Con animo virile»*.

one function or the other. However, the few documents and the material in the *Historia episcoporum Neapolitanonum* seems to make clear that fact that, regardless of this, the monasteries are created as grants of property made to the women of the family, though it is rather difficult to perceive the difference between male and female monasteries in this context, on the basis of type of grant, administrative traditions or even prayer function.

In Ravenna, most of the documentation pertains to the three monasteries already mentioned, and here the sources are almost exclusively documentary, since all three have been destroyed since. Of the three monasteries, only one, Santa Maria *in Cereseo*, can be in fact closely associated with one of the ruling families in the city, that of the Duchi Sergi (from which came also several archbishops). The association is well documented through gifts and bequests to the monastery and the presence of women of the family as nuns. But only one of the three had such close family links, and eventually, whether for that reason alone or not, these three monasteries eventually merged, to become one, Sant'Andrea Maggiore. Here the policy seems to have concentrated less on links with a specific family, than on creating, through economic and political associations, a network of connections with the important people in the city, secular rulers, merchants and artisans. The creation of these clienteles was a means through which families strengthened their power, consolidating wealth and social prestige. This would expand even further in the 11th century, when the emperor used grants of immunity, and gave his protection to Sant'Andrea, partly in order to limit the power of the archbishop by allowing the abbess to exercise public functions. Bondi makes the point that, in Ravenna, we see a clear distinction between male and female monasteries, especially in their landed wealth. Male monasteries were not only bigger, with a patrimony not only larger but different in its creation, since it came essentially from large gifts from important people, was richer, more widespread and increasingly involved in control of the territory. Female monasteries had smaller and less widespread patrimonies, formed from fairly small donations *pro anima* from more modest urban families, and only in one case involved the possession of a *castrum*. On the other hand, they were generally more involved in purely agrarian exploitation, notably through clearing and supporting the expansion of new demographic centres.

Veronese monasteries, the first of which goes back to the 8th century from its foundation charter, is also clearly associated with family property, and the family in question carefully creates safeguards to preserve the unity of the property. Here also the monastery is placed under the authority of a male one, Santa Maria in Organo. Equally, of the very few known female monasteries known, it seems evident that the connections are predominantly with the local urban aristocracy with a strong upward social movement, or with rural owners, and that the bishop or count have little interest in them. It is only from the 1060s that a new monastery comes to the fore, San Giorgio in Braida, on a rather grander scale. This latter, however, is sufficiently successful economically to see the creation of a monastic *borgo*, and even more exceptional

in gaining not only immunity, but also the benefit of being in charge of pastoral care within this *borgo*.

The last two cases discussed both involve monasteries situated in places of unusual context: San Ciriaco in Rome, and San Zaccaria in Venice, both cities one places with difficulty within the standard urban context of Italy. San Ciriaco is perhaps less unusual in being founded by, and associated with, a major ruling family, that of the Theophylacts and the *princeps* Alberic, the descendants of this family, including the Tuscolani, and other aristocratic groups closely related to them, like the *de Meliosi*[29]. The arguments for such an association are irrefutable, despite the difficulties and challenges posed by the dating of the hagiographic text which specifically creates this association in a narrative context. It is supported by such elements as topography, the presence of the families in the necrologium of the monastery, as well as the presence of nuns from these families from the start and into the 11th century[30]. Annamaria Pazienza has dealt with great sensitivity with these problems, and concluded that the links with the family from the first cannot be doubted, even if one were to accept a later date for the writing of the text itself. Here also we have an example of the creation of a great patrimony with the gifts from major aristocratic families of 10th century Rome, reinforced by the presence of high-born ladies from the apex of the Roman aristocracy. These are ladies which have easy access to the pope, are often literate, and produce, in one case, one of the rare devotional books known to have been written by a woman[31]. However, after the 1030s, the donations change from this high social level to a more marked middle rank group of both urban and suburban tenants and grantors. These nuns also used their tenants to support clearing and the creation of new villages through attractive economic advantages, as well as entries for prayers in the necrologium. Even more interestingly, the monastery begins occasionally to act as a banker for Roman families in economic difficulties, or for major life events, by loaning money to them. San Ciriaco is an example of a monastery where it is possible to see close associations with the city both in terms of material culture and artefacts, and in terms of prayer and memory.

This is equally valid in the case of San Zaccaria, whose development Silvia Carraro follows through a comparison between it and other Venetian monasteries, in order to identify the success and the insertion of the monastery in the political and religious life of the Venetian duchy[32]. The two other monasteries are Sant'Ilario (male) and San Lorenzo (female), both founded by the

[29] Hamilton, *The House of Theophylact*; Lazzari, *I Teofilatti nel necrologio*; Santangeli Valenzani, *Aristocratic evergetism and urban monasteries*.
[30] *Necrologi e libri affini*. On the importance of this kind of source, see Feiss, *Necrologies and Mortuary Rolls*.
[31] Federici, *L'antico evangeliario dell'archivio di Santa Maria in Via Lata*; Marchiori, Rogatrix atque donatrix.
[32] Carraro, *Il monastero di San Zaccaria*.

family of the Particiaci in the early 8th century, the first by the Doge Justinian, the second by the bishop Ursus, and all with an eye to helping create a form of transmission of public power in the family through inheritance[33]. However, Sant'Ilario and San Zaccaria, though having the same founder, had two very different purposes, the first defensive in an area of strategic importance on the border of the duchy, where Venice's control was not as yet very assured, the second located near the palace, the seat of power, whose purpose was to demonstrate the political consensus and social cohesion of the leading families, many of which had daughters at San Zaccaria. At first, the monastery ran into problems, once the ducal family of the Particiaci was replaced by another, which favoured another terraferma monastery, Brondolo[34]. But San Zaccaria regained its influence in the 10th century because it managed to associate itself not with the founding family as such, but with the ducal power itself as a function. From that moment onwards, it became acknowledged as both the peace-maker and broker of consensus between warring factions in the city, and as the custodian of the memory of the doges in general. Eventually it became the representative and custodian of the city itself in a strongly symbolic way. It would continue to preserve this role, even as a lower point in the 11th century saw its economic success decline somewhat, as Venetian wealth gradually relied more and more on the eastern trade and less on the land, thus making it more difficult for women to keep control of such developments from a far more restrictive *clausura* than before.

Two other volume contributions concern San Salvatore of Brescia. The first, though at first sight very specific in its re-reading of the main foundation inscription of the monastery on the right wall of the church of San Salvatore, nonetheless provides us with a seminal re-dating of the complex of frescoes in the church, through what would seem incontrovertible proof of their attribution to King Desiderius, his wife Queen Ansa and their son, rather than the so far-accepted attribution to Desiderius with a hypothetical «Tiro Hludovicus», meant to be a Carolingian king, which has long puzzled historians[35]. Through such a re-reading of the frescoes and the inscriptions, Flavia De Rubeis has placed squarely the creation and decoration of San Salvatore in the full Lombard period. She has thus, by extension, challenged the accepted view of San Salvatore being a manifestation of Carolingian art in Italy, but shown it to have been a fully developed and supreme form of Lombard art in the continuation of the Liutprandian golden age, rather than continuing to accept the Carolingian dating on the grounds of its more sophisticated quality. Similarly, through challenging the traditional dating of the single capital representing the martyrdom of santa Giulia in the crypt of San Salvatore, and bringing it forward to the 9th century, Tiziana Lazzari attempts to show how the ico-

[33] *SS. Ilario e Benedetto e San Gregorio*; see also Rapetti, *Il doge e i suoi monaci*.
[34] *SS. Trinità e San Michele Arcangelo di Brondolo*.
[35] De Rubeis, *Desiderio re, la regina Ansa e l'epigrafe dedicatoria*; on the frescoes see also Mitchell, *The painted decoration*.

nography on all four sides can be closely associated to the specific event of the entry into the monastery of one of its most prestigious inmates, the princess Gisla, daughter of the Emperor Lothar and the Empress Ermengarda, in 848[36]. The suggestion, if accepted, would place this capital as a sole remnant of the monastic sculptural decoration of the full Carolingian age in the monastery, but also and more importantly in the context of this volume, as a rare example of an iconography commissioned by and for the nuns in a female devotional context.

It is a purpose of this volume to provide not only an analysis of individual female monasteries, but also a comparative picture of female monasticism in Italy on the basis of these case studies, which will be at the core of Anna Rapetti's concluding essay. The main themes already mentioned: the links between monastic foundations and particular families or elite groups, the material as well as spiritual success of particular monasteries across the period, and the specificity of female monasteries if and when different from the male ones, will be reviewed and discussed, and possible contrasted across regions, and political and cultural traditions of early medieval Italy explored, so that some interpretations and conclusions could be proposed for further discussion. To help in this direction, it is also essential to recall that a companion to the volume can be found in the project database, *MedItaNunC*, of which the main principles and entries can be seen from the brief presentation in the following Appendix.

[36] Bettelli †, Bergamaschi, *"Felix Gorgona... felicior tamen Brixia": la traslazione di santa Giulia*; Panazza, *I capitelli della cripta*; Stroppa, *Santa Giulia di Brescia*.

Works Cited

D. de F. Abrahamse, *Byzantine Asceticism and Women's Monasteries in early Medieval Italy*, in *Medieval Religious Women*, ed. by J.A. Nichols and L.Thomas Shank, 2 vols., I, Kalamazoo 1984, pp. 31-49.

M. Agazzi, *«Territorio Sancti Zacharie». La trasformazione del territorio tra IX e XIV secolo, da contesto agricolo e difensivo a città densamente abitata. Il ruolo del monastero benedettino*, in *«In centro et oculis urbis nostre»*, pp. 37-52.

Agire da donna. Modelli e pratiche di rappresentazione (secc. VI-X), ed. by M.C. La Rocca, Turnhout 2007.

A. Albuzzi, *Il monachesimo femminile nell'Italia medioevale. Spunti di riflessione e prospettive di ricerca in margine alla produzione storiografica degli ultimi trent'anni*, in *Dove va la storiografia monastica in Europa? Temi e metodi 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, ed. by G. Andenna, Milano 2001, pp. 131-189.

G. Althoff, *Gandersheim und Quedlinburg: Ottonische Frauenkloster als Herrschaft- und Überlieferungszentren*, in «Frühmittelalterliche Studien», 25 (1991), pp. 123-144.

G. Andenna, *La vita e il ruolo del monastero*, in *San Salvatore - Santa Giulia a Brescia. Il monastero nella storia*, ed. by R. Stradiotti, Milano 2001, pp. 41-53.

G. Andenna, *Le monache nella cultura e nella storia europea del primo medioevo*, in *Arte, cultura e religione in Santa Giulia*, ed. by G. Andenna, Brescia 2004, pp. 17-34.

G. Andenna, *San Salvatore di Brescia e la scelta religiosa delle donne aristocratiche tra età longobarda ed età franca (VIII-IX secolo)*, in *Female* "vita religiosa" *between Late Antiquity and High Middle Ages: Structures, developments and spatial context*, ed. by G. Melville, A. Müller, Wien 2011, pp. 209-234.

G. Archetti, *Per la storia di Santa Giulia nel Medioevo: note storiche in margine ad alcune pubblicazioni recenti*, in «Brixia sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», ser. 3, 5 (2000), 1-2, pp. 5-44.

G. Archetti, *Vita e ambienti del monastero dopo il Mille*, in *San Salvatore - Santa Giulia di Brescia. Il monastero nella storia*, ed. by R. Stradiotti, Milano, 2001, pp. 109-131.

C. Azzara, *Spoleto e Benevento e il regno longobardo d'Italia*, in *I Longobardi dei ducati di Spoleto e Benevento*, Atti del XVI congresso internazionale di studi sull'alto Medioevo (Spoleto 20-23 ottobre 2002 - Benevento, 24-27 ottobre 2002), Spoleto 2003, pp. 105-123.

M. Baldassarri, *L'archeologia dei monasteri femminili in Italia (VII-XIV secolo): uno stato della questione e un caso di studio alla luce di una lettura "di genere"*, Atti del VII Congresso nazionale di archeologia medievale (Lecce, 9-12 settembre 2015), Lecce 2015, pp. 7-12.

G. Barone, *Società e religiosità femminile (750-1450)*, in *Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia*, ed. by L. Scaraffia, G. Zarri, Roma-Bari 1994, pp. 61-113.

C. Baldini, *Antichi chiostri ravennati. Cronologia dei monasteri benedettini femminili*, Ravenna 2003.

H. Becher, *Das königliche Frauenkloster San Salvatore/Santa Giulia in Brescia im Spiegel seiner Memorialüberlieferung*, in «Frühmittelalterliche Studien», 17 (1983), pp. 297-392.

J.M. Bennett, R. Mazo Karras, *Women, Gender and Medieval Historians*, in *The Oxford Handbook of Women and Gender in Medieval Europe*, ed. by J.M. Bennett, R. Mazo Karras, Oxford 2013, pp. 1-17.

G. Bergamaschi, *Una redazione 'bresciana' della* Passio sanctae Iuliae *in Toscana,* in «Nuova rivista storica», 87 (2003), 3, pp. 625-668.

P. Bertolini, *Arechi II*, in *Dizionario biografico degli italiani*, 4, Roma 1962, pp. 71-78.

M. Bettelli, G. Bergamaschi, *Monachesimo femminile e potere politico nell'alto medioevo: il caso di San Salvatore di Brescia*, in *Il monachesimo femminile in Italia dall'alto medioevo al secolo XVII a confronto con l'oggi*, Atti del VI Convegno del Centro di Studi Farfensi, Santa Vittoria in Matenano, 21-24 settembre 1995, ed. by G. Zarri, San Pietro in Cariano 1997, pp. 41-74.

M. Bettelli†, G. Bergamaschi, *"Felix Gorgona... felicior tamen Brixia": la traslazione di santa Giulia*, in *Profili istituzionali della santità medioevale. Culti importati, culti esportati e culti autoctoni nella Toscana Occidentale e nella circolazione mediterranea ed europea*, ed. by C. Alzati e G. Rossetti, Pisa 2010 (Piccola Biblioteca GISEM, 24), pp. 143-204.

L.M. Bitel, *Convent Ruins and Christian Profession. Toward a Methodology for the History of Religion and Gender*, in *Gender and Christianity in Medieval Europe: New Perspectives*, ed. by L.M. Bitel, F. Lifshitz, Philadelphia 2008, pp. 1-15.

M. Bondi, *Fondazioni monastiche in area esarcale*, in *'Fondare' tra Antichità e Medioevo*, ed. by P. Galetti, Spoleto 2016, pp. 225-241.
M. Bondi, *Proprietà e spazi monastici tra VIII e XIII secolo. Il caso di Ravenna e Classe*, Bologna 2017.
G.P. Brogiolo, *Desiderio e Ansa a Brescia: dalla fondazione del monastero al mito*, in *Il futuro dei Longobardi. L'Italia e la costruzione dell'Europa di Carlo Magno*, ed. by C. Bertelli, G.P. Brogiolo, Milano 2000, pp. 143-155.
G.P. Brogiolo, *Santa Giulia di Brescia. Archeologia, arte, storia di un monastero regio dai Longobardi al Barbarossa*, Atti del convegno internazionale, Brescia 1990, ed. by C. Stella, G. Brentegani, Brescia 1992.
G.P. Brogiolo, *Gli edifici monastici nelle fasi altomedievali*, in *San Salvatore - Santa Giulia a Brescia. Il monastero nella storia*, ed. by R. Stradiotti, Milano 2001, pp. 61-62.
G.P. Brogiolo, M. Ibsen, V. Gheroldi, *Nuovi dati sulla cripta del San Salvatore di Brescia*, in *Monasteri in Europa occidentale (secoli VIII-XI): topografia e strutture*, Atti del convegno internazionale (Castel San Vincenzo, 23-26 settembre 2004), ed. by F. De Rubeis and F. Marazzi, Roma 2008, pp. 211-238.
G.P. Brogiolo, *Dalla fondazione del monastero al mito di Ansa e santa Giulia*, in *Dalla corte regia al monastero di San Salvatore*, pp. 17-33.
G.P. Brogiolo, *Archeologia e architettura delle due chiese di San Salvatore*, in *Dalla corte regia al monastero*, pp. 35-87.
G. Cantino Wataghin, E. Destefanis, *Les espaces funéraires dans les ensembles monastiques du haut Moyen Âge*, in *Monastères et espaces sociaux*, pp. 503-554.
B. Capasso, *Monumenta ad Neapolitani Ducatus historiam pertinentia*, 1 e 2.1, ed. by R. Pilone, Salerno 2008.
L. Capo, *Monaci e monasteri nella storia di Roma attraverso le fonti della chiesa romana (secoli VI-X)*, in *Roma religiosa. Monasteri e città (secoli VI-XVI)*, ed. by G. Barone and U. Longo, in «Reti Medievali Rivista», 19 (2018), 1, pp. 303-327.
A. Carile, *La società ravennate dall'Esarcato agli Ottoni*, in *Storia di Ravenna. Ecclesiologia, cultura e arte*, II/2, ed. by A. Carile, Ravenna 1992, pp. 379-404.
S. Carraro, *Il monastero di San Zaccaria, i dogi e Venezia*, in *«In centro et oculis urbis nostre»*, pp. 2-22.
S. Carraro, *La laguna delle donne. Il monachesimo femminile a Venezia tra IX e XIV secolo*, Pisa 2015.
S. Carraro, A. Rapetti, *Female Monasteries in Venice: Religious Dynamics and Political Power*, in *Life and Religion in the Middle Ages*, ed. by F. Sabaté, Newcastle upon Tyne 2015, pp. 219-233.
Le carte del monastero di Sant'Andrea Maggiore di Ravenna (896-1000), ed. by C. Muzzioli, Roma 1988.
Le carte del monastero di Santa Giulia di Brescia, I. *(759-1170)*, ed. by E. Barbieri, I. Rapisarda, G. Cossandi, in *Codice Diplomatico della Lombardia Medievale*, 2008, < http://www.lombardiabeniculturali.it/cdlm/edizioni/bs/brescia- sgiulia1/ >.
Le carte di San Giorgio in Braida di Verona (1075-1150). Archivio Segreto Vaticano. Fondo Veneto I, ed. by G. Tomassoli Manenti, Cittadella 2007.
Le carte ravennati dei secoli ottavo e nono, ed. by R. Benericetti, Faenza 2006.
Le carte ravennati del secolo decimo. Archivi minori, IV, *Monasteri di Sant'Andrea Maggiore, San Vitale e Sant'Apollinare in Classe,* ed. by R. Benericetti, Faenza 2006.
Le carte ravennati del secolo undicesimo. Archivio di Sant'Andrea Maggiore V (aa. 1001- 1049), ed. by R. Benericetti, Faenza 2009.
Le carte ravennati del secolo undicesimo. Archivi minori. Monastero di Sant'Andrea Maggiore VI (aa. 1050-1098), ed. by R. Benericetti, Faenza 2010.
F. Cavazzana Romanelli, M. Piana, *Archivi monastici e archeologia urbana medievale: la strutturazione dell'insula di San Zaccaria fra XI e XII secolo*, in *Venezia e l'archeologia, un importante capitolo della storia del gusto dell'antico nella cultura artistica veneziana*. Atti del congresso internazionale, Venezia, 25-29 maggio 1988, Roma 1990, pp. 276-290.
L. Cavazzi, *Un monastero benedettino medievale in Roma*: *San Ciriaco nella via Lata*, in «Rivista storico-critica delle scienze teologiche», 3 (1907), pp. 283-294.
L. Cavazzi, *La diaconia di Santa Maria in Via Lata e il monastero di San Ciriaco. Memorie storiche,* Roma 1908.

Chronica monasterii Casinensis, ed. by H. Hoffmann, in MGH, *Scriptores* 34, Hannover 1980.
Chronicon S. Sophiae (cod. Vat. Lat. 4939), ed. by J.M. Martin, Roma 2000 (Fonti per la storia dell'Italia medievale, Rerum italicarum scriptores, 3).
Chronicon Vulturnense del monaco Giovanni, ed. by V. Federici, Roma 1925 (Fonti per la storia d'Italia, 58-60).
R. Cimino, *Angelberga: il monastero di San Sisto di Piacenza e il corso del fiume Po*, in *Il patrimonio delle regine; beni del fisco e politica regia fra IX e X secolo*, ed. by T. Lazzari, in «Reti Medievali Rivista», 13 (2012), 2, pp. 141-162.
E. Cirelli, *Ravenna: archeologia di una città*, Firenze 2008.
«Con animo virile». Donne e potere nel Mezzogiorno medievale (secoli XI-XV), ed. by P. Mainoni, Roma 2010.
F.E. Consolino, *Ascetismo e monachesimo femminile in Italia dalle origini all'età longobarda (IV-VIII secolo)*, in *Donne e fede*, pp. 3-41.
Dalla corte regia al monastero di San Salvatore-Santa Giulia di Brescia, ed. by G.P. Brogiolo with F. Morandini, Mantova 2014.
Dare credito alle donne. Presenze femminili nell'economia tra medioevo ed età moderna. Convegno internazionale di studi, Asti, 8-9 ottobre 2010, ed. by G. Petti Balbi and P. Guglielmotti, Asti 2012.
H. Delehaye, *La Translatio S. Mercurii Beneventum*, in *Mélanges Godefroid Kurth. Recueil de mémoires relatifs à l'histoire, à la philologie et à l'archéologie*, Liège 1908, pp. 16-24.
F. De Rubeis, *Desiderio re, la regina Ansa e l'epigrafe dedicatoria di San Salvatore a Brescia*, in *Dalla corte regia al monastero di San Salvatore*, pp. 89-96.
E. Destefanis, *Archeologia dei monasteri altomedievali tra acquisizioni raggiunte e nuove prospettive di ricerca*, in «Postclassical Archaeologies», 1 (2011), pp. 349-382.
E. Destefanis, *I monasteri femminili e i loro rapporti con il mondo ecclesiastico dell'Italia altomedievale*, in «Studi medievali», s. 3ª, 59 (2018), 2, pp. 469-503.
N. D'Acunto, *Il codice memoriale e liturgico di Santa Giulia*, in *San Salvatore - Santa Giulia a Brescia*, pp. 55-59.
Documenti veneziani, disponibili sul sito del Centro Interuniversitario per la Storia e l'Archeologia dell'Alto Medioevo < http://saame.it/fonte/documenti-veneziani/ >.
L.L. Downs, *Writing Gender History*, London 2010.
Ecclesiae Santa Mariae in via Lata tabularium, 1, *Partem vetustiorem quae complectitur chartas inde ab anno 921 usque ad a. 1045*, ed. by L.M. Hartmann, Vindobonae 1895.
Ecclesiae Santa Mariae in via Lata tabularium, 2, *Partem secundam quae complectitur chartas inde ab anno 1051 usque ad a. 1116*, ed. by L.M. Hartmann, Vindobonae 1901.
V. Federici, *L'antico evangeliario dell'archivio di Santa Maria in Via Lata*, in «Archivio della Società romana di storia patria», 31 (1898), pp. 122-139.
I. Fees, *Le monache di San Zaccaria a Venezia nei secoli XII e XIII*, Venezia 1998 (Quaderni del centro tedesco di studi veneziani, 53).
H. Feiss, *Necrologies and Mortuary Rolls*, in *Women and Gender in Medieval Europe. An Encyclopedia*, ed. by M. Schaus, New York 2006, pp. 604-608.
S. Foot, *Veiled Women*, Aldershot 2000.
G. Forzatti Golia, *Monasteri femminili a Pavia nell'alto medioevo*, in *Il monachesimo italiano dall'età longobarda all'età ottoniana (secc. VIII-X)*, Atti del VII Convegno di studi storici sull'Italia benedettina. Nonantola, 10-13 settembre 2003, ed. by G. Spinelli, Cesena 2006 (Italia benedettina, 27), pp. 295-320.
G. Forzatti Golia, *Modelli di potere femminile nel medioevo*, in *Il mondo alla rovescia. Il potere delle donne visto dagli uomini*, ed. by S. Luraghi, Milano 2009, pp. 109-126.
S. Gasparri, *Il ducato e il principato di Benevento*, in *Storia del Mezzogiorno*, vol. II/1, Il Medioevo, ed. by G. Galasso and R. Romeo, Napoli 1988, pp. 83-146.
Gesta episcoporum Neapolitanorum, ed. by G. Waitz, in MGH, *Scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum*, Hannover 1878, pp. 402-436.
R. Gilchrist, *Gender and Material Culture: the Archaeology of Religious Women*, London 1994.
R. Gilchrist, *Sisters of the house: the archaeology of religious women*, in R. Gilchrist, *Contemplation and Action*, London 1995, pp. 106-156.
Giovanni Diacono, *Istoria Veneticorum*, ed. by L.A. Berto, Bologna 1999.
R. Grégoire, *La leggenda dei XII Compagni*, in *San Procolo e il suo culto. Una questione agiografica altomedievale bolognese*, Atti della giornata di studio (Bologna, 11 giugno 1983), ed. by F. Marchi and M. Fanti, Bologna 1989, pp. 159-187.

K. Görich, *Die de Imiza. Versuch über eine römische Adelsfamilie zur Zeit Ottos III*, in «Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken», 74 (1994), pp. 1-41.
P. Guglielmotti, *Poteri femminili, monasteri e chiese: esempi per una casistica (Italia centro settentrionale, secoli VIII-X)*, in *Dare credito alle donne*, pp. 37-50.
B. Hamilton, *The House of Theophylact and the Promotion of the Religious Life Among Women in Tenth century Rome*, in «Studia Monastica», 12 (1970), pp. 194-216 [now in B. Hamilton, *Monastic Reform, Catharism and the Crusades, (900-1300)*, London 1979].
J. Hamburger, *Crown and Veil*, New York 2008.
A.-M. Helvetius, *Le monachisme féminin en Occident de l'Antiquité tardive au haut Moyen Âge*, in *Monachesimi d'Oriente e d'Occidente nell'Alto Medioevo*. Atti della LXIV Settimana internazionale di studio (Spoleto, 31 marzo - 6 aprile 2016), Spoleto 2017, pp. 193-233.
H. Houben, *Potere politico e istituzioni monastiche nella* Longobardia minor *(secoli VI-X)*, in *Longobardia e Longobardi nell'Italia meridionale: le istituzioni ecclesiastiche*, Atti del II convegno internazionale di studi promosso dal Centro di cultura dell'Università Cattolica del Sacro Cuore (Benevento, 29-31 maggio 1992), Milano 1996, pp. 177-198.
«In centro et oculis urbis nostre»: la chiesa e il monastero di San Zaccaria, ed. by B. Aikema, M. Mancini, P. Modesti, Venezia 2016.
P.D. Johnson, *Equal in Monastic Profession*, Chicago 1991, repr. 1993.
Krone und Schleier, ed. by J. Frings, J. Gerschow, Bonn 2006.
C. La Rocca, *Donne al potere. Le regine nell'alto medioevo*, Firenze 1998.
C. La Rocca, *La reine et ses liens avec les monastères dans le royaume d'Italie*, in *La royauté et les élites dans l'Europe carolingienne (du début du IX^e siècle aux environs de 920)*, ed. by R. Le Jan, Lille 1998 (Centre d'histoire de l'Europe du Nord-Ouest, 17), pp. 269-284.
C. La Rocca, *Monachesimo femminile e potere delle regine tra VIII e IX secolo*, in *Il monachesimo italiano dall'età longobarda all'età ottoniana (Secc. VIII-X)*, Atti del VII Convegno di studi storici sull'Italia benedettina, Nonantola (Modena), 10-13 settembre 2003, ed. by G. Spinelli, Cesena 2006, pp. 119-143.
C. La Rocca, *Le élites, chiese e sepolture familiari tra VIII e IX secolo in Italia settentrionale*, in *Les élites et leurs espaces. Mobilité, Rayonnement, Domination (du VI^e au XI^e siècle)*, Actes de la rencontre de Göttingen (3-5 mars 2005), ed. by P. Depreux, F. Bougard, R. Le Jan, Turnhout 2007, pp. 259-272.
C. La Rocca, *Donne e uomini, parentela e memoria tra storia, archeologia e genetica. Un progetto interdisciplinare per il futuro*, in «Archeologia medievale», 38 (2011), pp. 9-18.
C. La Rocca, *Velate e «in capillo»: donne nell'Italia longobarda*, in *Il velo in area mediterranea fra storia e simbolo. Tardo Medioevo - prima Età moderna*, ed. by M.G. Muzzarelli, M.G. Nico Ottaviani and G. Zarri, Bologna 2014, pp. 69-87.
F. Lazzari, *I Teofilatti nel necrologio del sec. XI del monastero dei San Ciriaco e Nicola in via Lata*, in «Annali del Lazio meridionale. Storia e storiografia», 28 (2014), pp. 114-116.
T. Lazzari, *Una mamma carolingia e una moglie supponide: percorsi femminili di legittimazione e potere nel regno italico*, in *"C'era una volta un re...". Aspetti e momenti della regalità*, ed. by G. Isabella, Bologna 2005, pp. 41-57.
T. Lazzari, *Poteri femminili, monasteri e chiese: una proposta (Italia centro settentrionale, secoli VIII-X)*, in *Dare credito alle donne*, pp. 25-36.
R. Le Jan, *Femmes, pouvoir et société dans le haut Moyen Âge*, Paris 2001.
R. Le Jan, *Monastères de femmes, violence et compétition pour le pouvoir dans la Francie du VII siècle*, in R. Le Jan, *Femmes, pouvoir et société dans le haut Moyen Âge*, Paris 2001, pp. 89-107.
K. Leyser, *Rule and Conflict in an Early Medieval Society*, London 1979.
S. Lomartire, *Architettura e decorazione nel San Salvatore di Brescia tra alto medioevo e 'romanico': riflessioni e prospettive di ricerca,* in *Società bresciana e sviluppi del romanico (XI-XIII secolo)*, Atti del convegno di studi, Brescia 9-10 maggio 2002, ed. by G. Andenna and M. Rossi, Brescia 2007, pp. 117-141.
Longobardia e Longobardi nell'Italia meridionale: le istituzioni ecclesiastiche, Atti del II convegno internazionale di studi promosso dal Centro di cultura dell'Università Cattolica del Sacro Cuore (Benevento, 29-31 maggio 1992), Milano 1996,
E. Louis, *Espaces monastiques sacrés et profanes à Hamage (Nord), VII^e-IX^e siècle*, in *Monastères et espaces sociaux*, pp. 435-472.
U. Ludwig, *Der Memorial- und Liturgiecodex von San Salvatore/Sta Giulia in Brescia*, MGH *Libri memoriales et necrologia nova ser.*, 4, Hannover 2000.

U. Ludwig, *I* Libri Memoriales*, e i rapporti di fratellanza tra i monasteri alemanni e i monasteri italiani nell'alto medioevo*, in *Il monachesimo italiano dall'età longobarda all'età ottoniana (Secc. VIII-X)*, Atti del VII Convegno di studi storici sull'Italia benedettina, Nonantola (Modena), 10-13 settembre 2003, ed. by G. Spinelli, Cesena 2006, pp. 145-164.
M.L. Marchiori, Rogatrix atque donatrix. *The silver cover of the Berta Evangeliary (Vatican, Santa Maria in Via Lata, MS. I 45) and the patronage of art by women in early medieval Rome*, in «Early Medieval Europe», 20 (2012), 4, pp. 111-138.
M. Marrocchi, *Ansa regina*, in *Desiderio. Il progetto politico dell'ultimo re longobardo*, Atti del I Convegno internazionale di studio (Brescia, 21-24 marzo 2013), ed. by G. Archetti, Spoleto 2015, pp. 327-346.
J.-M. Martin, *Chronicon Sanctae Sophiae (cod. Vat. Lat. 4939)*, Roma 2000.
F. Martinelli, *Primo trofeo della S.ma Croce eretto in Roma nella Via Lata da S. Pietro Apostolo*, Roma, per Nicolangelo Tinassi, 1655.
F. Masé, *Patrimoines immobiliers ecclésiastiques dans la Venise médiévale (XI^e^-XV^e^ siècle): une lecture de la ville*, Roma 2006.
G. Mazzucco, *Monasteri benedettini nella laguna veneziana*, Venezia 1983.
J. Mitchell, *The painted decoration of San Salvatore di Brescia in context*, in *Dalla corte regia al monastero di San Salvatore*, pp. 169-201.
K. Modzelewski, *Le vicende della «pars dominica» nei beni fondiari del monastero di San Zaccaria di Venezia (sec. X-XIV)*, in «Bollettino dell'Istituto di storia della società e dello stato veneziano», 4 (1962), pp. 42-79; 5-6 (1963-1964), pp. 15-63.
Il monachesimo e la riforma ecclesiastica (1049-1122), Atti della IV settimana internazionale di studio, Mendola, 23-29 agosto 1968, Milano 1971.
Il monachesimo femminile in Italia dall'alto Medioevo al secolo XVII a confronto con l'oggi, Atti del VI Convegno del centro studi farfensi, Santa Vittoria in Matenano, 21-24 settembre 1995, ed. by G. Zarri, San Pietro in Cariano 1997.
Il monachesimo italiano dall'età longobarda all'età ottoniana (Secc. VIII-X), Atti del VII Convegno di studi storici sull'Italia benedettina, Nonantola (Modena), 10-13 settembre 2003, ed. by G. Spinelli, Cesena 2006.
Monastères et espace social. Genèse et transformation d'un système de lieux dans l'Occident medieval, ed. by M. Lauwers, Turnhout 2014.
Monasteri in Europa occidentale (secoli VIII-XI): topografia e strutture, ed. by F. De Rubeis and F. Marazzi, Roma 2008.
V. Musardo Talò, *Per una fenomenologia del monachesimo femminile nel Medioevo*, in «Communio», 32 (2004), 198, pp. 44-51.
V. Musardo Talò, *Il monachesimo femminile. La vita delle donne religiose nell'Occidente medievale*, Milano 2006.
Necrologi e libri affini della provincia romana, ed. by P. Egidi, Roma 1908.
J.L. Nelson, *Making a Difference in Eight-Century Politics: The Daughters of Desiderius*, in A.C. Murray, *After Rome's Fall. Narrators and Sources of Early Medieval History. Essays presented to Walter Goffart*, Toronto 1998, pp. 171-190.
P. Novara, *"Ad religionis claustrum construendum". Monasteri nel medioevo ravennate: storia e archeologia*, Ravenna 2003.
G. Ortalli, *Il ducato e la "civitas Rivoalti". Tra carolingi, bizantini e sassoni*, in *Storia di Venezia. Dalle origini alla caduta della Serenissima. Origini - età ducale*, ed. by L. Cracco Ruggini, M. Pavan, G. Cracco, G. Ortalli, Roma 1992, pp. 725-790.
V. Ortenberg West-Harling, *«Venecie due sunt»: Venice and its grounding in the Adriatic and North Italian Background*, in *Italy, 888-962: a Turning Point*, IV Seminario internazionale, Cassero di Poggio imperiale, Poggibonsi, 4-6 dicembre 2009, ed. by M. Valenti, C. Wickham, Turnhout 2013 (Seminari del Centro interuniversitario per la storia e l'archeologia del Medioevo, 4), pp. 237-264.
G. Panazza, *La Basilica di San Salvatore in Brescia*, in «Arte lombarda», 5 (1960), pp. 161-186.
G. Panazza, *Gli scavi, l'architettura e gli affreschi della Chiesa di San Salvatore in Brescia*, in *Stucchi e mosaici alto medievali*, Atti dell'VIII Congresso di studi sull'arte dell'alto Medioevo, II, Milano 1962, pp. 5-227.
P. Panazza, *I capitelli della cripta di San Salvatore a Brescia*, in «Dai civici musei d'arte e di storia di Brescia. Studi e notizie», 3 (1987), pp. 11-23.
M. Parisse, *Religieux et religieuses en Empire (X^e^ au XII^e^ siècle)*, Paris 2011.
G. Penco, *Storia del monachesimo in Italia*, Roma 1961.

A. Peroni, *Problemi della decorazione pittorica del San Salvatore di Brescia*, in *Seminario internazionale sulla decorazione pittorica del San Salvatore* (Brescia 1981), Pavia 1983, pp. 17-46.
M. Pozza, *Per una storia dei monasteri veneziani nei secoli VIII-XII*, in *Il monachesimo nel Veneto medievale*, Atti del convegno di studi in occasione del Millenario di fondazione dell'abbazia di Santa Maria di Mogliano Veneto, Treviso, 30 novembre 1996, ed. by F.G.B. Trolese, Cesena 1998 (Italia benedettina, 17), pp. 17-38.
M. Pozza, *Il testamento del vescovo Orso (febbraio 853): un documento genuino o falsificato?*, in *Historiae. Scritti per Gherardo Ortalli*, ed. by C. Azzara, E. Orlando, M. Pozza, A. Rizzi, Venezia 2013, pp. 49-59.
V. Ramseyer, *The Transformation of a Religious Landscape. Medieval Southern Italy (850-1150)*, Ithaca 2006.
A. Rapetti, *Storia del monachesimo medievale*, Bologna 2013.
A. Rapetti, *La formazione di un'aristocrazia: monache e monasteri femminili a Venezia tra IX e XIII secolo*, in «Anuario de Estudios Medievales», 44 (2014), 1, pp. 215-230.
A. Rapetti, *Il doge e i suoi monaci. Il monastero dei Santi Ilario e Benedetto di Venezia fra laguna e terraferma nei secoli IX-X*, in «Reti Medievali Rivista», 18 (2017), 2, pp. 1-26.
A. Rapetti, *Una comunità e le sue badesse. Organizzazione e reclutamento a San Zaccaria (IX-XIII secolo)*, in *«In centro et oculis urbis nostre»*, pp. 23-36.
Il Regesto Sublacense del secolo XI, ed. by L. Allodi and G. Levi, Roma 1885 (ed. anast. Subiaco 2009).
Registrum Petri Diaconi (Montecassino, Archivio dell'Abbazia, Reg. 3), ed. by J.M. Martin, P. Chastang, E. Cuozzo, L. Feller, G. Orofino, A. Thomas, M. Villani, Roma 2015 (Fonti per la storia dell'Italia medievale, Antiquitates, 45).
Les religieuses dans le cloître et dans le monde des origines à nos jour, Actes du deuxième colloque international du C.E.R.C.O.R. (Poitiers, 29 septembre-2 octobre 1988), Paris 1994.
Santa Giulia di Brescia: gli scavi dal 1980 al 1992, ed. by G.P. Brogiolo, Firenze 1999.
R. Santangeli Valenzani, *Aristocratic evergetism and urban monasteries in tenth-century Rome*, in *Western Monasticism ante litteram. The Space of Monastic Observance in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, ed. by H. Dey, E. Fentress, Turnhout 2011, pp. 273-287.
E.M. Schoolman, *Nobility, aristocracy and status in early medieval Ravenna*, in *Ravenna. Its role in earlier medieval change and exchange*, ed. by J. Herrin, J. Nelson, London 2016, pp. 211-238.
J.T. Schulenburg, *Gender, Celibacy and Proscription of Sacred Space*, in *Women's Space*, ed. by V. Chieffo Raguin and S. Stanbury, New York 2005, pp. 186-93.
J.T. Schulenburg, *Holy Women and the needle arts: Piety, Devotion and Stitching the Sacred, ca. 500-1500*, in *Negotiating Community and Difference in Medieval Europe*, ed. by A. Smith and S. Wells, Leyden 2009, pp. 131-133.
C. Sereno, *Bertilla e Berta: il ruolo di Santa Giulia di Brescia e di San Sisto di Piacenza nel regno di Berengario I*, in «Reti Medievali Rivista», 13 (2012), 2, pp. 187-202.
C. Sereno, *Il monachesimo femminile nell'Alto Medioevo. Ambiti di indagine e casi italiani*, in *La società monastica nei secoli VI-XII. Sentieri di ricerca*, Atelier jeunes chercheurs sur le monachisme médiéval (Roma, 12-13 giugno, 2014), ed. by M. Bottazzi, P. Buffo, C. Ciccopiedi, L. Furbetta, T. Granier, Trieste 2016, pp. 165-182.
M. Skinner, *Benedictine Life for Women in Central France, 850-1100*, in *Medieval Religious Women*, ed. by J.A. Nichols and L. Thomas Shank, Kalamazoo 1984, 2 vols., I, pp. 87-113.
P. Skinner, *Women in Medieval Italian Society*, Harlow 2001.
SS. Ilario e Benedetto e San Gregorio, ed. by L. Lanfranchi, B. Lanfranchi Strina, Venezia 1965 (Fonti per la Storia di Venezia, sez. II, Archivi ecclesiastici, Diocesi castellana).
SS. Trinità e San Michele Arcangelo di Brondolo, ed. by B. Lanfranchi Strina, Venezia 1981 (Fonti della Storia di Venezia, sez. II, Archivi ecclesiastici, Diocesi clodiense).
T. Stasser, *Où sont les femmes? Prosopographie des femmes des familles princières et ducales en Italie méridionale depuis la chute du royaume lombard (774) jusqu'à l'installation des Normands (env. 1100)*, Oxford 2008.
F. Stroppa, *Santa Giulia di Brescia. Un percorso sull'iconografia claustrale della martire cartaginese*, in «Brixia Sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», 1-2 (2011), pp. 61-172.
G. Tasini, *Monselice e il monastero di San Zaccaria di Venezia*, in *Monselice nei secoli*, ed. by A. Rigon, Monselice 2009, pp. 189-199.

A. Thomas, *Jeux lombards: alliances, parenté et politique en Italie méridionale de la fin du VIII^e siècle à la conquête normande*, Rome 2016.
S. Tramontin, *San Zaccaria*, Venezia 1979.
Translatio duodecim martyrum (BHL 2302), ed. by L. Bethmann e G. Waitz, in MGH *Scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum sec. VI-IX*, Hannover 1878.
Translatio S. Mercurii (BHL 5936), ed. by L. Bethmann e G. Waitz, in MGH *Scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum sec. VI-IX*, Hannover 1878.
S. Vanderputten, *Debating reform in tenth- and early eleventh-century female monasticism*, in «Zeitschrift für Kirchengeschichte», 125 (2014), pp. 289-306.
S. Vanderputten, *Un espace sacré au féminin? Principes et réalités de la clôture des religieuses au IX^e-XI^e siècles*, in *Spazio e mobilità nella 'Societas Christiana'. Spazio, identità, alterità (secoli X-XIII)*, Atti del Convegno internazionale (Brescia, 17-19 settembre 2015), ed. by G. Andenna, N. D'Acunto, E. Filippini, Milano 2017, pp. 125-140.
S. Vanderputten, *Dark age nunneries: the ambiguous identity of female monasticism, 800-1050*, Ithaca 2018.
B.L. Venarde, *Women's Monasticism and Medieval Society*, Ithaca 1997.
A. Veronese, *Monasteri femminili in Italia settentrionale nell'alto medioevo. Confronto con i monasteri maschili attraverso un tentative di analisi "statistica"*, in «Benedictina», 34 (1987), pp. 354-422.
S. Wells, *The Politics of Gender and Ethnicity in East Francia: the case of Gandersheim, ca. 850-950*, in *Negotiating Community and Difference in Medieval Europe*, ed. by K.A. Smith and S. Wells, Leyden 2009, pp. 131-133.
S. Wemple, *San Salvatore/Santa Giulia: A Case Study in the Endowment and Patronage of a Major Female Monastery in Northern Italy*, in *Women of the Medieval World: essays in honour of John K. Mundy*, ed. by J. Kirshner, S. Wemple, J. Mundy, Oxford 1985, pp. 85-102.
S. Wemple, *Monastic Life of Women from the Merovingians to the Ottonians*, in *Hrosvith of Gandersheim*, ed. by K.M. Wilson, Chicago 1987.
S.F. Wemple, *Female Monasticism in Italy and its Comparison with France and Germany from the Ninth through the Eleventh Century*, in *Frauen in Spätantike und Frühmittelalter*, ed. by W. Affeldt, Sigmaringen 1990, pp. 291-310.
S.F. Wemple, *Women in Frankish Society: Marriage and the Cloister, 500-900*, Philadephia 2015.
A. Weis, *Die langobardische Königsbasilika von Brescia. Wandlungen von Kult und Kunst nach Romehelagerung von 756*, Sigmaringen 1977.
C. Wickham, *La struttura della proprietà fondiaria nell'Agro romano, 900-1150*, in «Archivio della Società romana di storia patria», 132 (2009), pp. 181-237.
C. Wickham, *Medieval Rome, Stability and Crisis of a City, 900-1150*, Oxford 2015.

Appendix

Presentation of the database ***MedItaNunC***
https://www.unive.it/pag/19343/
Veronica West-Harling and Annamaria Pazienza

The database of the project is hosted on the website of Università Ca' Foscari of Venice, with also possible access from the Home page of the website of the SAAME (Centro Interuniversitario per la Storia e l'Archeologia dell'Alto Medioevo). It has been constructed by Veronica West-Harling and Annamaria Pazienza, with the technical help of the ASIT (Area Servizi Informatici e Telecomunicazioni) staff of Ca' Foscari.

The following is a brief presentation of the functioning of the database, and of its basic principles. The principles for the construction of the DB rely of two fundamental pillars, which are aimed at allowing access and cross-examination of the material from either point of entry. The first point of entry is a prosopography of the nuns and of the people involved in some way with the relevant monasteries, which includes as much information as it was possible for gain on each of them. The second point of entry is through the monasteries themselves, and all the information collected on them.

Point of entry I: the prosopography

The names entered in the prosopography are those of the nuns and those of the people involved with the monasteries. Each entry typically includes the name, date(s), family group, status and the transactions in which this person is involved. The category is further subdivided into:
I. nuns
II. external people.

Category I is again subdivided into two sub-categories:
1. nuns with no relations and
2. nuns with relations.

The nuns with no relations are those for whom the only information that we have is their name, possibly date, and which appears on one occasion alone, for example as an entry in a necrologium, or associated with one particular economic transaction, for example a grant. Such a name would thus be entered once, and would only be cross-referenced with the specific transaction itself in the list of such transactions of the relevant monastery.

The nuns with relations are those for whom we have more information than just a name, especially such information as concerns possible links with a family group, itself possibly involved in dealings with that specific monas-

tery on more than one occasion. This is clearly more often found in the case of abbesses from important families on the local political, social and economic scale, or indeed in some cases of very high rank, such as Carolingian princesses at San Salvatore of Brescia. Each of these names is searchable, with a cross-reference to such families and its members, associations with the monasteries in question, any known dates, and other details such as gifts – everyone of these is also searchable and can be cross-references to all these data across the system.

Category II of the prosopography concerns external people – which is to say everybody with some known association with a monastery. This covers a wide range of names from our documents, from smallest lessee of land to the emperors, empresses, counts or bishops, and, most importantly, the names of all members of the family and extended family group of a nun/abbess and the information available on them. For major figures such as empresses, for example, in view of the limitations of the DB, not everything known about them is included, but only any material relevant to their relation with this particular monastery, e.g. the material on Empress Ermengarda is only recorded in relation to her association with San Salvatore, not in every source which names her in a different context. In the DB, however, her name, that of the family and extended group including Charlemagne and Lothar, the religious associations and economic transactions of the family, are all searchable and cross-referenced through drop-down menus.

Point of entry II: the monasteries

Each one of the five monasteries covered by this DB has a separate entry, with a full set of drop-down menus. These include:
1. the history and foundation story of the monastery
2. the sources (printed and online with a link)
3. the list of nuns with their names, dates and extended families (individually searchable)
4. the list of all the people involved with a monastery (in the case when we have a necrologium, as at San Ciriaco), including all the people who have religious or economic links with it, for example are entered as being prayed for. All names, kinds of associations and families are searchable, with cross-referencing and sources.
5. the relics and hagiography
6. the artefacts, both those extant, and those no longer available but known from written sources
7. the economic transactions of the monastery. These are also searchable by date, type of document and property, location, brief description and names of the main participants involved. They are all searchable for cross-referencing with the prosopography, and further searchable in terms of their extended family relationships to each other and to the nuns.

A few general points need to be made. This DB is still a work in progress. Thus, for example, not all artefacts have as yet been entered. Also, through lack of time and due to the extremely complex further research involved, dates relating to some entries have to be revised: for example, the dates of some aristocrats whose daughters were given to a monastery as oblates have only been entered as those of the said daughters, until it will be possible to examine and identify each individual aristocrat and give them their own dates.

Lastly, this DB, through currently standalone, is constructed in such a way that is can support a potential expansion and connectedness with further work. Such possible extensions are:

1. enhanced entries on all major figures mentioned, for example Lombard or Carolingian rulers;
2. a full detailed entry of all material pertaining to economic history on the basis of the charters, which have been only dealt with here as a basic record of the transaction and its participants from the point of view of the monastery;
3. the full list of names of everyone recorded in the necrologies, such as local clergy and bishops, monks of Reichenau, with which San Salvatore had a shared prayer agreement, and other such figures which are not of immediate use from the point of view of the study of female monasticism;
4. a similar set of information for other Italian monasteries than the five involved here;
5. a much larger complement of photographs and maps.

The DB *MeditaNunC* uses Access, one of the most common database software on the market developed by Microsoft. The construction and implementation of the DB *MeditaNunC* has been developed through three main working phases.

Working Phase I: Concept

The first working phase has been the creation of the database from a theoretical and conceptual point of view, by means of a constant dialogue with the ASIT staff of Università Ca' Foscari. *MedItaNunC* is a relational database, through which the recorded pieces of information are not simply archived, but above all put into relation one to each other.

The basic unit of a relational database, and therefore also of our DB, is represented by a table (also called *relation*). Each table is organized into horizontal rows, also called *records*, uniquely identified by an ID or primary key (i.e. a numerical code), and into vertical columns or fields, also called *attributes*. Each table containing a data set is linked to one or more tables, since its fields or attributes are filled out with one or more primary keys. The links connecting one table to the others can be univocal, i.e. 1 to 1, or multiple, and therefore more complex, articulated through various intermediate tables.

At this first working stage, therefore, the biggest challenge has been to literally 'translate' all the historical data at our disposal concerning the five monasteries studied, with particular reference to the people linked to them in some way, into the Structured Query Language (SQL), employing tables, rows, columns and IDs.

An example might help to clarify what this 'translation' has meant. Our DB includes a table that describes each monastery studied (ID monastery), with columns for its name/dedication, information about its foundation, the attested nuns belonging to it, the associated material culture, whether still extant or not, the controlled monasteries, if any, and all the economic transactions which have involved the monastery during the period under study. Also, the DB includes a second table for all these economic transactions (and royal or imperial grants) (ID transaction). This table has columns for the monasteries involved (ID monastery), the type and date of transaction, the type of goods transacted (or rights granted), and all the participants involved in this transaction (ID person). The two tables are then related through a third intermediate table that describes all the persons mentioned in the sources surveyed (ID person), including nuns, abbesses, founders, lay people, that is to say all those persons attested in later foundation myths and chronicles, those remembered in necrologies, and also the participants involved in the economic transactions mentioned above. This table has columns for the person's name, his/her socio-political status, his/her family connections, the earliest and latest dates of attestation in our sources, all the transactions (ID transaction), if any, where he/she acts as participants, and finally the monastery to which the transaction pertains (ID monastery).

Working Phase II: Study of primary written sources and secondary references

The second working phase has consisted of a long period of study devoted to the history of the five monasteries, through the collection and reading of the most relevant bibliography and the analysis of the surviving evidence (basically charters, and then the necrology of San Ciriaco and the *Liber Vitae* of San Salvatore).

This phase, which has been preliminary to the following and last phase, has been indispensable to acquire the necessary knowledge for mastering the sources from which the data recorded into the DB have been extrapolated.

The time devoted to this preparatory study has varied according to the different level of accuracy of the available publications. As far as the documentary collections is concerned, the *regesti* of the charters, where present, have been a valuable aid. In the case of San Zaccaria of Venice, on the other hand, the absence still today of a coherent edition of the monastic archive has represented a pretty critical point to face.

Finally, in order to obtain a reliable data set for the DB, the *Liber Vitae* of San Salvatore has been as critical as the material concerning San Zaccaria.

For the period covered by the project, in fact, the *Liber Vitae* contains at least seven lists of nuns, all of them compiled within a short time span and thus partially overlapping as far as the recorded nuns are concerned. The challenge has been to compare these lists in order to identify, with a greater or lesser degree of certainty, those nuns listed twice or even more often in each list. The scope was to avoid possible duplication or multiplication of records entered into the DB referring to the same person.

Working Phase III: Data entry

The third and final working phase has been the data entry phase. This has been the more practical and mechanical part of the entire construction process of the DB, but not any less demanding for that. With the data obtained from the survey of more than 500 charters and the recording of more than 600 entries extrapolated from the necrology of San Ciriaco and the *Liber Vitae* of San Salvatore, the data entry process has in fact generated as a whole roughly 6,000 records.

Veronica West-Harling
University of Oxford
veronica.west-harling@history.ox.ac.uk

Reti Medievali Rivista, 20, 1 (2019)
<http://rivista.retimedievali.it>
ISSN 1593-2214 © 2019 Firenze University Press
DOI 10.6092/1593-2214/6070
Il monachesimo femminile in Italia nei secoli VIII-XI: famiglia, potere, memoria,
a cura di Veronica West-Harling

Fuori dal chiostro. Monasteri femminili a Ravenna (secoli IX-XI)

di Mila Bondi

Prendendo in considerazione i documenti degli archivi monastici, l'articolo vuole indagare alcuni aspetti del monachesimo femminile ravennate: i legami esistenti tra i monasteri femminili e le élites ravennati, come le comunità di monache interagirono con la società, se le religiose svilupparono propri ambiti di potere e se è possibile individuare aspetti specifici in questo processo. Un ruolo chiave nella creazione del proprio spazio d'azione sembra essere stato svolto dalle dotazioni patrimoniali dei cenobi e dalle relazioni che le religiose furono in grado di costruire con i settori più importanti della società, non solo di Ravenna. In questo processo, alcune limitazioni (come un minor interesse dei vertici del potere rispetto ai monasteri femminili) hanno comunque influenzato l'affermazione delle comunità di monache, portando anche a una maggiore selezione dei cenobi femminili.

Based on documents from monastic archives, the article aims to investigate some aspects of female monasticism in Ravenna. More specifically, the paper considers the links between female monasteries and the elites of the city, the way nunneries interacted with society, whether the female monasteries developed areas of power and if it is possible to identify specific aspects in this process. Land properties and the relationships that the nuns were able to build with the most important sectors of society played an essential role in creating their own sphere of action. However, a few limitations (for instance a diminished interest of the archbishop, pope and emperor in nunneries), influenced the assertion of women's monasteries, leading also to a increased selectivity with regard to female monastic communities.

Medioevo; secoli IX-X; Ravenna; monachesimo femminile; monasteri; dotazioni monastiche.

Middle Ages; 9th-10th centuries; Ravenna; Female Monasticism; Monasteries; Monastic Properties.

Nel tentativo di esaminare il monachesimo femminile a Ravenna per coglierne eventuali specificità, anche in rapporto con quello maschile, si è deciso di focalizzare l'attenzione su tre aspetti principali: individuare l'esistenza di legami privilegiati tra un cenobio e un determinato gruppo famigliare; verificare la potenziale creazione di un potere monastico, anche tramite i legami parentali e i possedimenti fondiari; riconoscere eventuali specificità in questo sviluppo.

L'arco cronologico preso in considerazione va dalla fine del IX secolo, periodo al quale risale il primo documento relativo alla comunità di Santa Maria *in Cereseo*, fino alla fine del secolo XI, in sintonia con il taglio cronologico di questa sezione monografica[1].

Le fonti disponibili sono costituite principalmente dai documenti privati conservati negli archivi monastici, relativi alla gestione del patrimonio fondiario, che consentono di ricostruire le dotazioni patrimoniali, di comprendere i modi e le scelte gestionali, di individuare gli interlocutori delle monache. Al contrario, questi atti risultano poco adatti per conoscere le comunità di religiose e – a parte rare eccezioni – i legami famigliari (o anche solo la provenienza sociale) di chi entrò in monastero.

1. *Monasteri femminili a Ravenna*

Il primo dato da cui partire è la mancanza di informazioni rispetto alla fase dell'istituzione dei cenobi femminili (ma non solo), per cui risulta impossibile stabilirne su basi sicure sia il fondatore sia la data di fondazione. Anche l'assenza di dati archeologici relativi ai complessi monastici non consente di colmare, nemmeno in parte, la lacuna. Ciò rende estremamente complicato – e suscettibile di un buon margine di incertezza – qualsiasi tentativo di determinare le circostanze specifiche alla base della istituzione dei vari enti religiosi.

A Ravenna, la presenza di comunità regolari di monache è attestata fin dall'inizio del secolo VIII, da un isolato documento, emesso in favore della badessa di San Giovanni *ad Navicula*[2]. È però dalla fine del IX secolo che la documentazione diventa costante e continuativa, quando comparve, già organizzato e dotato di un significativo patrimonio fondiario, il monastero di Santa Maria *in Cereseo*. Dal 942 è testimoniato un secondo ente, quello di San Martino *post ecclesiam maiorem*, anch'esso già ben strutturato. Più in generale, in ambito ravennate il X secolo sembra caratterizzarsi proprio per il «decollo del monachesimo», anche maschile, e il numero di fondazioni mai attestate prima quasi raddoppia[3]. Diversamente, il secolo successivo si apre con una serie di interventi significativi, verosimilmente di matrice arcivescovile, relativi alle comunità femminili: infatti, all'inizio del secolo (nel 1014), i

[1] Il primo documento della comunità è dell'896 ed è costituto da una concessione livellaria di cui sono conservate sia la petizione sia la largizione (edite in *Chartae latinae antiquiores*, LIV, nn. 21 e 22 e da ultimo in Benericetti, *Le carte ravennati dei secoli ottavo e nono*, nn. 52 e 53).
[2] Si tratta di una donazione rilasciata da Giovanni «vir clarissimus primicirio numeri Ravennatis» – un membro dell'élite militare – a «Iohannia religiosa abbatissa» (Novara, *Ad religionis claustrum construendum*, p. 38), edita in *Chartae latinae antiquiores*, IX, n. 405, quindi da Benericetti, *Le carte dei secoli ottavo e nono*, n. 1. Per la storia dei cenobi femminili citati nel testo possono essere consultati: Montanari, *Istituzioni ecclesiastiche e vita religiosa*, pp. 299-301; Novara, *Ad religionis claustrum construendum*; Bondi, *Proprietà e spazi*.
[3] Augenti, Ficara, Ravaioli, *Atlante dei beni archeologici*, p. 22; Bondi, *Fondare*, pp. 231-232.

due cenobi di Santa Maria e San Martino risultano essere già annessi a uno nuovo, quello di Sant'Andrea Maggiore[4].

Presso la basilica tardoantica di Sant'Andrea era già presente un monastero regolare maschile, sostituito dal cenobio femminile in un periodo compreso tra il 1004-1014. Della comunità di monaci sono conservati tre documenti: il primo è un privilegio rilasciato nel 1000 da Ottone III, con il quale l'imperatore prendeva sotto la propria protezione il monastero e nel quale si fa riferimento a una donazione dell'arcivescovo Leone. Segue poi la donazione del presule Federico, rilasciata nel 1002, relativa a due chiese (quelle di Santa Maria e San Michele) e due *domus* di pregio, una delle quali dotata di cappella privata e l'altra in concessione a Paolo Traversari[5]. Nulla è possibile dire della comunità e dei suoi abati (ad eccezione del nome, *Hursus* e Martino), ma l'interesse di imperatore e arcivescovo lasciano immaginare che non si trattasse di un ente di secondo piano, o quanto meno che non avrebbe dovuto esserlo. Nonostante ciò, il cenobio maschile sembrerebbe essere stato soppresso, senza che sia possibile comprenderne le motivazioni specifiche (dati anche i pochi documenti conservati), in quanto la sua dotazione patrimoniale fu inglobata all'interno di quella delle religiose. È ugualmente difficile stabilire se tutti questi interventi siano episodi indipendenti o invece riconducibili a un unico progetto, per esempio collegato al passaggio tra l'arcivescovo Etelberto (1004-1014, eletto dalla nobiltà ravennate e non riconosciuto da Enrico II)[6], che per ingraziarsi i propri elettori aveva rilasciato loro numerosi benefici e beni arcivescovili, e Arnoldo di Sassonia (1014-1019), impegnato nel recupero dei beni ceduti dal predecessore. In quest'ottica, alla base potrebbe esserci la volontà di limitare il controllo delle élites locali sulla Chiesa di Ravenna e il suo patrimonio in favore del suo vertice. Ugualmente, potrebbe non essere del tutto estranea a tali processi nemmeno la volontà di riformare la vita monastica, attestata in età ottoniana da diversi episodi (come la presenza di Maiolo di Cluny a Sant'Apollinare in Classe o le fondazioni di san Romualdo)[7], in alcuni casi rivolta a enti religiosi che sembrano connotarsi più come beneficio per un clero aristocratico che come luogo di vita cenobitica[8].

Quest'ultimo potrebbe essere il caso di San Giorgio «qui est situs foras porta qui vocatur Artemidoris», chiesa collocata appena fuori le mura. Dal

[4] L'ultimo documento relativo a San Martino è del 993 (edito in Benericetti, *Le carte ravennati del secolo decimo*, IV, n. 47). Per quanto riguarda Santa Maria, l'ultimo documento è del 1010 (edito in Benericetti, *Le carte ravennati del secolo undicesimo*, V, n. 430).

[5] Rispettivamente: MGH, *Diplomata*, II, pp. 772-773, n. 342 (datato al 999), edito da ultimo in Benericetti, *Le carte ravennati del secolo undicesimo*, V, n. 416; Benericetti, *Le carte ravennati del secolo undicesimo. Archivio di Sant'Andrea Maggiore*, V, n. 418. L'ultima carta è invece del 1003, costituita da una locazione (edito in Benericetti, *Le carte ravennati del secolo undicesimo*, V, n. 421).

[6] Fasoli, *Il dominio territoriale*, pp. 131-132.

[7] Cantarella, *Dalle chiese alla monarchia papale*, pp. 26-27; Novara, *Ad religionis claustrum construendum,* pp. 39-41; Benericetti, *Le carte ravennati del secolo undicesimo*, VII, p. XVIII. Su san Romualdo, si può rinviare adesso a *San Romualdo*.

[8] Brown, *Culture and society in Ottonian Ravenna*, p. 342.

900, presso il luogo di culto era presente una comunità maschile (menzionata come di *deservientes*), i cui abati si qualificarono quasi tutti come figli di duchi[9]. Dal 1029, presso lo stesso edificio religioso è invece presente un cenobio femminile, al quale fu annessa, alla fine del secolo, la chiesa urbana dei Santi Mercuriale e Grazio, che assunse da quel momento la doppia titolazione[10].

2. *Sergia e famiglia*

Sergia fu la seconda badessa di Santa Maria *in Cereseo* (la prima documentata è Desideria, di cui non si conosce quasi nulla)[11], guidando la comunità dal 928 al 978. Il suo lungo abbaziato per un certo periodo, quantomeno nel 975, fu condiviso con Berlinda[12]. Sergia proveniva da una famiglia ducale che Buzzi ha denominato "dei Duchi" e dalla quale si svilupparono i rami dei Sergi e dei Romualdi[13]. Era infatti figlia di Romualdo IV, nonché nipote dell'arcivescovo Giovanni (forse il settimo con questo nome, 850-878)[14]. Alla stessa famiglia sembra appartenesse anche il successore di Giovanni, l'arcivescovo Romano (878-888), della famiglia dei Duchi di Calcinaria, imparentata con quella di Sergia[15]. Durante l'episcopato, entrambi i presuli tentarono di costituire un vasto dominio imperniato su Ravenna e autonomo da quello papale, incontrando il favore di buona parte della aristocrazia locale[16].

Come anticipato, il primo documento conservato relativo a Santa Maria è dell'anno 896 ed è stato ipotizzato che la fondazione del monastero potrebbe essere non molto anteriore a quella data[17]. Sebbene vada tenuto presente che è impossibile determinare la famiglia d'origine della prima badessa, viene da chiedersi – in via ipotetica – se la fondazione (e relativa dotazione) della comunità di religiose possa essere ricondotta a uno dei due summenzionati arcivescovi, distraendo così parte dei beni della Chiesa in favore di un ente

[9] Bondi, *Spazi monastici*, pp. 176-177, con riferimento ai documenti.
[10] Edito in Ronchini, *Le carte ravennati del secolo undicesimo. L'Archivio arcivescovile*, II, n. 122.
[11] Nel giugno 896, Desideria concesse beni a livello al *consul* Giovanni, figlio del fu Wandilo parimenti console (documenti editi in Benericetti, *Le carte ravennati dei secoli ottavo e nono*, nn. 51 e 52).
[12] In due documenti datati il 22 e 29 aprile 975 (editi in Benericetti, *Le carte ravennati del secolo decimo*, IV, n. 303 e n. 305), a Sergia si trova affiancata, con la medesima carica, Berlinda. Sfuggono le ragioni del duplice abbaziato.
[13] Si vedano le note prosopografiche in Vespignani, *La Romania italiana*, pp. 111, 142, 163-164, 192.
[14] Buzzi, *Ricerche*, pp. 198-201. La famiglia dei Duchi aveva portato avanti la linea antiromana durante il confronto con il papa, alla cui base era il tentativo – attuato da arcivescovo e buona parte dei maggiorenti ravennati – di costituire una realtà politica e amministrativa simile a quella del papato e uscire così dalla potestà papale istituita dalla restituzione al pontefice delle terre esarcali, concessa da Pipino e Carlomagno (Carile, *La società ravennate*, pp. 395-396).
[15] Buzzi, *Ricerche*, pp. 109, 127.
[16] *Ibidem*; Savigni, *I Papi e Ravenna*, pp. 344-351.
[17] Ciò è stato suggerito sulla base della presunta completezza dell'archivio e del silenzio delle fonti prima di quel periodo (Benericetti, *Le carte ravennati del secolo undicesimo*, V, p. XII).

religioso controllato dalla propria famiglia e, contemporaneamente, irrobustendo il partito anti-romano.

Quello dei Duchi fu un casato legato in vario modo alla Chiesa di Ravenna. Infatti, a parte Sergia e i presuli di cui si è detto, sembra ne facesse parte un ulteriore arcivescovo, Onesto (971-983)[18] e diversi membri fecero carriera nel clero secolare, come l'arcidiacono «Sergius, notarius sancte Ravennatis ecclesie et abbas monasterii Sancti Georgius» e Giovanni, anch'egli arcidiacono e camerario della Chiesa ravennate, in successione abate del *monasterium* di Santa Eufemia, di quello dei Santi Arcangelo e Severino ad Orologio, poi – su investitura di Onesto – di Santo Stefano *in Fundamenta* e, infine, dei Santi Sergio e Bacco e dei Quaranta Martiri[19]. Allo stesso gruppo parentale sembra appartenesse anche il fondatore dei Camaldolesi, Romualdo, stando a Giulio Buzzi, che ha scritto ai primi del Novecento, cugino di Sergio e Giovanni e tutti quanti pronipoti della badessa[20].

Alcuni membri della famiglia contribuirono poi alla formazione della dotazione di Santa Maria e sembrano averne influito anche alcune scelte gestionali. Il primo documento utile risale al 942, quando la *ducarissa* Maria donò a Sergia quanto possedeva nel Faentino, perché ne prendesse possesso per il cenobio dopo la morte della donatrice[21]. Maria era vedova del duca *Deusdedit* e figlia del dativo Costantino e di Maria Traversari, nonché parente della badessa (la donatrice si definisce «consanguinea tua», mentre la badessa è detta «dilectissima consanguinea mea», «carissima consanguinea mea»), anche se non è stato chiarito attraverso quali legami[22]. Rimasta vedova, aveva scelto di monacarsi e la donazione potrebbe indicare la predilezione proprio per il chiostro guidato dalla congiunta. Nel 951, invece, Sergia rilasciò una enfiteusi in favore dei nipoti, figli dei suoi due fratelli capostipiti delle famiglie dei Sergi e dei Romualdi: il duca Giovanni I con la moglie Maria e i figli *Leoncio* e Giovanni, lo stesso di cui si è detto poco sopra, e il duca Romualdo VII, con la moglie Anna e i figli Martino, Giovanni e Romualdo[23]. Qualche anno dopo,

[18] Carile, *La società ravennate*, p. 396; Savigni, *I Papi e Ravenna*, p. 358.
[19] Per Sergio: Benericetti, *Le carte ravennati del secolo decimo*, II, n. 115; Buzzi, *Ricerche*, pp. 198-201; per Giovanni: Buzzi, *Ricerche*, p. 199, nota 14. Il termine *monasterium* indica qui non tanto una comunità di monaci regolari, quanto una chiesa o cappella data in *beneficium* a un membro del clero secolare, posto a capo dei *deservientes* che si occupavano del luogo. Sulla polisemia del termine *monasterium* si vedano: Novara, *Ad religionis claustrum construendum*, pp. 29-32; Morini, *Le strutture monastiche a Ravenna*, pp. 310-315.
[20] Buzzi, *Ricerche*, p. 198.
[21] Edito in Benericetti, *Le carte ravennati del secolo undicesimo*, VI, n. 281.
[22] Baldini, *Il velo segreto*, p. 23. Per il Buzzi, sia Maria che *Deusdedit* erano della famiglia dei duchi *Deusdedit* e dei Maestri delle Milizie (Buzzi, *Ricerche*, pp. 202-204), entrambe ritenute del partito filo-romano. "Dativo" è uno dei titoli che, come quelli di *consul* o *dux*, rimandano a cariche funzionariali di livello medio-alto dell'apparato militare e amministrativo bizantino, qualifiche in genere riscontrate all'interno di quelle famiglie che sembrano essere già detentrici di ampi patrimoni fondiari (Carile, *Terre militari*).
[23] Edito in Benericetti, *Le carte ravennati del secolo decimo*, IV, n. 288; Buzzi, *Ricerche*, pp. 198-199. La concessione riguardava quanto apparteneva al monastero nei *fundi Cipulini* e *Casa Galandi*, siti nel territorio *Faentino acto Corneliense*.

nel 959, Sergia confermò in enfiteusi a Marino detto *Bonizo*, «capitularius» della «scola negociatorum», e alla moglie *Dominicia*, quanto già concesso allo suocero Giovanni, anch'egli *negociator*[24]. Oggetto della transazione era un appezzamento posto nel Decimano, zona particolarmente importante dato che giocava un ruolo fondamentale nel rifornimento del mercato alimentare di Ravenna[25]. Anche in questo caso sembra esservi un legame familiare tra la badessa e il mercante Giovanni, in quanto figlio di quella Maria che, un decennio prima, aveva rilasciato una donazione alla *consanguinea* badessa[26]. Una ventina di anni dopo, Sergia, ormai alla fine del suo abbaziato, ricevette in enfiteusi perpetua dal già citato pronipote Giovanni quanto donato al monastero dalla *nobilissima femina* Marina nel 957[27]. Evidentemente Giovanni ne aveva disposto a prescindere dalla volontà dei donatori.

Oltre a Sergia e Maria, non sono molte le religiose di cui è possibile determinare la famiglia d'origine o anche solo la provenienza sociale: l'«ancilla Dei» Lucia, vedova di Arimodo, figlia del console Paolo e zia dei duchi e *magistri militum* Giovanni e *Deusdedit*, che nell'893 donò un appezzamento di terra alla contessa Engelrada[28]; Perpetua, figlia del console *Georgio*, che una decina di anni dopo, già monacata presso Santa Maria *in Cereseo*, rilasciò a nome proprio una concessione di livello relativa a terre di cui sembra disporre pienamente[29]. Infine, presso Sant'Andrea Maggiore all'inizio del secolo XI era monacata Maria, figlia del *negociator* Giovanni Pitulo e sorella di Giovanni

[24] Edito in Benericetti, *Le carte ravennati del secolo decimo*, IV, n. 295. Marino era dell'importante famiglia mercantile dei Marini, mentre *Domincia* di quella dei duchi *Deusdedit* e dei Maestri delle Milizie (Buzzi, *Ricerche*, p. 212).

[25] Pasquali, *Contadini e signori della bassa*, pp. 92, 109.

[26] Buzzi, *Ricerche*, pp. 212-213. Nel 957, le religiose avevano concesso ad altri membri della famiglia dei mercanti Marini alcuni terreni e un'abitazione «cum stationibus» e accesso al fiume Padenna, posti appena fuori porta (edito in Muzzioli, *Le carte del monastero di S. Andrea Maggiore*, n. 15). Nel 1030, il procuratore di Sant'Andrea rivendicava dalla stessa famiglia la proprietà dell'abitazione, ottenendola (edito in Benericetti, *Le carte ravennati del secolo undicesimo*, V, n. 460).

[27] Rispettivamente, documento del 3 gennaio 978 (edito in Muzzioli, *Le carte del monastero di S. Andrea Maggiore*, n. 30) e donazione del 957 (edito in Benericetti, *Le carte ravennati del secolo decimo*, IV, n. 292). La donatrice era vedova del dativo Andrea e, consenziente il figlio, aveva donato per l'anima sua e del marito quanto ereditato dal defunto con l'obbligo di lasciarlo al monastero. Impossibile al momento individuare la famiglia di provenienza dei due donatori. Si sottolinea che i documenti citati fanno quasi tutti riferimento a possedimenti collocati nel territorio *Faentino acto Corneliense*, zona fortemente caratterizzata dall'incolto e la cui messa a coltura fu affidata proprio ai concessionari (spesso enfiteuti) degli enti religiosi.

[28] Buzzi, *Ricerche*, p. 195. Non è noto il monastero presso il quale Lucia aveva preso il velo. Engelrada era la moglie del duca e conte Martino, nonché figlia del conte palatino Hucpold e sorella di Berta, badessa del monastero fiorentino di Sant'Andrea all'Arco (Guglielmotti, *Patrimoni femminili*, p. 40). La contessa disponeva di un consistente nucleo patrimoniale nei territori di Faenza, Forlì e nel Decimano. In città, i due coniugi avevano fondato il *monasterium* (cappella privata) di Santa Maria *in Domo Ferrata*, donato nell'896 al figlio, il diacono Pietro (Benericetti, *Le carte ravennati dei secoli ottavo e nono*, n. 54). Lo stesso edificio è definito cappella in un documento del 1123 (regesto in Rabotti, *Ritorno virtuale*). Anche in questo caso va rilevata la parentela con la famiglia di Sergia, in quanto Martino era cugino del padre della badessa (Manarini, *I due volti del potere*, pp. 156-157).

[29] Edito in Muzzioli, *Le carte del monastero di S. Andrea Maggiore*, n. 2.

Bibens Aqua, anch'egli mercante, intenta ad amministrare i suoi beni, poi lasciati all'abbazia[30].

È evidente come le informazioni non siano molte. In parte ciò potrebbe dipendere proprio dal tipo di documenti a disposizione, ma – visto anche che la scarsità di notizie sulle religiose non riguarda solo il caso ravennate – parrebbe essere legato alla pratica comune di omettere riferimenti alla provenienza delle monache[31]. Occorre anche tenere presente che, fatta eccezione per la monografia di Giorgio Vespignani, mancano più aggiornati ed estesi studi prosopografici sulla società altomedievale ravennate, rendendo meno sicuri i riscontri o gli ancoraggi rispetto ai legami famigliari[32]. I pochi riferimenti disponibili, comunque, indicano che le religiose di cui si ha qualche informazione provenivano dalle élites ravennati. Nel caso di Santa Maria *in Cereseo* è anche possibile cogliere un rapporto più stretto con la famiglia dei Duchi, mentre per gli altri enti religiosi, invece, non è possibile individuare nessun legame simile. Anzi, sempre in via del tutto ipotetica e da verificare, l'annessione delle monache di Santa Maria al nuovo cenobio di Sant'Andrea Maggiore potrebbe dipendere dalla volontà arcivescovile di limitare l'ingerenza della famiglia sul cenobio, riconducendolo – anche topograficamente – al proprio ambito di influenza[33].

3. *Costruire clientele*

Oltre ai legami famigliari abbozzati, uno dei canali utilizzati per creare o rinsaldare i rapporti tra un ente religioso e determinati settori della società furono i vincoli patrimoniali, costituiti da transazioni concernenti proprietà fondiarie di varia consistenza. Tali transazioni erano stipulate non solo tra gli appartenenti a una stessa famiglia (e quanto riportato a proposito di Sergia ne è un esempio), ma anche con gli strati ai vertici della società, come indicato dai titoli (*magister militum, comes, clarisima foemina*) e dalle qualifiche (spesso professionali) di cui si fregiavano i concessionari, che forse non avevano nessuna congiunta all'interno della comunità cenobitica. In diversi si sono interrogati sul reale significato assunto dai titoli aulici e di funzione di origine bizantina con i quali ancora si definivano gli attori dei documenti al-

[30] Benericetti, *Le carte ravennati del secolo undicesimo*, V, p. XIV.
[31] «Vuoi per le tradizioni notarili, vuoi per motivi disciplinari e spirituali, nella maggior parte della documentazione vengono esclusivamente indicati il nome proprio della monaca e la sua qualifica, solo più raramente una designazione che può riferirsi alla provenienza geografica o all'origine sociale» (Albuzzi, *Il monachesimo femminile*, pp. 160-170).
[32] Vespignani, *La Romania italiana*, p. 61 (una «pressoché totale assenza di studi prosopografici affidabili» per l'area esarcale). Incentrata sul gruppo parentale degli Hucpoldingi (del quale fa parte la famiglia dei conti Guidi) è invece la monografia di Manarini, *I due volti del potere*.
[33] Santa Maria *in Cereseo* era collocato in un'area piuttosto centrale della città, a Nord/Ovest, occupata da numerosi edifici religiosi (tra i quali anche San Vitale); Sant'Andrea Maggiore, invece, è da localizzare all'interno di quello che era stato l'*oppidum* romano, a poca distanza dall'episcopio e dal monastero di San Martino, nella *regio Herculana* poi detta di Sant'Andrea.

tomedievali ravennati, se e quali funzioni vi fossero associate, se avessero un carattere ereditario e quali fossero le modalità di acquisizione. Se non sempre vi è concordanza nelle interpretazioni proposte, gli storici che se ne sono occupati sono piuttosto in accordo nel ritenere che tali qualifiche servissero a identificare una posizione di prestigio[34]. Più difficili da cogliere sono invece eventuali distinzioni al loro interno di tipo sociale ed economico.

Spesso, l'esiguità dei canoni richiesti in cambio di quanto ceduto (soprattutto tramite la l'enfiteusi) lascia intendere che, alla base dell'atto, non vi fosse tanto un interesse economico da parte di chi concedeva, quanto la volontà di creare clientele per tutelare e rafforzare la comunità, consentendo allo stesso tempo a chi otteneva le proprietà fondiarie di consolidare il ruolo sociale ampliando la propria dotazione. Alcuni documenti provenienti dall'archivio di Sant'Andrea risultano particolarmente eloquenti a riguardo. Si tratta di una serie di tre atti (tutti redatti nel gennaio del 1037, a poca distanza l'uno dall'altro) che vedono tra i protagonisti la badessa Emma e il conte di Imola *Vuidone*. Nel primo, il conte (assieme al messo imperiale *Adthalardus*) giudicò in favore della superiora e del suo procuratore contro Paolo, vescovo di Imola, e Paolo e *Deusdedit* Traversari, sui quali la religiosa reclamava la proprietà di alcuni beni[35]. Qualche settimana dopo, Emma concedeva in enfiteusi allo stesso *Vuidone* e alla *comitissa Imelda* diversi possedimenti di una certa consistenza (posti nell'Imolese), tra i quali anche quelli riottenuti nel placito[36]. Con un terzo documento, il conte assumeva l'impegno di aiutare la badessa contro chi deteneva ingiustamente i beni dell'abbazia[37].

Anche in città, lo stesso monastero costruì rapporti con varie famiglie di una certa rilevanza, apparentemente senza legarsi a nessuna in particolare, anche se membri dei *de Calcinaria* compaiono come testimoni o concessionari nei documenti di Sant'Andrea dal 1030 fino alla fine del secolo XI. Lo stesso nucleo parentale faceva parte anche della clientela dell'arcivescovo e tale Andrea *de Calcinaria* compare tra i cinque consoli menzionati in un documento del 1109, considerato la prima attestazione della carica consolare a Ravenna[38].

[34] Vespignani, *La Romania italiana* (in particolare pp. 68-99; si veda anche la bibliografia dedicata, pp. 22-24); Schoolman, *Nobility, aristocracy and status*; Brown, *Culture and society*, p. 236; Carile, *Terre militari*; Carile, *La società ravennate*; Carile, *Titoli aulici e funzioni amministrative*; Bocchi, *Sul titolo di «consul»*.

[35] Edito in Benericetti, *Le carte ravennati del secolo undicesimo V*, n. 475 (precedente edizione in *I placiti*, pp. 57-61, n. 341, datato al 1036). All'atto, al posto della badessa agì «Adalbertus filius Petri qui vocatur de Runtj pro es persona Constantini tabellio procuratoris».

[36] Si tratta di parte del *fundo Septuaginta*. In aggiunta, ottenne anche il *fundo Trovula*, reclamato in un placito del 1001 dalla badessa Radiverga su *Tedbaldus qui vocatur Alemanno* (edito in Benericetti, *Le carte ravennati del secolo undicesimo*, V, n. 417) e i *fundi* denominati *Carbonaria Maiorem et Minorem*, elencati nel 981 tra quanto dato all'ente religioso dai conti Lamberto e Arardo, padre di Guido. La concessione livellaria è edita in Benericetti, *Le carte ravennati del secolo undicesimo*, V, n. 477.

[37] Edito *ibidem*, n. 478.

[38] Particolarmente consistente è la concessione rilasciata, nel 1029, dall'arcivescovo Gebeardo ad «Andrea nobili viro q.v. de Caltjnaria» e alla sorella Anna (Ronchini, *Le Carte Ravennati del secolo undicesimo*, II, n. 125). La lista dei consoli compare nella vendita di parte di una

L'affermazione dei monasteri femminili potrebbe trovare riscontro, in almeno due casi, anche nella concessione dell'immunità da parte dell'imperatore che, in questo modo, escludeva l'ingerenza degli emissari pubblici sulle terre dell'ente religioso, trasferendo di fatto alla badessa l'esercizio di alcune funzioni pubbliche, tutelando l'ente beneficiario e consolidandone il ruolo nei possedimenti[39]. Furono due le abbazie femminili che ne godettero. La prima è quella di Santa Maria *in Cereseo*, alla quale nel 981 Ottone II concesse l'immunità e la propria protezione. Con lo stesso atto, confermava al cenobio quanto posseduto dalle religiose, tra i quali una serie di possedimenti di cui erano state investite dai conti Lamberto e Arardo[40]. In questo modo, l'imperatore tentava di arginare il potere dell'arcivescovo, spezzandone – anche attraverso la presenza patrimoniale del cenobio – le aree di influenza[41]. Allo stesso tempo, colpiva gli interessi delle aristocrazie locali (tra i quali proprio quelli della famiglia di Arardo, uno dei rami degli Hucpoldingi). Un cinquantennio più tardi, nel 1037, Corrado II prese sotto la propria protezione il cenobio di Sant'Andrea, concedendo anche in questo caso l'immunità. Rimane comunque difficile comprendere se le religiose sviluppassero davvero isole immunitarie nel quale esercitare funzioni di tipo pubblico e se la concessione di tali documenti facesse parte di in un articolato e autonomo progetto di affermazione del monastero.

A tale proposito, va richiamato il fatto che, dalla prima metà dell'XI secolo, le badesse iniziarono a essere rappresentate, soprattutto nei documenti pubblici, da procuratori o *advocati*, ruolo spesso rivestito dalla stessa persona, che potevano influenzarne – se non controllare – le scelte. Particolarmente significativo è il caso di *Costantinus*, che non solo redasse le carte di Sant'Andrea dal 1014 al 1037, ma agì anche in rappresentanza della badessa (tre per la precisione: Ildegarda, Ratilda ed Emma) in qualità di *advocatus* o *procurator*, spesso coadiuvato dai figli Pietro e Giovanni che lo aiutarono e in parte sostituirono, lavorando per il monastero fin oltre la metà del secolo XI. Anche in base a quanto indicato da chi si è occupato dell'edizione dei documenti, Costantino sembra possa essere identificato con lo stesso tabellione

salina cerviese (documento edito in Vasina, *Romagna*, pp. 201-202; si veda anche Pini, *Il comune di Ravenna*, p. 211). Nel complesso, la dotazione fondiaria riconducibile alla famiglia risulta piuttosto estesa, dispersa entro un'area distante anche una cinquantina di chilometri da Ravenna. Rimangono da chiarire eventuali legami con l'omonimo ramo della famiglia dei Duchi, di cui si è accennato sopra. Quanto riportato sulla famiglia dei *de Calcinaria* (e dei *de Porta Nova*, di cui si dirà in seguito) dipende da Bondi, *La città di Ravenna prima del Comune (X-XI secolo)*.

[39] Cantarella, *Dalle chiese alla monarchia papale,* p. 21; Lazzari, *Le donne nell'alto Medioevo*, pp. 69-70, 183.

[40] I diritti comitali della famiglia di Lamberto riguardavano un ampio territorio, che sembra comprendesse Forlì, Forlimpopoli, Sarsina, Cesena, Cervia, il Decimano, Ravenna e Comacchio, almeno fino al 999 (sulla famiglia comitale si veda Benericetti, *Il monte, il castello, la pieve*, pp. 12-15). Arardo, invece, era il padre di *Vuidone* e capostipite della dinastia dei conti di Imola (Pasquali, *Contadini e signori della Bassa*, p. 176).

[41] Andreolli, *Il potere signorile,* p. 316.

che rogò diversi atti, anche pubblici, per l'arcivescovo (in particolare Arnoldo ed Eriberto), a volte comparendo anche solo come testimone[42]. Sembra dunque di poter cogliere un legame tra Costantino e il presule, che attraverso il ruolo ricoperto dal tabellione poteva avere qualche influenza sul monastero di Sant'Andrea.

4. *Quale specificità?*

L'importanza delle dotazioni patrimoniali, oltre che per la sussistenza delle religiose, fu dunque fondamentale anche per la costruzione di clientele, consentendo così un certo livello di tutela e ascendenza sociale. La composizione di questi patrimoni è alquanto simile: tutti sono costituiti da proprietà fondiarie di diversa estensione, tra le quali anche nuclei fondiari o insediativi più o meno strutturati, ed edifici sia religiosi sia abitativi; questi ultimi sono in genere collocati entro i centri urbani, soprattutto a Ravenna. Non sembra di poter cogliere differenze significative nemmeno per quanto riguarda le scelte e le pratiche gestionali (ad esempio le tipologie di contratto applicate, le richieste di compensi e i modi di sfruttamento), anche perché le badesse (e i loro procuratori) condividevano la medesima cultura amministrativa e gestionale.

Composizione e modi di gestione non sono diversi nei monasteri maschili di San Severo e Sant'Apollinare in Classe[43]. Le differenze, invece, diventano significative se si prendono in considerazione altri aspetti. Prima di tutto la consistenza, in quanto le comunità di monache ebbero a disposizione dotazioni più contenute, quantitativamente non paragonabili a quelle dei contemporanei cenobi maschili. Ciò non significava solo una ricchezza minore, ma anche una più limitata possibilità di intessere relazioni utili. Anche la patrimonialità di Santa Maria, che pure fu superiore a quella di altri monasteri femminili, risulta comunque sensibilmente inferiore a quella dei monasteri maschili. Solo Sant'Andrea Maggiore ebbe una dotazione in grado di competere con quella di San Severo e di Sant'Apollinare in Classe. In parte ciò potrebbe dipendere dal fatto che le religiose acquisirono i possedimenti dei cenobi annessi all'inizio del secolo XI e quella della comunità maschile che aveva sostituito. Questo nucleo già consistente fu poi progressivamente ampliato dalle badesse, sia mediante acquisizioni (a partire soprattutto dal XII secolo) sia donazioni.

Un secondo elemento che differenzia i monasteri femminili da quelli maschili è relativo proprio alle modalità di formazione dei patrimoni. Infatti, se per San Severo e Sant'Apollinare in Classe quanto donato dai vertici della

[42] È da identificare con il Costantino attivo dal 1001 al 1039, come indicato da Ruggero Benericetti (Benericetti, *Le carte ravennati del secolo undicesimo*, I, p. XXIV; Benericetti, *Le carte ravennati del secolo undicesimo*, V, p. XXV).
[43] Bondi, *Proprietà e spazi*, pp. 19-63, 91-139.

Chiesa e dell'Impero sembra costituire la parte più consistente delle dotazioni, per le comunità di monache risulta più significativo il contributo di uomini di media o bassa estrazione sociale e quasi nullo quello di papi, arcivescovi e imperatori. Le religiose di San Giorgio ricevettero quasi esclusivamente questo tipo di apporto (solo una donazione, su un totale di otto, è attribuibile a membri del ceto eminente)[44], in genere costituito da beni di piccola entità (un appezzamento di terreno o una casa) posti a Ravenna, nei pressi del monastero. Ancora una volta, fanno eccezione le religiose di Sant'Andrea Maggiore, in quanto l'arcivescovo, in due occasioni, una delle quali per la consacrazione della cripta, concesse loro diversi beni, tra cui alcuni edifici religiosi.

Alle modalità di formazione è in parte collegata l'ampiezza della distribuzione dei possedimenti. Infatti, le dotazioni dei monasteri maschili rispecchiano l'estensione del *patrimonium* della Chiesa ravennate, con beni che vanno dall'Oltrepò ai confini meridionali di quella che era stata la Pentapoli[45]. In aggiunta, i beni collocati in quella zona erano costituiti soprattutto da *castra* o edifici religiosi, a cui poteva essere associato un nucleo fondiario definito anche *curtis*, suggerendo una funzione di presidio del territorio svolto a partire dalle proprietà, dato il carattere strategico dell'area per i collegamenti con Roma. Diversamente, nel caso delle religiose la patrimonialità è ristretta a un ambito che si potrebbe definire regionale (figura 1). Nei patrimoni femminili è poi attestato un solo centro fortificato, il *castellum de Taibani*, posto nel Faentino, elencato tra i beni dei conti Arardo e Lamberto e confermati da Ottone II alle monache di Santa Maria *in Cereseo*. Al momento dell'annessione era passato a Sant'Andrea Maggiore e a quest'ultimo confermato da Corrado II nel 1037[46]. Sembra dunque di poter ipotizzare che le religiose non fossero coinvolte dalla Chiesa arcivescovile nel controllo del territorio.

Più incisivo è invece il loro intervento nello sfruttamento agricolo dei possedimenti fondiari e, in qualche caso, attraverso le concessioni dei terreni e l'incentivo alla messa a coltura, sul popolamento, in genere favorendolo nelle zone dove più consistente era la loro presenza patrimoniale (ad esempio a *Longana*, nel Forlivese)[47].

[44] Paolo e Guido Traversari (edito in Benericetti, *Le carte ravennati del secolo undicesimo*, III, n. 293).

[45] Per quanto riguarda l'estensione del patrimonio della Chiesa di Ravenna, si vedano Rabotti, *Dai vertici dei poteri medievali*; Fasoli, *Il patrimonio della Chiesa ravennate*.

[46] Per il diploma di Ottone II, MGH, *Diplomata regum et imperatorum Germaniae*, II, n. 242, pp. 272-273 (981 gennaio 15); per quello di Corrado II, MGH, *Diplomata regum et imperatorum Germaniae*, IV, n. 250, pp. 344-346. *Taibano* era costituito dall'insediamento fortificato (*castellum*), la chiesa di Santa Maria *in Taibano* e le terre pertinenti, con l'avvenuta costituzione di una *curte* (termine impiegato forse come sinonimo di *curia*) nel XII secolo (Bondi, *Proprietà e spazi*, pp. 164-165).

[47] *Longana* (toponimo che allude ad una striscia di terra emersa) era localizzata nei pressi della pieve di Sant'Apollinare in Ronco, anch'essa di pertinenza delle monache e indicata, nei documenti di XI secolo, come *cappella domnicata*. L'elevazione al rango di pieve alla fine del secolo mostra che il processo di messa a coltura e di popolamento, incentivato dalle monache mediante le numerose concessioni di mansi (integri o in appezzamenti), aveva avuto un certo successo. Altro esempio particolarmente significativo è lo sviluppo di Lugo nel corso del XIII secolo, al

5. *Conclusioni*

È utile richiamare i tre aspetti sui quali si voleva concentrare l'attenzione, come indicato in apertura. Il primo riguarda l'esistenza di eventuali legami tra un monastero e uno specifico gruppo famigliare, individuati solo nel caso di Santa Maria *in Cereseo*. La famiglia è quella dei Duchi, legata alla Chiesa di Ravenna sia perché diversi membri avevano intrapreso la carriera religiosa (fino ai più alti vertici) sia perché coinvolta nella gestione del patrimonio (e il cenobio sembra rientrare in questa dinamica). Anche grazie ai legami sviluppati con altri nuclei parentali di alto profilo, perlomeno nel X secolo i Duchi possono essere ritenuti una delle famiglie dell'élite ravennate tra le più influenti.

All'inizio del secolo XI, le monache di Santa Maria furono annesse al da poco costituito monastero di Sant'Andrea Maggiore (a spese del precedente cenobio maschile) e la nuova comunità sembra ereditarne lo spessore, distinguendosi dagli altri enti religiosi femminili. L'iniziativa è verosimilmente di matrice arcivescovile e, come si è già detto, è difficile comprenderne le motivazioni: potrebbe trattarsi del tentativo di ridurre l'influenza del gruppo parentale dei Duchi e rinsaldare gli enti religiosi attorno al presule o di uno dei provvedimenti adottati per ripristinare la vita monastica all'interno dei cenobi. Ciò che sembra di poter cogliere è, rispetto alle altre comunità di monache, un'attenzione maggiore dell'arcivescovo a Sant'Andrea e, a tale proposito, potrebbe essere utile comprendere meglio chi fosse *Constantinus* e quali interessi rappresentasse.

Di "tono minore" rimase invece il monastero di San Giorgio *in Taula*, prima di tutto perché la dotazione patrimoniale era più contenuta (soprattutto se paragonata a quelle di Sant'Andrea e degli enti maschili), ma anche per il fatto che le religiose di San Giorgio non riuscirono a sviluppare rapporti con i vertici dell'élite. Della clientela del monastero facevano parte alcuni membri delle fasce medio-alte di Ravenna, come i *de Porta Nova*, famiglia radicata nella stessa *regio* del cenobio, dove forse aveva raggiunto un ruolo di *leadership*[48]. Il nucleo familiare non dispose di proprietà particolarmente consistenti, concentrate perlopiù nella stessa zona del monastero. Anche i documenti che menzionano i *de Porta Nova* sono costituiti soprattutto dalle transazioni effettuate con l'ente religioso, ma al momento non è possibile delineare più approfonditamente il rapporto tra la comunità di religiose e il nucleo parentale (ad esempio, una eventuale penetrazione all'interno del chiostro di figlie, sorelle e vedove). Da tutti questi elementi potrebbe dipendere proprio la precarietà della comunità di San Giorgio, sostituita da una maschile prima del 1176[49].

quale contribuirono in modo significativo le religiose di Sant'Andrea attraverso le concessioni di appezzamenti posti nei *fundi Cento* e *luco/Lugo*, rilasciate fin dal secolo XI (Bondi, *Proprietà e spazi*, pp. 155-156).

[48] Il membro più "illustre" della famiglia sembra essere stato tale Enrico, che compare nella lista di consoli ravennati del 1109 (nota 38).

[49] Regesto in Fantuzzi, *Monumenti Ravennati*, II, n. CXXXVI/40, p. 257.

Rispetto alla creazione di un potere riconducibile alle comunità di monache, è in ambito economico, nella gestione dei propri possedimenti, che è possibile cogliere più chiaramente la capacità d'azione delle religiose. Anche se sono attestati elementi intermedi tra il cenobio e il mondo, che agirono a volte in vece delle superiori soprattutto in occasioni pubbliche, almeno fino alla fine dell'XI secolo è attestato un coinvolgimento diretto delle religiose nella gestione dei beni monastici. In diversi casi la badessa stipulò le concessioni in luoghi differenti dal monastero, anche fuori Ravenna. Si tratta di una serie di località ricorrenti, dove sembra possibile individuare la presenza di un centro gestionale delle monache (Faenza, *Taibano*, *Bibano*), ma non solo[50]. Meritano di essere richiamate due largizioni, rilasciate a sei giorni di distanza una dall'altra, effettuare nel 958 da Sergia «in Castro Cesubeo», da identificare con Bertinoro, di cui costituiscono la prima attestazione (assieme alla pieve di Santa Maria *in monte Castro Cesubeo*)[51]. Il *castrum* apparteneva alla famiglia del conte Lamberto (957-1001), lo stesso ricordato nel privilegio del 981 perché aveva investito – senza che sia possibile stabilire quando – il monastero di Santa Maria del *fundo Alfano*[52]. Sarebbe interessante poter comprendere se, oltre all'amministrazione dei beni collocati nel piviere, Sergia avesse anche altri motivi per soggiornare a *Castro Cesubeo* e se esistevano dei legami tra il conte e la comunità di religiose[53].

A lasciare il monastero per la gestione delle proprietà non erano però solo le badesse ma anche altre monache, a volte in vece della superiora (come fece la *preposita* di Santa Maria, Liuza, a nome dell'omonima superiora)[54], in altri casi a proprio nome per beni in piena proprietà, che potevano poi confluire all'interno del patrimonio monastico alla morte della religiosa[55].

[50] Bondi, *Spazi monastici*, pp. 78-79, 153, 164-165.

[51] Benericetti, *Le carte ravennati del secolo decimo*, IV, n. 293 e n. 294. Su *Castro Cesubeo* si veda Benericetti, *Il monte, il castello, la pieve*.

[52] La famiglia dei conti Lamberti, la cui ascesa è da collocare nel X secolo, era in stretto rapporto con l'arcivescovo e controllava i distretti di diverse città romagnole (Ravenna, Forlì, Forlimpopoli, Sarsina, Cervia, Cesena, Decimano, Comacchio). Dalla seconda metà del secolo iniziò a cederne una parte all'arcivescovo e il suo definitivo ridimensionamento è dovuto al conflitto apertosi con Ottone III (Benericetti, *Il monte, il castello, la pieve*, pp. 12-28). Furono anche protettori della vita monastica: ad esempio, nel 973 il padre di Lamberto, il *dux et comes* Pietro, effettuò una consistente donazione affinché venisse istituito un monastero a Sant'Apollinare Nuovo, in accordo col presule di Ravenna (Novara, *"Ad religionis claustrum construendum"*, pp. 33, 49, 107-111).

[53] Il Benericetti suggerisce, sulla base della omonimia, che *Ratilda*, moglie di Lamberto, possa essere la badessa attestata a Sant'Andrea nel 1027 (edito in Benericetti, *Le carte ravennati del secolo undicesimo*, V, n. 452). *Bibano*, dove è stato ipotizzata l'esistenza di un *rectorium*, è da localizzare all'interno della circoscrizione ecclesiastica di Santa Maria *in monte Castro Cesubeo* (Bondi, *Spazi monastici*, pp. 78-79).

[54] Benericetti, *Le carte ravennati del secolo undicesimo*, VI, n. 505.

[55] La prima attestazione riguarda la decana Perpetua nell'899 (Muzzioli, *Le carte del monastero di S. Andrea Maggiore*, n. 2); nella prima metà del secolo XI, la monaca Maria, figlia del *negociator* Giovanni Pitulo, rilasciò due concessioni (Benericetti, *Le carte ravennati del secolo undicesimo*, V, n. 484 e n. 488, nell'ultimo caso senza il consenso della badessa). I suoi possedimenti sembrano essere di una certa consistenza, in quanto costituiti da parti di fondi e da una intera massa.

Risulta invece al momento difficile comprendere a pieno il significato e la reale portata dell'immunità ottenuta prima da Santa Maria e poi da Sant'Andrea. Infatti, dai documenti utilizzati è difficile definire se le badesse svilupparono aree di potere autonomo, nel quale esercitare le prerogative annesse all'istituto dell'immunità, e come lo esercitarono.

Se la composizione e i modi di gestione dei patrimoni non sono dissimili tra le varie comunità, comprese quelle maschili, un elemento che sembra distinguere i cenobi femminili è l'interesse contenuto prestato dai vertici delle istituzioni alle monache, come attesta il numero – decisamente inferiore rispetto a quello delle comunità maschili – di documenti pubblici rilasciati in loro favore, lo scarso coinvolgimento nella formazione del patrimonio monastico (limitandone anche l'ampiezza della distribuzione), e il diverso ruolo che, in conseguenza delle dotazioni ricevute, le religiose svolgevano nel territorio[56]. Le ragioni di queste differenze superano l'ambito più prettamente locale, ponendole non solo in una condizione di dipendenza dagli uomini, ma anche privandole della possibilità di accedere alle gerarchie ecclesiastiche e alle posizioni di vertice, al di là del ruolo di badessa[57].

Si è visto, invece, come la disponibilità di ampie e consistenti patrimonialità fondiarie significasse poter costruire un sistema di clientele in grado di tutelare e rinsaldare la posizione del cenobio, soprattutto attraverso concessioni vantaggiose rilasciate a potenti o personaggi eminenti. Per questo, e tutti gli aspetti sopra richiamati, la "selezione" tra le comunità religiose sembra riguardare maggiormente i monasteri femminili, in quanto un solo ente (Sant'Andrea Maggiore) riuscì ad affermarsi e durare nel tempo, a differenza del numero decisamente superiore di cenobi maschili caratterizzati da una certa stabilità[58].

In ambito ravennate non è stato invece riscontrato il ruolo, spesso svolto dalle religiose, di affidatarie e amministratrici di patrimoni familiari donati al cenobio per garantirne la conservazione[59]. Infatti, la documentazione impiegata non consente di rintracciare tale dinamica, nemmeno nel caso della famiglia dei Duchi. Le donazioni di privati alle religiose sono numerose, ma in genere sono costituite da singoli beni – spesso di contenute dimensioni – ceduti alla comunità *pro remedio anime*.

[56] Se per ciascuno dei monasteri di Classe si dispone di circa una decina di privilegi e diplomi, per quelli di Santa Maria e Sant'Andrea i numeri sono molto più bassi, e i privilegi sono del tutto assenti per le altre comunità femminili.
[57] Rapetti, *Storia del monachesimo medievale*, pp. 172-173.
[58] Solo la comunità di Sant'Andrea Maggiore giunse fino alle soppressioni napoleoniche, a fronte del numero di monasteri maschili che sono attestati ben oltre il secolo XI (per citare i principali: San Vitale, Sant'Apollinare Nuovo, San Giovanni Evangelista, San Lorenzo di Cesarea, Santa Maria *in Cosmedin*, Santa Maria *ad Farum*, oltre a San Severo e Sant'Apollinare in Classe). Sulla storia dei monasteri ravennati si vedano: Montanari, *Istituzioni ecclesiastiche*; Novara *"Ad religionis claustrum construendum"*.
[59] Il ruolo di custodi di patrimoni familiari è uno degli elementi individuati per sostenere l'autonomia del fenomeno monastico femminile (Destefanis, *I monasteri femminili*, p. 474, con riferimento a Musardi Talò, *Per una fenomenologia*, p. 46).

Allo stesso modo, nulla attesta un coinvolgimento delle monache quali custodi della memoria familiare, dal momento che non si è conservato niente di quanto – eventualmente – prodotto all'interno del monastero[60]. I documenti testimoniano l'interesse delle religiose per i manoscritti, rintracciabile nella richiesta non infrequente, come prezzo d'ingresso, di un libro[61]. Purtroppo, ciò non è però sufficiente per determinare la consistenza delle biblioteche e, tanto meno, l'esistenza di *scriptoria*.

Infine, in conclusione, occorre sottolineare nuovamente un altro aspetto, già accennato in precedenza. Infatti, nessuno dei cenobi femminili citati è stato oggetto di indagini archeologiche, lasciando così indefiniti gli edifici monastici, l'organizzazione degli spazi (da un punto vista sia liturgico sia economico-sociale) e la capacità di investimento delle varie comunità[62]. Parallelamente, non esistono dati relativi alla cultura materiale in uso all'interno dei chiostri, per cui è impossibile comprendere il tenore di vita delle monache, il sistema di scambi nel quale erano inserite e la presenza di eventuali specificità[63]. Anche per Ravenna è quindi attuale quanto già rilevato, a livello generale, rispetto all'assenza di un'analisi ampia dei monasteri femminili medievali «che affronti i temi legati all'identità sociale e culturale dei cenobi di donne, alla caratterizzazione dei loro insediamenti, della loro cultura materiale e delle loro relazioni socio-economiche con le comunità locali fondandosi anche sui documenti archeologici»[64].

[60] Destefanis, *I monasteri femminili*, p. 474.
[61] Se la richiesta il più delle volte è espressa genericamente nella formula «libro uno pro in argentum» seguita dall'importo corrispondente, in alcuni casi è fatto riferimento a uno specifico libro, di ambito religioso, come un lezionario, a riprova della concretezza di quanto richiesto (enfiteusi del 978, del monastero di San Martino *post ecclesiam maiorem*, edito in Muzzioli, *Le carte del monastero di S. Andrea Maggiore*, n. 32).
[62] Si vedano le schede relative ai monasteri citati in Cirelli, *Ravenna*.
[63] Gilchrist, *Gender and material culture*; Gelichi, Librenti, *Senza immensa dote*.
[64] Baldassarri, *L'archeologia dei monasteri femminili*, p. 9; Destefanis, *I monasteri femminili*, pp. 472-473.

Figura 1. Figurano in bianco i possedimenti dei monasteri femminili e in nero quelli dei cenobi maschili.

Opere citate

A. Albuzzi, *Il monachesimo femminile nell'Italia medioevale*, 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* (Brescia-Rodengo, 23-25 marzo 2000), a cura di G. Andenna, Milano 2001, pp. 160-170.

B. Andreolli, *Il potere signorile tra VIII e X secolo*, in *Storia di Ravenna. Dall'età bizantina all'età ottoniana*, II/1, a cura di A. Carile, Venezia 1991, pp. 311-320.

A. Augenti, E. Cirelli, *San Severo and religious life in Ravenna during the ninth and tenth centuries*, in *Ravenna. Its role in earlier medieval change and exchange*, a cura di J. Herrin, J. Nelson, London 2016, pp. 297-323.

A. Augenti, M. Ficara, E. Ravaioli, *Atlante dei beni archeologici della provincia di Ravenna*, I, *Il paesaggio monumentale del Medioevo*, Bologna 2012.

M. Baldassarri, *L'archeologia dei monasteri femminili in Italia (VII-XIV secolo): uno stato della questione e un caso di studio alla luce di una lettura "di genere"*, Atti del VII Congresso nazionale di archeologia medievale (Lecce, 9-12 settembre 2015), Lecce 2015, pp. 7-12.

C. Baldini, *Antichi chiostri ravennati. Cronologia dei monasteri benedettini femminili*, Ravenna 2003.

R. Benericetti, *Il monte, il castello, la pieve. Le origini di Bertinoro*, in *Storia e tradizione. Ricerche sulla Romagna medievale*, a cura di R. Benericetti, Faenza 2008, pp. 5-29.

F. Bocchi, *Sul titolo di «consul» in età altomedievale*, in «Atti dell'Accademia delle scienze dell'Istituto di Bologna», 64 (1975-1976), pp. 17-36.

M. Bondi, *Fondazioni monastiche in area esarcale*, in *'Fondare' tra Antichità e Medioevo*, a cura di P. Galetti, Spoleto 2016, pp. 225-241.

M. Bondi, *Proprietà e spazi monastici tra VIII e XIII secolo. Il caso di Ravenna e Classe*, Bologna 2017.

M. Bondi, *La città di Ravenna prima del Comune (X-XI secolo)*, in *Le comunità cittadine della pianura padana prima della nascita del Comune (IX-XI secolo)*, in *I Convegno della medievistica italiana*, (Bertinoro, 14-16 giugno 2018), < http://www.rmoa.unina.it/4986/ >, pp. 20-26.

T. Brown, *Culture and society in Ottonian Ravenna: imperial renewal or new beginnings?*, in *Ravenna. Its role in earlier medieval change and exchange*, a cura di J. Herrin, J. Nelson, London 2016, pp. 335-344.

G. Buzzi, *Ricerche per la storia di Ravenna e di Roma*, in «Archivio della R. società romana di storia patria», 38 (1915), pp. 107-213.

G.M. Cantarella, *Dalle chiese alla monarchia papale*, in *Chiesa, chiese, movimenti religiosi*, a cura di G.M. Cantarella, V. Polonio, R. Rusconi, Roma-Bari 2001, pp. 5-79.

A. Carile, *Terre militari, funzioni e titoli bizantini nel "Breviarium"*, in *Ricerche e studi sul "Breviarium Ecclesiae Ravennatis"*, a cura di A. Vasina, Roma 1985, pp. 81-94.

A. Carile, *Titoli aulici e funzioni amministrative nelle epigrafi bizantine. Continuità e mutamento fra VII e XI secolo*, in «Epigrafia e Antichità», 9 (1988), pp. 195-210.

A. Carile, *La società ravennate dall'Esarcato agli Ottoni*, in *Storia di Ravenna. Ecclesiologia, cultura e arte*, II/2, a cura di A. Carile, Venezia 1992, pp. 379-404.

Le carte del decimo secolo nell'Archivio Arcivescovile di Ravenna, I *(900-957)*, a cura di R. Benericetti, Ravenna 1999.

Le carte ravennati del decimo secolo. Archivio arcivescovile, II *(aa. 957-976)*, a cura di R. Benericetti, Imola 2002.

Le carte ravennati del secolo undicesimo. Archivio arcivescovile, I *(aa. 1001-1024)*, a cura di R. Benericetti, Faenza 2003.

Le carte ravennati del secolo undicesimo. Archivio arcivescovile, III *(aa. 1045-1068)*, a cura di R. Benericetti, Faenza 2005.

Le carte ravennati del secolo decimo. Archivi minori, IV, *Monasteri di Sant'Andrea Maggiore, San Vitale e Sant'Apollinare in Classe*, a cura di R. Benericetti, Faenza 2006.

Le carte ravennati dei secoli ottavo e nono, a cura di R. Benericetti, Faenza 2006.

Le carte ravennati del secolo undicesimo. Archivio di Sant'Andrea Maggiore, V *(aa. 1001-1049)*, a cura di R. Benericetti, Faenza 2009.

Le carte ravennati del secolo undicesimo. Archivio arcivescovile, II *(aa. 1025-1044)*, a cura di M. Ronchini, Faenza 2010.

Le carte ravennati del secolo undicesimo. Archivi minori, VI *(Monastero di Sant'Andrea Maggiore, aa. 1050-1098)*, a cura di R. Benericetti, Faenza 2010.
Le carte ravennati del secolo undicesimo. Archivi minori, VII *(Monasteri di Sant'Apollinare in Classe, San Giovanni Evangelista, canonica di Santa Maria in Porto)*, a cura di R. Benericetti, Faenza 2011.
Chartae latinae antiquiores, IX, a cura di A. Brucknel, R. Marichal, Dietikon-Zürich 1977.
Chartae latinae antiquiores, LIV, a cura di G. Rabotti, F. Santoni, Dietikon-Zürich 2000.
E. Cirelli, *Ravenna: archeologia di una città*, Firenze 2008.
E. Destefanis, *I monasteri femminili e i loro rapporti con il mondo ecclesiastico dell'Italia altomedievale*, in «Studi medievali», s. III, 59 (2018), 2, pp. 469-503.
G. Fasoli, *Il patrimonio della Chiesa ravennate*, in *Storia di Ravenna. Dall'età bizantina all'età ottoniana,* II/1, a cura di A. Carile, Venezia 1991, pp. 389-400.
G. Fasoli, *Il dominio territoriale degli arcivescovi di Ravenna fra l'VIII e l'XI secolo*, in *I poteri temporali dei vescovi in Italia e Germania nel Medioevo*, a cura di C.G. Mor, H. Schmidinger, Bologna 1979, pp. 87-140.
M. Fantuzzi, *Monumenti Ravennati de secoli di Mezzo per la maggior parte inediti*, I-VI, Venezia 1801-1804.
S. Gelichi, M. Librenti, *Senza immensa dote. Le Clarisse a Finale Emilia tra archeologia e storia*, Firenze 1998.
R. Gilchrist, *Gender and material culture: the archaeology of religious women*, London 1994.
P. Guglielmotti, *Patrimoni femminili, monasteri e chiese: esempi per una casistica (Italia centro settentrionale, secoli VIII-X)*, in *Dare credito alle donne. Presenze femminili nell'economia tra medioevo ed età moderna*, a cura di G. Petti Balbi e P. Guglielmotti, Asti 2012, p. 37-51.
T. Lazzari, *Le donne nell'alto Medioevo*, Milano-Torino 2010.
N. Mancassola, *L'azienda curtense tra* Langobardia *e* Romania. *Rapporti di lavoro e patti colonici dall'età carolingia al Mille*, Bologna 2008.
E. Manarini, *I due volti del potere. Una parentela atipica di ufficiali e signori nel regno italico*, Milano 2016.
G. Montanari, *Istituzioni ecclesiastiche e vita religiosa nella diocesi di Ravenna*, in *Storia di Ravenna*, III, *Dal Mille alla fine della signoria polentana*, a cura di A. Vasina, Venezia 1993, pp. 259-340.
Monumenta Germaniae Historica, *Diplomata Regum et Imperatorum Germaniae*, IV/2, *Chonradi II.*, Hannover-Leipzig 1909.
Monumenta Germaniae Historica, *Diplomata Regum et Imperatorum Germaniae*, II/2, *Otto II.*, Hannover 1999.
E. Morini, *Le strutture monastiche a Ravenna*, in *Storia di Ravenna*, II/2*, Ecclesiologia, cultura e arte*, a cura di A. Carile, Venezia 1992, pp. 305-321.
V. Musardo Talò, *Per una fenomenologia del monachesimo femminile nel Medioevo*, in «Communio», (2004), 198, pp. 44-51.
V. Musardo Talò, *Il monachesimo femminile. La vita delle donne religiose nell'Occidente medievale*, Milano 2006.
G. Muzzioli, *Le carte del monastero di S. Andrea Maggiore di Ravenna (896-1000)*, Roma 1988.
P. Novara, *"Ad religionis claustrum construendum". Monasteri nel Medioevo ravennate: storia e archeologia*, Ravenna 2003.
G.F. Pasquali, *Contadini e signori della bassa. Insediamenti e "deserta" del Ravennate e del Ferrarese nel Medioevo*, Bologna 1995.
A.I. Pini, *Il comune di Ravenna fra episcopio e aristocrazia cittadina*, in *Storia di Ravenna*, III, *Dal Mille alla fine della signoria polentana*, a cura di A. Vasina, Venezia 1993, pp. 201-257.
I placiti del "Regnum Italiae", a cura di C. Manaresi, III/1 (1023-1084), Roma 1960 (Fonti per la storia d'Italia).
A. Rapetti, *Storia del monachesimo medievale*, Bologna 2013.
G. Rabotti, *Dai vertici dei poteri medievali: Ravenna e la sua Chiesa fra diritto e politica dal X al XIII secolo*, in *Storia di Ravenna*, III, *Dal Mille alla fine della signoria polentana*, a cura di A. Vasina, Venezia 1993, pp. 129-168.
G. Rabotti*, Ritorno virtuale, ma ritorno. Le carte ravennati del ms. Bibliothèque nationale de France, Nouv. Acq. lat. 2573*, Ravenna 2015.
San Romualdo. Storia, agiografia e spiritualità, Atti del 23° Convegno del Centro studi avellaniti (Fonte Avellana, 23-26 agosto 2000), Negarine di S. Pietro in Cariano (Verona) 2002.

R. Savigni, *I Papi e Ravenna. Dalla caduta dell'Esarcato alla fine del secolo decimo*, in *Storia di Ravenna*, II/2, a cura di A. Carile, Venezia 1992, pp. 331-368.
E.M. Schoolman, *Nobility, aristocracy and status in early medieval Ravenna*, in *Ravenna. Its role in earlier medieval change and exchange*, a cura di J. Herrin, J. Nelson, London 2016, pp. 211-238.
A. Vasina, *Romagna medievale*, Ravenna 1970.
G. Vespignani, *La Romania italiana. Dall'Esarcato al* Patrimonium, Spoleto 2001.

Mila Bondi
Università degli Studi di Bologna
mila.bondi2@unibo.it

Reti Medievali Rivista, 20, 1 (2019)
<http://rivista.retimedievali.it>
ISSN 1593-2214 © 2019 Firenze University Press
DOI 10.6092/1593-2214/6076
Il monachesimo femminile in Italia nei secoli VIII-XI: famiglia, potere, memoria,
a cura di Veronica West-Harling

Dominae in claustro: San Zaccaria tra politica, società e religione nella Venezia altomedievale

di Silvia Carraro

Attraverso il confronto con gli altri monasteri femminili e maschili esistenti in laguna negli stessi secoli, il presente intervento indaga il ruolo rivestito dal cenobio femminile di San Zaccaria all'interno delle vicende politiche, sociali e religiose del dogado veneziano nei secoli cruciali dell'alto medioevo. L'analisi evidenzia da un lato l'esistenza di una chiara scansione cronologica entro la quale la comunità monastica esplica in maniera più o meno incisiva una funzione di rappresentanza dapprima della famiglia dogale poi della città stessa, dall'altro in che misura tale funzione sia determinata da vicende esterne al dogado o da elementi interni al monastero stesso.

This paper analyses the role played by the female religious community of San Zaccaria in the political, social and religious context of the Venetian *Dogado* during the Early Middle Ages. On the one hand, by comparing the convent with the other Venetian male and female monasteries, the study clarifies that the community exercised a more or less incisive role in representing first the doge's family, then the entire city, during a specific timeframe. On the other hand, the analysis reveals to what extent the functions the monastery exercised were influenced by events external to the *Dogado* or by developments within San Zaccaria itself.

Medioevo; secoli IX-XI; Venezia; monachesimo femminile; San Zaccaria; doge.

Middle Ages; 9th-11th Centuries; Venice; Female Monasticism; San Zaccaria; Doge.

1. *Dominae in claustro*

«In campo Sancti Zacharia (...) advenit Nella Michael que tunc tempori erat abbatissa se cum duecentas monachas suas»[1]: era l'aprile 1148 quando Pietro Faustino, prete della chiesa di San Zaccaria, ricordava la solenne uscita della badessa e delle monache nel campo antistante. Al cospetto del doge, Do-

[1] «Nella Michiel, che a quel tempo era badessa, con duecento monache giunse presso il campo di San Zaccaria»; Archivio di Stato di Venezia (ASVE), *Corporazioni religiose soppresse* (*CRS*), San Zaccaria, b. 7 perg., n. 18, aprile 1148.

menico Michiel – forse parente di Nella –, dei giudici e di altri *boni homines*, tra i quali l'avvocato delle donne, le religiose difendevano i loro diritti su una proprietà attigua al cenobio, rivendicata da Leone Bonaldo. È questo il primo documento che attesta la presenza delle monache al di fuori delle mura claustrali. Durante il periodo altomedievale il potere politico, economico, sociale e religioso della comunità era stato infatti da loro esercitato esclusivamente dall'interno del chiostro.

Noto e indiscusso è l'influente ruolo sociale e religioso svolto dal monastero femminile di San Zaccaria nel corso dei secoli. La nobile origine delle monache[2], la prestigiosa committenza artistica[3], l'annuale processione dogale nel giorno di Pasqua[4] – oltre alla fiorente condizione economica[5] – sono state celebrate[6] da tanta storiografia erudita, e non solo, a partire dal libro di Domenico Bozzoni intitolato *Silentio di San Zaccaria snodato*, dato alle stampe nel 1678[7]. Concentrandosi sull'epoca altomedievale, recenti studi hanno rilevato le similitudini con i potenti monasteri privati di terraferma di fondazione regia[8]; in particolare, si sono sottolineate le analogie riguardanti le modalità di fondazione, l'utilizzo del cenobio in funzione di promozione delle famiglie detentrici del potere politico[9] e soprattutto la sua strumentalizzazione da parte delle autorità pubbliche con modalità tipiche della politica religiosa carolingia[10]. Parallelamente è stata analizzata la peculiarità del legame stabilito dalle religiose non tanto con una potente famiglia dell'aristocrazia locale, quanto piuttosto con la più importante carica del ducato, ossia il doge, e tramite essa con la città stessa[11]. Inoltre, in ragione della capacità della comunità di creare e rafforzare al suo interno reti di relazioni utili all'affermazione politica e sociale dei gruppi dirigenti, si è attribuito al monastero un ruolo determinante nella formazione dell'identità cittadina e della stessa aristocrazia lagunare[12].

Eppure, nonostante i numerosi studi, rimangono ancora da approfondire le dinamiche entro le quali le monache parteciparono alle complesse vicende

[2] Fees, *Le monache di San Zaccaria*; Lowe, *Power and Institutional Identity*.
[3] Si veda la bibliografia citata nel recente volume *«In centro et oculis urbis nostre»*.
[4] Urban, *Processioni e feste dogali*, pp. 84-85; Muir, *Il rituale civico*, pp. 252-254.
[5] Modzelewski, *Le vicende della «pars dominica»*; Masè, *Patrimoines immobilers*; Cavazzana Romanelli, Piana, *Archivi monastici*; Tasini, *I notai e le badesse*; Bolzonella, *Corte, un villaggio*.
[6] Si deve tuttavia denunciare l'assenza dell'edizione di un *corpus* documentario di San Zaccaria, nonostante i molti documenti pubblicati da Raimondo Morozzo della Rocca e Antonio Lombardo in *Documenti del commercio veneziano*, e i documenti relativi all'area di Monselice editi da Tasini, *Le carte monselicensi*.
[7] Bozzoni, *Il silentio di S. Zaccaria*; Corner, *Ecclesiae Venetae*, 13, pp. 305-404; Corner, *Notizie storiche*, pp. 125-133; Cicogna, *Delle iscrizioni*, pp. 103-175; Tramontin, *San Zaccaria*.
[8] Su questi ultimi si possono vedere i lavori di La Rocca, *La reine et ses liens*; e soprattutto La Rocca, *Monachesimo femminile*. In generale sul monachesimo femminile in Italia nell'alto medioevo si vedano la sintesi di Giulia Barone, *Società e religiosità femminile* e la bibliografia raccolta da Annalisa Albuzzi, *Il monachesimo femminile*.
[9] Rando, *Una chiesa di frontiera*, pp. 54-60; Pozza, *Per una storia dei monasteri*, pp. 28-29.
[10] Ortenberg West-Harling, *«Venecie due sunt»*, p. 246.
[11] Carraro, Rapetti, *Female monasteries in Venice*; Carraro, *Il monastero di San Zaccaria*; Carraro, *La laguna delle donne*, pp. 23-31.
[12] Rapetti, *La formazione di un'aristocrazia*.

del ducato e soprattutto i meccanismi alla base della loro riuscita alla luce dei risultati elaborati negli ultimi decenni dalla *gender history*[13]. Ed è proprio a partire dal periodo altomedievale – quando San Zaccaria raggiunse l'apice del suo prestigio anche fuori dello stretto ambito locale – che queste questioni vanno ricercate per poter meglio comprenderne i successivi sviluppi. Nel presente contributo si sono perciò esaminate non solo le modalità di realizzazione del suo successo, inserendole nelle vicende politiche e religiose del ducato, ma si è cercato parimenti di determinare se e quanto abbia influito in tale processo il "genere femminile" della comunità[14].

Dal punto di vista metodologico si è scelto di paragonare le vicende istituzionali di San Zaccaria con quelle degli altri cenobi maschili e femminili presenti nella laguna veneziana, soprattutto intorno a quei nodi critici riconosciuti dalla storiografia come peculiari della comunità, allo scopo di accertarne l'effettiva unicità e di determinarne i punti di forza e di criticità. I risultati più interessanti emersi da tale analisi si possono riassumere nell'identificazione di una periodizzazione entro la quale le monache affermarono e manifestarono in modi più o meno evidenti – ma cronologicamente distinti – un'influenza sul piano simbolico della rappresentanza e su quello concreto dell'azione politica, religiosa e sociale; e nella verifica del fatto che le possibili motivazioni alla base di tale periodizzazione si possano individuare sia nelle vicende interne al monastero, sia in eventi ad esso estranei, sia come forse ovvio in una concomitanza di situazioni.

Tuttavia, è necessaria una premessa sulle problematiche di tale confronto, in particolare con i cenobi femminili. Se, dal secolo IX a tutto l'XI, le fonti su San Zaccaria sono abbastanza numerose, comprendendo oltre ad atti notarili anche testi narrativi (nel complesso si possono contare circa cinquanta riferimenti diretti al cenobio), desolante è invece assenza documentaria che caratterizza – o forse già in origine caratterizzò – San Lorenzo e San Giovanni Evangelista di Torcello. Volendo ridurre la questione in termini strettamente numerici, sino al 1100 quattro sono i documenti riguardanti San Lorenzo[15], tre quelli relativi a San Giovanni Evangelista[16]. Eppure, nonostante i limiti posti dalle fonti, il paragone tra i monasteri non è improponibile per quanto limitato ad alcune puntuali questioni.

[13] Punto di partenza è il volume curato da Zarri, *Il monachesimo femminile in Italia dall'alto Medioevo al secolo XVII a confronto con l'oggi* che riunisce gli atti del convegno tenutosi a Santa Vittoria in Matenano. Più recenti sono i lavori di Le Jan, *Femmes, pouvoir*; La Rocca, *Agire da donna*; Lazzari, *Poteri femminili*, pp. 25-36; Guglielmotti, *Poteri femminili*, pp. 37-50.
[14] Delle problematiche della *gender history* si occupa più diffusamente in questa sezione monografica il testo di Veronica West-Harling. Basti qui citare tra l'amplissima bibliografia i recenti saggi di Lett, *Uomini e donne*, pp. 9-12; Lett, *Les régimes de genre*; Bennett, Mazo Karras, *Women, Gender*, pp. 1-17; Bitel, *Convent Ruins*, pp. 1-15; Downs, *Writing Gender*.
[15] *San Lorenzo*, doc. 1, docc. IX, XVII; *San Giorgio Maggiore*, doc. 35.
[16] *San Giovanni Evangelista*, doc. 1; ASVE, *Codice Diplomatico Lanfranchi* (*CDL*), doc. 22; *Cronache 2*, pp. 178-179, 202-203.

Una prima occasione di riflessione riguarda proprio tale disparità. Sebbene le cause si possano rintracciare nell'incuria, nelle dispersioni o addirittura negli incendi – San Lorenzo fu gravemente danneggiato nel 1105[17] –, non si può non essere tentati dal vedere in essa anche una conseguenza del maggior prestigio e la maggiore rilevanza di San Zaccaria rispetto alle altre due comunità. In aggiunta, da una valutazione della tipologia documentaria, ben diverso appare il suo coinvolgimento nelle vicende, non solo religiose, del ducato: tredici riferimenti (un quarto del totale) sono infatti contenuti nella cronaca del diacono Giovanni che viceversa non ricorda mai gli altri due (addirittura, San Zaccaria è in assoluto il monastero più citato nell'*Istoria Veneticorum*). A mio avviso, si tratta di un dato indicativo del valore "pubblico" assunto dal cenobio; o, almeno in questo caso, della misura in cui tale valore fu interpretato da un accorto uomo politico, il diacono Giovanni appunto, impegnato con la sua cronaca nel raccontare la «crescita di una comunità politica cittadina»[18].

Tuttavia per cogliere *in nuce* le potenzialità di San Zaccaria e gli elementi alla radice del suo successo può essere utile rilevare somiglianze e differenze tra la sua fondazione e quella dei monasteri di Sant'Ilario e San Lorenzo, entrambi sorti nello stesso periodo e dei quali si sono conservati documenti relativi ai primi anni di vita.

2. *San Zaccaria e Sant'Ilario monasteri familiari*

Pur non conoscendosi la data esatta della fondazione, dalle disposizioni del testamento del doge Giustiniano, rogato intorno all'829, si deduce che proprio quest'ultimo avesse esercitato un'influenza decisiva per la nascita di San Zaccaria[19]. Nello stesso documento è ricordato anche il cenobio maschile di Sant'Ilario del quale Giustiniano e il padre Agnello avevano favorito non tanto la fondazione originaria, ad oggi ignota, ma la rifondazione in un'area di proprietà della famiglia posta ai margini della laguna[20]. Sulla base di questo atto, fin da subito i dogi ritennero Sant'Ilario un monastero privato al quale concedere alcune libertà, ma altresì imporre la regola di Benedetto[21]. Lo stretto rapporto tra la famiglia dogale e la comunità monastica era tuttavia iniziato qualche anno prima quando, secondo il racconto dell'*Istoria Veneticorum*, l'abate Giovanni era stato eletto patriarca di Grado per volontà di Agnello e Giustiniano, co-reggenti all'epoca, con l'intento di sostenere le loro

[17] De Min, *Lo scavo archeologico*, p. 504. Secondo la cronaca del doge Andrea Dandolo anche il monastero di San Zaccaria fu coinvolto nel medesimo incendio: Andreae Danduli *Chronica*, p. 255.
[18] Arnaldi, Capo, *I cronisti di Venezia*, p. 390.
[19] *SS. Ilario e Benedetto*, doc. 2.
[20] *Ibidem*, doc. 1.
[21] Rapetti, *Il doge e i suoi monaci*, pp. 6-7; Rando, *Una chiesa di frontiera*, p. 57.

posizioni contro l'infedele patriarca Fortunato, in apparenza troppo legato a fazioni filo-imperiali[22].

Nelle ultime volontà del doge, molti furono i privilegi concessi alle due comunità benché, come è stato scritto, egli appaia nel documento «nell'atto di liberarsi» di alcuni diritti del fondatore[23]. Giustiniano rinnovò la garanzia di rimanere «in vera libertate ac privilegio», accordò l'esenzione dal pagamento dei tributi pubblici, limitò gli interventi delle autorità religiose locali, concesse la libera elezione di badessa e abate così come previsto dalla regola, qui ricordata come la regola del Maestro. Ma si assicurò, di certo non si privò, della *tuicio* e della *defensio*, affermando su entrambi i monasteri la protezione della famiglia ducale. Va dunque sottolineato che sebbene Giustiniano avesse elargito alcune significative libertà, fosse allo stesso tempo ben intenzionato a mantenere i ruoli di tutela e protezione, elementi peculiari della concezione di regalità medievale[24], garantendosi di fatto un controllo delle istituzioni religiose funzionale al suo stesso sostegno politico.

Giustiniano inoltre confermò l'ampio e solido patrimonio fondiario di ambedue i monastero, evidenziando tuttavia una prima rilevante differenza tra le origini delle due proprietà: quelle di Sant'Ilario furono quasi esclusivamente costituite da beni posseduti dal padre Agnello[25], quelle di San Zaccaria furono invece istituite dai lasciti fatti al solo doge Giustiniano da parte di uomini e donne appartenenti al ceto tribunizio. Se è forse questo un ulteriore indizio dell'esclusiva paternità di Giustiniano su San Zaccaria, di certo lascia intuire la funzione alla base della sua fondazione; ma su questo si tornerà a breve.

In queste disposizioni è stata riconosciuta un'idea di beneficenza che aveva non solo come scopo la salvezza individuale e familiare, per altro non esplicitata, ma soprattutto la volontà di autopromuovere la famiglia ducale e il proposito di trasmettere il potere con modalità ereditarie e non elettive[26]. Tale operazione si inseriva in un momento assai delicato per la storia lagunare: probabilmente grazie all'intervento dei bizantini, pochi anni prima era

[22] Giovanni Diacono, *Istoria Veneticorum*, pp. 116-117.
[23] Rando, *Una chiesa di frontiera*, p. 57.
[24] Sui due termini, in riferimento ai diplomi concessi dagli Ottoni, si è recentemente soffermato Stefano Manganaro. Secondo lo studioso erano entrambi sinonimi di "protezione", spesso personale meno di frequente sulle proprietà, che il sovrano concedeva in forma di privilegio. Benché il testamento di Giustiniano sia stato redatto qualche anno prima della salita al trono imperiale degli Ottoni, gli intenti da esso espressi sembrano avvicinarsi a quelli imperiali. Sottolinea infatti lo studioso che tale strumento giuridico rifletteva un'idea radicata della regalità medievale nella quale difesa e protezione erano compiti precipui del sovrano: Manganaro, *I mundeburdi degli Ottoni*, pp. 269-274.
[25] L'area di Sant'Ilario apparteneva infatti ad Agnello: «De eo autem monasterio Sancti Illarii ita volo atque precipio, [...] ut centum sexagita libras argenti in ipso detur monasterio, terras et silvas quas antea gloriosus dux Angelus genitor meus quando de eclesia Sancti Servuli ipsum transmutavit monasterium cum prefata eclesia Servuli ibi perpetualiter dereliquid et prenominatas terras et silvas cum suis circondatis lateribus». Solo nel momento di stabilire le ultime volontà, Giustiniano donava al cenobio quindici masserie nel Trevigiano: *SS. Ilario e Benedetto*, doc. 2.
[26] Rando *Una chiesa di frontiera*, p. 59; Cracco, *I testi agiografici*, p. 924.

stato sventato il tentativo di Pipino, figlio di Carlo Magno, di conquistare la laguna. Conseguenze dirette degli avvenimenti erano state la cacciata dei dogi Obelerio e Beato, accusati di appoggiare il re franco, e il passaggio del centro politico da Malamocco a Rialto favorito da Giustiniano e Agnello (nonché i ricordati problemi con il patriarca)[27]. Non si devono inoltre dimenticare i contrasti interni alla stessa famiglia; in particolare, la rivalità tra i due figli di Agnello nell'affiancare il padre al vertice del dogado. Secondo il racconto del diacono Giovanni, Agnello aveva preferito avere accanto il figlio Giovanni, inviando Giustiniano a Costantinopoli; solo dopo il ritorno di quest'ultimo a Venezia e l'esilio di Giovanni a Zara, Giustiniano era stato nominato a pieno titolo co-reggente alla carica ducale[28]. Appare evidente che la fondazione dei due monasteri mirava a sigillare la fine di questi contrasti, ma aveva anche obiettivi più ambiziosi. Con il probabile intento di ritagliarsi uno spazio lontano dalle potenze franche e bizantine, Giustiniano tentava di realizzare una Chiesa locale, imponendo un modello di vita cenobitica uniforme basato sulla regola di Benedetto, su alcune libertà e sul controllo di abati e badesse[29].

All'interno del disegno politico dogale, si può tuttavia riconoscere una sostanziale diversità di compiti affidati alle due comunità. Analogamente ai ruoli affidati ai monasteri maschili del *Regnum*, Sant'Ilario assunse il controllo e la difesa di una zona di confine strategica per le comunicazioni e per il trasporto di merci, svolgendo un'importante funzione economica[30], talaltro in un'area perilagunare non ancora presidiata da un monastero maschile "fedele" ai venetici[31]. Con il suo trasferimento, è stata inoltre ravvisata la volontà da parte dei dogi di istituire un luogo di incontro tra laguna e terraferma con l'intento sia «di creare precocemente un ambito di influenza politica – se non di vero e proprio controllo territoriale – esteso anche sulla terraferma e verso i comitati confinanti», sia di proporre Sant'Ilario «come punto di riferimento simbolico» «di una comunità umana ampia, fluida e sparpagliata» in un territorio in continua osmosi geografica e sociale[32].

Pure il compito assegnato a San Zaccaria ricalcò i modelli longobardo-carolingi di gestione dei monasteri femminili[33]. Su di esso si concentrarono infatti i consensi alla politica del doge e parallelamente si rinsaldarono le alleanze necessarie a una forte amministrazione del potere. Indicativa in tal

[27] Ortalli, *Il ducato e la "civitas Rivoalti"*, pp. 727-732. Per un'analisi delle fonti si veda Berto, *La «Venetia»*.
[28] Giovanni Diacono, *Istoria Veneticorum*, pp. 114-115.
[29] Cracco, *I testi agiografici*, p. 924.
[30] *SS. Ilario e Benedetto*, pp. X-XIV; Lanfranchi, *I documenti*, p. 144; Rando, *Una chiesa di frontiera*, p. 57; Simonetti, *Da Padova a Venezia*, pp. 49-54.
[31] A sud esisteva il cenobio di San Michele di Brondolo, mentre a nord forse erano già insediati i monaci di Santo Stefano di Altino, sicuramente lo erano quelli di San Giorgio in Pineto: Pozza, *Per una storia*, pp. 19-27.
[32] Rapetti, *Il doge e i suoi monaci*, pp. 17-18.
[33] Palesi sono le similitudini con San Salvatore/Santa Giulia di Brescia: Bettelli Bergamaschi, *Monachesimo femminile*; Wemple, *S. Salvatore/S. Giulia*. Altri esempi in Forzatti Golia, *Monasteri femminili*.

senso fu l'ubicazione del cenobio a fianco del palazzo dei duchi[34]. Ancora più significativa fu l'esplicita e puntuale elencazione, riportata nel testamento, di tutti i tribuni che, con le loro figlie, avevano contribuito alla formazione del patrimonio monastico donando le proprietà non direttamente al monastero, ma attraverso il doge. Si trattava molto probabilmente degli stretti alleati di Giustiniano[35], di coloro che ne avevano condiviso le azioni di governo, i quali, con un gesto concreto e simbolico allo stesso tempo, ne ribadirono l'approvazione. Infine nel *breviarium* – così è chiamato nel documento l'inciso – l'accento è posto sul ruolo di alleanza sociale e religiosa assicurata dalle donne e dalla loro monacazione[36]. Alla realizzazione del primo nucleo patrimoniale, parteciparono, in maniera più o meno diretta, cinque donne (su otto nominate nel testamento) definite *Dei ancilla* o *Christi famula,* probabilmente da identificare con le prime monache di San Zaccaria[37].

È importante ribadire come la fondazione (o rifondazione) di due monasteri, uno maschile e uno femminile, fosse un importante strumento politico di affermazione al contempo privata e pubblica[38]. Da un lato Agnello e Giustiniano confermavano il loro ruolo nella raggiunta pacificazione dopo un periodo di contrasti generati dall'ingerenza di forze esterne e dai contrasti familiari; dall'altro, in particolare Giustiniano, legittimava e consolidava la sua personale ascesa. Non si trattava di funzioni nuove per le istituzioni religiose; anzi, come rilevato, esse sono state ampliamente riscontrate nelle fondazioni monastiche longobarde e carolingie[39] alle quali i dogi di certo guardavano con attenzione e interesse[40]. Diversi erano tuttavia i ruoli assegnati alle due comunità, in funzione di quello che potrebbe apparire come un articolato e quanto mai precoce progetto politico: Sant'Ilario fu luogo di incontro tra comunità di terraferma e laguna, e principalmente avamposto politico ed economico, San Zaccaria fu luogo di coesione e affermazione sociale, in particolare di rafforzamento delle relazioni tra famiglie.

3. *Le ragioni di un successo*

Note sono le problematiche dei monasteri privati femminili, in particolare se fondati da famiglie non appartenenti alle stirpi regie. Non di rado decisiva

[34] Sulle vicende architettoniche dell'area in cui sorge San Zaccaria e sull'influenza del cenobio si veda Agazzi, «Territorio Sancti Zacharie», pp. 37-52.
[35] Sui tribuni si veda Castagnetti, *Famiglie e affermazione*, pp. 614-617.
[36] Sul potere sociale e politico dei monasteri femminili nel periodo altomedievale si vedano Bettelli Bergamaschi, *Monachesimo femminile*; La Rocca, *Monachesimo femminile*.
[37] Sono ritenute monache: Maria e Stefania figlie di Gatulo, Romana e Giovanna figlie di Betegano, Agata figlia del doge Maurizio. Non sono citate con un appellativo religioso: Cesaria figlia di Orseceno Satarico, Suria figlia del doge Maurizio, Lobana di Torcello: *SS. Ilario e Benedetto*, doc. 2.
[38] Cfr. Cracco, *I testi agiografici*, p. 924.
[39] Sergi, *L'aristocrazia*, pp. 4-10.
[40] Ortenberg West-Harling, *«Venecie due sunt»*.

a determinare una rapida scomparsa di queste comunità fu una concomitanza di circostanze, tra le quali Giulia Barone individua l'estinzione della famiglia, l'assenza di candidature adatte a occupare la carica abbaziale, un impoverimento della casata, l'esiguità dei beni destinati al monastero[41]. Nel ducato a questi fattori di rischio si possono aggiungere altri elementi di natura sia politica – la fluidità delle relazioni politiche e sociali e il continuo scontro tra famiglie dirigenti – sia istituzionale in particolare l'eleggibilità della carica ducale che non assicurava un duraturo sostegno a quei monasteri legati alla famiglia di "turno". Non si devono inoltre sottovalutare le questioni economiche e geografiche legate alla limitata estensione del territorio e alla mutevole morfologia dell'area lagunare.

Con l'uscita dalla scena politica dei Particiaco – nell'836 fu deposto Giovanni, succeduto al fratello Giustiniano nella carica dogale[42] – il pericolo di una fatale decadenza del cenobio di San Zaccaria si fece concreto. Anzi, non si può affatto escludere che negli anni seguenti alla morte di Giovanni, la comunità conoscesse un periodo difficile, visto che il secondo riferimento documentario al monastero risale a circa quarant'anni dopo il testamento di Giustiniano. Per le monache fu un momento cruciale, durante il quale le sorti future non sembrarono affatto certe.

L'incapacità di San Zaccaria (e parimenti di Sant'Ilario) «di diventare elemento costituente di una signoria politica su base dinastica»[43], così come l'instabilità del potere centrale e forse l'incertezza sul definitivo trasferimento del centro politico a Rialto – va ricordato il tentativo di ritorno di Obelerio e la distruzione dell'isola di Malamocco i cui abitanti si erano schierati con lui[44] – probabilmente influirono nel mettere in secondo piano le monache a favore di altre comunità. Soprattutto il cenobio di San Michele di Brondolo – ubicato a sud di Chioggia – fu investito di funzioni di rappresentanza e sostegno del potere dogale, ruoli in precedenza rivestiti da San Zaccaria e Sant'Ilario. Nonostante Marco Pozza abbia riconosciuto nell'intitolazione a san Michele una probabile origine longobarda e nella donazione al cenobio del duca Sergio, di poco precedente all'800, una continuità di tale legame, almeno dall'anno 727 la comunità di Brondolo sembrò coinvolta nelle vicende religiose del ducato, come dimostrerebbe l'elezione del suo abate Antonio a patriarca di Grado[45]. Anzi questo doppio legame con la terraferma, venuto meno il pericolo longobardo, rese San Michele un luogo sacro ideale per affermare l'egemonia e l'indipendenza della carica dogale. In tal senso andrebbe interpretato l'incontro – avvenuto nell'856 presso il monastero – tra Ludovico II e il doge Pietro

[41] Da questa affermazione sono esclusi i monasteri fondati da re e imperatori; Barone, *Società e religiosità femminile*, p. 63.
[42] Giovanni Diacono, *Istoria Veneticorum*, pp. 118-121.
[43] Rando, *Una chiesa di frontiera*, p. 60.
[44] Giovanni Diacono, *Istoria Veneticorum*, pp. 120-121.
[45] Pozza, *Per una storia*, pp. 19-20. L'episodio dell'elezione dell'abate a patriarca di Grado è narrato nella cronaca altinate: *Cronache,* p. 217.

Tradonico, accompagnato dal figlio Giovanni, durante il quale furono probabilmente rinsaldati quei patti tra regno italico e dogado già sanciti dal *pactum Lotharii* nell'840. Significativa fu in tale occasione anche la richiesta fatta dal duca all'imperatore di tenere a battesimo un suo figlio «ad dilectionis seu pacis vinculum», legando a doppio filo l'accordo politico e il vincolo spirituale[46].

Qualche anno dopo, nel concedere al monastero di Santo Stefano di Altino un'ampia esenzione dal vescovo diocesano, il doge Orso I Particiaco (864-881) aspirava a promuovere l'indipendenza del cenobio dall'ordinario[47], garantendo sia una maggiore aderenza alla regola, sia parallelamente una più stretta vigilanza delle cariche ecclesiastiche. Non a caso intorno all'876, il doge favorì la controversa elezione a vescovo di Torcello di Domenico, abate di Santo Stefano di Altino e precedentemente monaco di Sant'Ilario[48]. In un'epoca in cui i fragili equilibri tra le forze mediterranee e continentali aprivano spiragli di autonomia[49], i dogi cercarono l'appoggio e la strumentalizzazione dei grandi monasteri maschili – come ricordato posti a controllo dei confini lagunari e mediatori dei rapporti con la terraferma – con l'obiettivo di rafforzare la loro autorità al di fuori della laguna.

In questo periodo San Zaccaria appare lontano dalle cocenti questioni politiche veneziane; addirittura quando Giovanna, figlia del doge Orso I Particiaco, divenuta badessa di San Zaccaria, si adoperò per restaurare il cenobio, quest'ultimo appariva «iam pęne consumptum vetustate»[50]. Eppure, dalla fine del IX secolo e per tutto il successivo, il monastero divenne il più importante istituto religioso della laguna, simbolo non solo della carica dogale, alla quale le donne si legarono strettamente, ma della città tutta. Quali elementi e quali circostanze giocarono a favore delle monache? O meglio cosa rese San Zaccaria l'unica scelta possibile per il doge? Il paragone con la fondazione del monastero femminile di San Lorenzo potrebbe aiutare a cogliere alcune dinamiche di tale processo.

Le origini di San Lorenzo si possono far risalire al testamento del vescovo di Olivolo Orso (databile all'853), il quale lasciava alla sorella Romana, definita *ancilla Dei*, libera facoltà di fondare una comunità religiosa nei pressi di una chiesa appartenuta a loro padre, situata a pochi passi dal palazzo ducale ma lontana dalla sede vescovile[51]. Da questi pochi ma significativi elementi è evidente che, pur inserendosi nelle ultime volontà di un'importante autorità

[46] Ortalli, *Il ducato e la "civitas Rivoalti"*, p. 746; Giovanni Diacono, *Istoria Veneticorum*, pp. 128-129.
[47] Tale esenzione è ricordata nella conferma del doge Pietro Tribuno datata febbraio 900: Lazzarini, *Un privilegio del doge*; Rando, *Una chiesa di frontiera*, pp. 94-95; Pozza, *Per una storia*, p. 24.
[48] Rando, *Una chiesa di frontiera*, pp. 49-54; Cessi, *La crisi ecclesiastica*, pp. 89-98.
[49] Ortalli, *Il ducato e la "civitas Rivoalti"*, pp. 742-745.
[50] «Quasi consunto dal tempo»: Giovanni Diacono, *Istoria Veneticorum*, pp. 142-143.
[51] *San Lorenzo*, doc. 1. Marco Pozza ha posto qualche dubbio sulla falsità del documento: Pozza, *Il testamento del vescovo*, pp. 49-59. Sul monastero si vedano Carraro, *Società e religione* e la bibliografia relativa; Pozza, *Per una storia*, p. 29; Mazzucco, *Monasteri benedettini*, pp. 40-43.

religiosa, la nascita di San Lorenzo si realizzava nell'ambito della famiglia del fondatore. Come per San Zaccaria si è infatti parlato di monastero privato[52].

Una prima differenza tra i due cenobi riguarda i motivi alla base della loro fondazione in rapporto alle diverse cariche rivestite da Orso e Giustiniano. Si è già detto che quest'ultimo, in quanto doge, mirava a promuovere l'ereditarietà della carica; di certo diversa doveva essere la posizione del vescovo, la cui elezione, come ovvio, non sarebbe mai potuta avvenire con tale modalità. Dal testamento di Orso si possono intuire almeno due ragioni che lo spinsero a fondare San Lorenzo: la prima, incentrata nella donazione di ampie proprietà, rientrava in quelle azioni volte a mantenere unito il patrimonio familiare che alla morte di un vescovo, presumibilmente privo di eredi, si sarebbe inevitabilmente disperso; la seconda rispondeva a motivazioni più personali, legate alla redenzione eterna. Nell'atto era più volte specificato che le preghiere e i canti della comunità sarebbero servite «pro delictarum animarum parentorum nostrorum et mea»[53] e «in lucrum animarum nostrarum»[54]. Orso infine non intendeva legare le sorti del monastero alla carica episcopale, ribadendo in più occasioni l'unico vincolo con la famiglia e disponendo che tutte le decisioni sulla gestione del cenobio venissero prese dalla «sola Romana». Un intervento dell'ordinario era previsto solo nell'ipotesi, ritenuta peraltro improbabile, che la sorella non desiderasse servire Dio. Di fatto, in questo modo il prelato minava le basi di un futuro legame tra i suoi successori e la comunità e di una protezione "particolare" da parte dell'autorità ecclesiastica.

Molti privilegi elargiti dal vescovo al cenobio furono comunque simili a quelli concessi dal doge; solo alcuni si distinsero, agendo però proprio su quei legami politici e sociali che caratterizzarono le strade percorse dai due monasteri. Come già accennato, diversa fu la disposizione relativa alla *potestas dominandi*, affidata dal vescovo esclusivamente alla sorella Romana cosicché nessun uomo «nec maior nec minor» la potesse contraddire e lasciando alla donna la possibilità di donare il monastero a chiunque volesse. Di difficile comprensione appare invece la disposizione relativa alla *defensio* dei beni. Il passo sembrerebbe far pensare che essa fosse riservata alla tutela dei Veneziani esclusivamente sulle proprietà lagunari, ma non su quelle (a noi sconosciute) situate al di fuori del ducato[55]. Ma se tale interpretazione fosse corretta, sorgerebbe il problema di capire chi avrebbero potuto essere quei

[52] Rando, *Una chiesa di frontiera*, p. 59.
[53] Il documento è giunto in copia semplice di copia (redatta probabilmente all'inizio del secolo XI) e presenta alcune inesattezze, in parte intenzionalmente inserite dal copista per avvalorare la dipendenza della chiesa di San Severo dalle monache, in parte frutto di errori di copiatura (Carraro, *Società e religione*, pp. 49-50). A questa ultima tipologia si può attribuire l'evidente scorrettezza della frase; è possibile infatti che il copista abbia dimenticato di trascrivere una o più parole rette dalla preposizione *pro*, facendo seguire i due genitivi, oppure abbia svolto gli stessi in modo impreciso.
[54] *San Lorenzo*, doc. 1.
[55] «Volo et testificor ut hec omnia ad se pertinentem sicut dixi et prefatus sum ut sit in privilegio et vera libertate in patria Veneciaę et nunquam extra patria sub defensione Veneciarum persistere debeant perpetuis temporibus»: *San Lorenzo*, doc. 1.

"Veneziani", e perché il vescovo, pur fondando intenzionalmente un monastero privato, riservasse l'importante compito di difesa a un indefinito popolo. Di certo questa situazione non favorì San Lorenzo che rimase privo di una forte autorità capace di proteggerlo e di garantirne lo sviluppo: di fatto, per tutto il periodo altomedievale, la sua capacità d'azione si espresse nell'ambito strettamente lagunare, se non addirittura della contrada in cui era ubicato[56].

In realtà ambiguo era stato anche l'atteggiamento del doge verso San Zaccaria: nell'assicurare da un lato la *tuicio* e la *defensio* sul monastero, ma nel disporre dall'altro lato la libera elezione della badessa e parallelamente nel vietare alla moglie e alla nuora qualsiasi possibilità di «exercere potestatem vel dominare»[57], Giustiniano rendeva le monache indipendenti dal controllo familiare, ma comunque protette dalla casata dogale. Tale modalità di relazione, a partire dalla redazione del testamento, non si fossilizzava sulla famiglia ma si apriva all'autorità pubblica, spianando la strada a uno stretto rapporto dapprima con una carica politica poi con l'intera città. È probabile invece che le relazioni vincolanti di San Lorenzo con la famiglia fondatrice e l'assenza di una solida autorità incaricata a difenderne i diritti avessero di fatto bloccato la capacità di interrelazione delle monache con quei soggetti politici o quelle famiglie che avrebbero potuto favorirne la crescita. San Lorenzo infatti non rappresentò mai un'alternativa a San Zaccaria, neppure nei momenti di difficoltà.

Viceversa le monache di San Zaccaria furono abili a sfruttare alla prima occasione gli spazi di libertà, ma anche di dipendenza lasciati dal doge. E l'occasione si presentò nel 864 quando il doge Pietro Tradonico, recatosi a pregare nel monastero, all'uscita dalla chiesa fu tragicamente ucciso. Le monache allora ebbero la cura di seppellirne il corpo *studiose* (con amore) nell'atrio antistante l'edificio, luogo di facile accesso a tutti i fedeli, prodigandosi per conservarne la memoria[58]. Nonostante in questo caso fossero aiutate dal favore della sorte, esse intuirono immediatamente i vantaggi di custodire la memoria della maggiore autorità veneziana tra le proprie mura; vantaggi in termini sia simbolici, visto il grande prestigio che questo compito comportava[59], sia straordinariamente concreti poiché da questo momento in poi il monastero si legò non tanto a una famiglia, ma alla carica pubblica.

L'elezione a badessa di Giovanna, figlia di Orso I Particiaco, doge nominato subito dopo la morte di Pietro, il già ricordato restauro del monastero *a fundamentis* da parte della stessa Giovanna – episodio significativamente narrato dal diacono Giovanni – e soprattutto la scelta di San Zaccaria come luogo di sepoltura anche del doge Orso, strinsero ulteriormente il legame

[56] Carraro, *La laguna delle donne*, p. 33.
[57] *SS. Ilario e Benedetto*, doc. 2; Rando, *Una chiesa di frontiera*, p. 58.
[58] Giovanni Diacono, *Istoria Veneciarum*, pp. 130-131. Sull'episodio si vedano Carraro, *Il monastero di San Zaccaria*, pp. 15-16; Ortalli, *Il ducato e la "civitas Rivoalti"*, p. 753.
[59] Sul valore della memoria liturgica si veda Cariboni, *La via migliore*.

stabilito dalle monache[60]. Per tutto l'alto medioevo San Zaccaria fu un luogo di ricordo e commemorazione della carica dogale e delle rispettive famiglie, come dimostrano gli otto dogi appartenenti a otto differenti casate che, con i propri familiari, lo scelsero per la loro sepoltura[61]. Soprattutto, tale funzione significò per le religiose sottolineare il valore "sovrafamiliare" della comunità, valore che è ancora più evidente dal confronto con gli altri monasteri presenti in laguna. Nessun doge fu infatti tumulato in quelli femminili, mentre i cenobi maschili ospitarono le spoglie di singoli dogi o singole famiglie legate da "peculiari" motivi alla comunità. Limitandosi a qualche esempio: Orso II Particiaco si fece monaco e fu sepolto a San Felice di Ammiana[62], Domenico Contarini fu il fondatore di San Nicolò del Lido e lì decise di finire i suoi ultimi giorni[63]. È chiaro che nessun altro monastero lagunare riuscì a convogliare lo stesso unanime consenso. Esistevano d'altra parte vantaggi reciproci; non solo le monache seppero cogliere e rafforzare un ruolo vitale per la loro sopravvivenza, ma anche i dogi compresero ben presto l'utilità di avere, a pochi passi dal palazzo ducale, un monastero custode, con le preghiere, di una memoria del potere.

Nonostante le fragilità insite nella fondazione femminile di San Zaccaria, tra le quali le difficoltà seguite alla decadenza della famiglia dei Particiaco e le mutate questioni politiche all'indomani della fine del regno longobardo, San Zaccaria riuscì sfruttare gli spazi d'azione e di dipendenza lasciati aperti dalle concessioni fatte dal doge fin dalla sua origine, puntando a rafforzare una rete relazioni basata sugli aspetti liturgici e della memoria. Preservare e celebrare la memoria del cuore politico dello stato rappresentò infatti un valido espediente sul quale le monache fecero perno per attrarre gli interessi delle famiglie al vertice e per garantirsi un ruolo politico e sociale nella vita del ducato.

4. *Il destino di un monastero*

Fu tuttavia necessaria una concomitanza di eventi perché San Zaccaria si affermasse come simbolo indiscusso dentro e fuori il ducato. Certo essere un monastero femminile custode della memoria dogale fu fondamentale, avere tra le proprie monache le figlie delle famiglie del ceto dirigente fu determinante, ma non bastano questi elementi da soli a spiegarne il successo; un fatto, esterno alle vicende del dogado, potrebbe essere stato altrettanto decisivo.

Alla fine del IX secolo le incursioni ungare arrivarono ai margini delle lagune portando distruzioni e paura. L'*Istoria Veneticorum* ne descrive vividamente gli effetti: Cittanova, Equilo, Chioggia persino Cavarzere vennero

[60] Giovanni Diacono, *Istoria Veneticorum*, pp. 142-145.
[61] Fees, *Le monache*, p. 7 nota 8; Carraro, *Il monastero di San Zaccaria*, pp. 14-15.
[62] Giovanni Diacono, *Istoria Veneticorum*, pp. 150-151.
[63] Mazzucco, *Monasteri benedettini*, p. 52.

incendiate e i litorali furono devastati[64]. A peggiorare la situazione si è addirittura ipotizzata la presenza di alcune guarnigioni stanziate a nord della laguna, presso Campalto, in una zona indicata nei documenti: "campi ungareschi"[65]. Nonostante in questo caso, come in altri relativi alle invasioni, si debba usare grandissima cautela[66], le conseguenze furono evidenti. Il diacono Giovanni narra la costruzione della cinta muraria a Rialto e il posizionamento della catena di ferro allo scopo di impedire il passaggio delle navi nel Canal Grande[67]. Entrambi si possono interpretare come segnali del clima di insicurezza e del timore suscitato, come pure della necessità di difendere da una pericolosa minaccia un'area ormai strategica per il funzionamento politico ed economico della laguna.

Soprattutto, il passaggio degli ungari danneggiò più o meno gravemente i monasteri ubicati nella gronda lagunare, alcuni dei quali furono incapaci di riprendersi se non a distanza di molti anni. Così accadde per esempio al cenobio di San Giorgio in Pineto ricostruito solo nel 1045 su richiesta di un monaco, Pietro Caroso[68]. Parzialmente distrutta fu invece l'abbazia di Santo Stefano d'Altino, i cui monaci, rifugiatisi nelle isole più interne di Ammiana, fondarono un nuovo monastero intitolato ai Santi Felice e Fortunato[69]. È possibile che pure le comunità di San Michele di Brondolo e di Sant'Ilario subissero danni identificabili non tanto nelle distruzioni dei relativi edifici, quanto piuttosto nel continuo clima di insicurezza già menzionato[70]. Un indizio della difficile situazione si può forse cogliere in negativo nella scarsità documentaria prodotta dai due monasteri in questi anni.

Parallelamente si nota in questo periodo una minore incisività del ruolo politico svolto dagli abati: presenti nell'assemblea del 900[71] nella quale si decidevano le esenzioni del monastero di Santo Stefano, non sono nominati nella successiva documentazione pubblica, esclusi da essa con un anticipo di circa un secolo rispetto ad altre autorità religiose come i vescovi[72]. In aggiunta a tale scomparsa, anche l'elezione di monaci e abati alla carica di patriarca o vescovo delle diocesi lagunari[73] – sino a quel momento abbastanza frequente e spesso promossa dagli stessi dogi – divenne sempre più rara.

[64] Giovanni Diacono, *Istoria Veneticorum*, pp. 148-150.
[65] Alcune riserve a questa ipotesi sono proposte da Settia, *Castelli e villaggi*, pp. 76-77, 135.
[66] Sulle incursioni ungare e sul loro impatto sulle strutture religiose si vedano: *Monasteri in alta Italia*; Settia, *I monasteri italiani*, pp. 79-95 in particolare pp. 82-84; Fasoli, *Le incursioni ungare*, pp. 96-99.
[67] Giovanni Diacono, *Istoria Veneticorum*, pp. 150-151; Ortalli, *Il problema storico delle origini*, pp. 85-86; Settia, *Castelli e villaggi*, pp. 125-127.
[68] Spinelli, *Insediamenti monastici*, p. 155.
[69] Pozza, *Per una storia*, pp. 23-25; Mazzucco, *Monasteri benedettini*, pp. 44-45.
[70] Situazioni analoghe sono descritte in Settia, *L'alto medioevo*, pp. 23-55.
[71] Lazzarini, *Un privilegio del doge*, p. 147.
[72] Sull'assemblea veneziana si veda Gasparri, *Venezia tra l'Italia bizantina*.
[73] Si sono già ricordate le elezioni di Antonino, abate di San Michele di Brondolo, a patriarca di Grado, di Giovanni, abate di Sant'Ilario, a patriarca di Grado e di Domenico, abate di Santo Stefano, a vescovo di Torcello.

Ben diverse furono le ripercussioni su San Zaccaria. Forte del rapporto instaurato con la carica ducale e dell'ubicazione lontana dal pericolo, l'influenza del monastero si affermò sul piano religioso, ospitando tra le sue mura le spoglia del terzo doge consecutivo Pietro Tribuno (911), e si consolidò rapidamente sui piani politico ed economico, raccogliendo lasciti e consensi da influenti personaggi della terraferma. Risale al 914, un decennio dopo le incursioni ungare, la donazione di Ingelfredo, conte di Verona, della villa di Petriolo e della corte di Cona (entrambe situate nel padovano) con le relative pertinenze e clausole; donazione seguita nel 928 dalla conferma del lascito e dalla cessione di ulteriori proprietà da parte di Notkerio, vescovo di Verona[74]. Come già evidenziato in altri studi, questi documenti vanno letti all'intero delle relazioni intercorse tra Venezia e il *Regnum* seguite al *Pactum Lotharii* dell'840[75], e del parallelo interesse politico e fondiario dei veneziani verso la terraferma[76]; tuttavia essi rappresentano, a mio avviso, anche la prima conferma di un'associazione diretta tra città e monastero.

È a partire dalla donazione di Ingelfredo che si indicò San Zaccaria come costruito «in finibus Venetiarum non longe a palatio de Rivoalto»: da questo momento in poi la precisazione sulla vicinanza tra il cenobio e l'edificio ducale rimarrà a lungo prerogativa esclusiva delle monache. Con alcune variazioni, San Zaccaria fu identificato nei documenti come ubicato «non multum longe a palatio de Rivoalto, in civitate Veneciarum»[77], «in finibus Venetiarum constructo prope palatium»[78], «sito in Rivoalto prope palatium curtis»[79]. Comparando la documentazione di San Zaccaria con quella dei cenobi maschili (solo con essi è possibile il raffronto), emerge che, nel medesimo periodo, questi ultimi furono quasi sempre individuati attraverso elementi toponomastici del territorio; per esempio, «in loco qui dicitur Brundolo»[80] sorgeva San Michele di Brondolo, «de partibus Venecie et finibus Rivoaltensibus iuxta fluvium

[74] I due documenti sono editi in Corner, *Ecclesiae Venetae*, 13, pp. 363-365. Fainelli, Codice diplomatico veronese, docc. 126, 203. Una recente edizione, a cura di Annamaria Pazienza, si può trovare nel sito del progetto SAAME, *Documenti veneziani*, nn. 8,9, al link "Documenti veneziani" numeri 8 e 9: < http://saame.it/fonte/documenti-veneziani/ >.
[75] Tasini, *Monselice e il monastero*, p. 189; Collodo, *Ricerche sugli assetti territoriali*, pp. 10-19.
[76] Ortenberg West-Harling, *«Venecie due sunt»*, p. 250; Bortolami, *L'agricoltura*, pp. 470-471; Hagemann, *Contributi per la storia*.
[77] Il documento, relativo alla lite tra i monaci di Santa Giustina di Padova e le monache di San Zaccaria per le proprietà di Monselice, è datato 995; Cessi, *Documenti*, doc. 72, un'edizione più recente a cura di Chiara Provesi si trova nel sito del progetto SAAME, *Placiti veneti*, n. 12: < http://saame.it/fonte/placiti-veneti/ >. La stessa definizione si trova in un documento datato maggio 1013, relativo alle proprietà di Monselice: ASVE, *CDL*, doc. 17.
[78] Si tratta del privilegio di Ottone III datato 997: *Ottonis II et Ottonis III. Diplomata*, pp. 691-692, doc. 272.
[79] Il documento, relativo alla lite con il cenobio di Santa Giustina, è datato 18 gennaio 1017: ASVE, *CDL*, doc. 27.
[80] Per esempio in un documento datato 988: *San Giorgio Maggiore*, doc. 2.

Une»[81] indicava l'area di Sant'Ilario, «in Laguna»[82] di San Giorgio Maggiore. Solo quest'ultimo venne descritto come situato «iuxta curtis palacii» in due documenti rogati a Chioggia dal medesimo notaio, rispettivamente nel 1088 e nel 1105[83], dunque ben 180 anni dopo il lascito di Ingelfredo a San Zaccaria. Dal raffronto è possibile affermare che nel secolo X e per parte dell'XI le monache di San Zaccaria fossero identificate come la comunità religiosa più vicina fisicamente e simbolicamente al centro del potere pubblico veneziano, ormai riconosciuto nel palazzo del doge. Inoltre la relazione tra religiose e città fu evidente soprattutto a chi non era veneziano, visto che la maggior parte dei documenti in questione venne redatta al di fuori della laguna.

Tornando alla data topica del documento del vescovo di Verona, essa richiama l'attenzione su un altro interessante elemento relativo al peculiare ruolo assunto dalle monache nei processi di formazione della prassi di gestione politica locale. Nell'atto si specifica che il monastero era sito «in Venetias ubi multas res a bonis hominibus delegate sunt»[84]. L'espressione è però di difficile interpretazione, non essendo chiaro se *ubi* sia riferito al monastero o alle "Venezie"; né aiutano in tal senso gli altri cinque documenti non veneziani – tre di ambito veronese[85], due di ambito padovano (due donazioni)[86] – che riportano la stessa data topica. Nel primo caso ci si potrebbe chiedere chi fossero i *boni homines* e con quale autorità attribuissero indeterminati compiti di gestione del monastero. La frammentarietà della documentazione tuttavia non permette di avanzare ulteriori risposte in questa direzione. La seconda ipotesi offrirebbe invece un interessante punto di vista esterno delle vicende politiche locali. L'espressione potrebbe infatti sottolineare la pacifica coesione dei *boni homines*, concordi nell'affidare le *multas res* nell'area lagunare; eppure è ben nota, tra IX e X secolo, l'alta conflittualità tra gruppi dirigenti veneziani, poco solidali e pronti a sfruttare con alleanze e divisioni le occasioni fornite dall'instabile scenario politico di terraferma[87], soprattutto attraverso

[81] Per esempio nei privilegi di Ottone II, datato 2 gennaio 981, ed Enrico II, datato 15 luglio 1008: *SS. Ilario e Benedetto*, docc. 5, 6.
[82] *San Giorgio Maggiore*, doc. 57 (datato 1084). Nel 1089 il monastero era definito come sito «in partibus Veneçie in loco qui dicitur Laguena»: *San Giorgio Maggiore*, doc. 68.
[83] *Ibidem*, docc. 65 e 91 notaio prete Alberto Ianuario.
[84] SAAME, *Documenti veneziani*, n. 9.
[85] Si tratta delle rinunce da parte dei nipoti del marchese Milone ad ogni diritto sui beni di Ronco. Nel testamento, datato 955, il marchese lasciava le sue proprietà veronesi al fratello e ai suoi discendenti e alla morte di essi al monastero di San Zaccaria, impegnando inoltre il fratello a pagare alle monache 100 moggia di grano e di vino dalle proprietà del castello di Ronco e disponendo della proprietà come garanzia del pagamento; Castagnetti, *Le due famiglie comitali*, pp. 44- 51. SAAME, *Documenti veneziani*, n. 16. L'ultimo documento riguarda la promessa alle monache di rispettare le volontà espresse dal marchese nel testamento da parte di Uberto da Ronco subentrato nella proprietà: rispettivamente ASVE, *CDL*, doc. 131 (8 aprile 1055); ASVE, *CRS*, San Zaccaria, b. 28 pergamene, n. 7, 1083 settembre 21; b. 40 pergamene, n. 2, 1083 settembre 18.
[86] La donazione di prete Giovanni da Monselice risale al 31 gennaio 1050: ASVE, *CDL*, doc. 111; la seconda donazione elargita da Giovanni da Giusta e Vivalda sua moglie è datata 17 agosto 1078: ASVE, *CDL*, doc. 212.
[87] Ortalli, *Il ducato*, p. 763.

la creazione di ampie zone di influenza ai margini della laguna[88]. L'insolita notazione sul governo dei ceti dirigenti si trova esclusivamente in donazioni al cenobio di San Zaccaria. È questo un passaggio interessante sul quale mi sono già soffermata altrove[89] ma che si può sintetizzare nell'individuazione di San Zaccaria quale rappresentante religioso non solo della carica ducale, ma anche quale garante dell'apparente accordo tra famiglie dirigenti, o almeno di come esse dovevano sembrare al di fuori del ducato.

Ci si può infine chiedere quanto i *boni homines* fossero coinvolti nel governo del monastero. Tuttavia, come già ribadito, sul "fronte" interno, l'assenza di indizi documentari, quali per esempio liste coeve di monache che informino sulla composizione della comunità o documentazione economica attestante le relazioni con la popolazione locale, impedisce di cogliere appieno un tangibile rapporto tra città e monastero: le uniche piste possibili rimangono allora l'evoluzione del rapporto con il doge e il confronto con gli altri cenobi.

5. *Conflitti e intese: San Zaccaria all'apice del potere?*

Numerosi indizi sembrerebbero far ipotizzare che le capacità del monastero di raccogliere consensi politici, religiosi ed economici si esprimessero nella loro massima intensità nella seconda metà del X secolo, all'epoca delle famiglie Candiano e Orseolo. Determinante nel situare San Zaccaria al centro della scena fu senza dubbio il controllo serrato delle cariche religiose praticato da Pietro IV Candiano[90], il quale impose il figlio Vitale nella carica di patriarca di Grado[91] e quella di badessa di San Zaccaria alla prima moglie Giovanna[92].

Dopo aver trascorso un periodo in esilio – conseguenza di una rivolta contro il padre – durante il quale strinse importanti rapporti con i gruppi dirigenti della terraferma, Pietro Candiano fu eletto doge, con il consenso del popolo, dei vescovi e degli abati[93]. L'esperienza a fianco di alcuni importanti esponenti della politica dell'epoca, dal marchese Uberto, figlio illegittimo di re Ugo, a Guido figlio di Berengario II, aveva segnato le modalità di governo di Pietro a partire dalla spregiudicata politica matrimoniale[94] e dalla strumentalizzazione di cariche e istituti ecclesiastici[95]. In particolare il nuovo doge

[88] Rapetti, *Il doge e i suoi monaci*, pp. 4-5.
[89] Carraro, *Il monastero di San Zaccaria*, pp. 19-20.
[90] Sulla controversa figura di questo doge si vedano Bertolini, *Pietro Candiano*; Ortalli, *Il ducato e la "civitas Rivoalti"*, pp. 763-766; Cracco, *I testi agiografici,* pp. 930-931; Berto, *Pietro IV Candiano*, pp. 163-168.
[91] Sulla politica ecclesiastica di Vitale si veda Rando, *Una chiesa di frontiera*, pp. 74-75.
[92] Giovanni Diacono, *Istoria Veneticorum*, pp. 164-165.
[93] *Ibidem*, pp. 160-161.
[94] In seconde nozze Pietro Candiano sposava Waldrada, figlia di Uberto, marchese di Toscana, e di Willa, cugina dell'imperatrice Adelaide.
[95] Ortenberg West-Harling, *«Venecie due sunt»*, pp. 243, 251-252, Provesi, *Le due mogli*, pp. 5-7.

tentava di riallacciare i rapporti con Ottone I – raffreddatisi in seguito all'adesione di Pietro, allora esule da Venezia, alla spedizione contro il marchese di Spoleto e Camerino[96] – sfruttando le relazioni della famiglia della ex-moglie, divenuta badessa del potente monastero[97], e della nuova consorte imparentata con l'imperatrice Adelaide. Anzitutto, in perfetta sintonia con gli interessi del padre, Vitale – ritenuto non a caso dagli studiosi «fine diplomatico e in confidenza con la corte imperiale»[98] – sostenne il rilancio del patriarcato di Grado, contro le pretese del patriarca di Aquileia, anche grazie al forte supporto di Ottone I dal quale ottenne per di più un notevole riconoscimento. Nel 963, toccava a San Zaccaria assicurarsi un importante diploma imperiale. Su richiesta della stessa badessa e di Giovanni prete e monaco, definito nel documento *noster fidelis*, l'imperatore garantiva non solo la protezione sulle proprietà di terraferma, ma anche la *defensio* di tutte le monache («ante omnia autem abatissa eiusdem monasterii eiusque successores et omnes monachas ibidem Deo servientes sub nostre defensionis quiete perenni permaneant»)[99].

Su Giovanna e sul suo ruolo in quanto badessa nelle vicende politiche del dogado si è soffermata recentemente Chiara Provesi. Se la studiosa dimostra in modo efficace l'origine non veneziana e l'appartenenza della donna a una potente famiglia di terraferma, nonché la sua capacità di gestire la difficile situazione di moglie ripudiata, forse necessita una maggiore riflessione l'intrigante ipotesi di una sua possibile "congiura" contro il marito, conclusasi con la morte tragica di Pietro proprio per mano del gruppo affine a Giovanna[100]. Pietro, infatti, nel monacare la donna a San Zaccaria, doveva essere ben consapevole del peso sociale e politico[101] del cenobio e della possibile rete di alleanze intrecciabile all'interno della comunità femminile, quindi anche degli eventuali pericoli nei quali egli stesso poteva incorrere: la scelta di San Zaccaria gli doveva all'opposto apparire strategica ovvero capace di arginare possibili vendette. Indipendentemente dall'alleanza o dalla rottura tra il doge e la moglie, dalla vicenda emergono chiaramente alcuni elementi chiave delle dinamiche instauratesi tra monastero, doge, politica e società veneziana. Di certo sono evidenti il prestigio del cenobio e l'ampia possibilità di manovra della sua badessa all'interno delle vicende politiche lagunari, ma anche l'influenza che il doge poteva esercitare sulla comunità.

Va inoltre sottolineato che il diploma concesso da Ottone I fu il primo di una lunga serie, facendo San Zaccaria in assoluto il monastero veneziano più beneficiato dagli imperatori[102]. Così infatti appare dal confronto con gli

[96] Giovanni Diacono, *Istoria Veneticorum*, pp. 160-161; Provesi, *Le due mogli*, pp. 9-13.
[97] Sulla vicenda del ripudio di Giovanna e il matrimonio con Waldrata, figlia di Uberto marchese di Toscana, si veda Provesi, *Le due mogli*.
[98] Rando, *Una chiesa di frontiera*, pp. 73-75, la citazione è a p. 74.
[99] *Ottonis I. Diplomata*, pp. 367-368, doc. 258.
[100] Provesi, *Le due mogli*, pp. 15-16, 22-24.
[101] Si veda quanto scrive Rapetti, *La formazione di un'aristocrazia*.
[102] Sette imperatori emanarono nove diplomi: Carraro, *La laguna delle donne*, pp. 28 e 38; Fees, *Le monache di San Zaccaria*, p. 7.

altri cenobi femminili che, fino alla fine del XII secolo, non ricevettero mai alcuna protezione imperiale – d'altra parte le proprietà di San Lorenzo e di San Giovanni Evangelista erano ubicate esclusivamente all'interno del ducato[103] – ma anche con le comunità maschili, proprietarie di ampi patrimoni in terraferma. Solo Sant'Ilario sembrò godere di altrettanto favore, nonostante pesino sulla sua documentazione sospetti di falsificazioni e di interpolazioni realizzate per sostenere i diritti del cenobio nell'annosa lite contro il vescovo di Treviso[104]. Inoltre la differenza tra San Zaccaria e gli altri cenobi lagunari non fu solo quantitativa bensì anche qualitativa: la succitata clausola di protezione delle religiose, reiterata anche da altri imperatori, non fu mai concessa né ai monaci di Sant'Ilario, né a quelli di altre comunità lagunari[105].

Riflettendo ulteriormente in termini di paragone, emerge che Sant'Ilario fu il luogo di sepoltura di Pietro IV Candiano e del figlio, trucidati entrambi in una rivolta, e di Vitale Candiano, doge eletto dopo la fuga di Pietro I Orseolo verso l'esperienza religiosa di Cuxà, nei Pirenei[106]. È possibile che, in questo arco temporale, il binomio San Zaccaria-Sant'Ilario, già osservato all'epoca dei Particiaco, trovasse nuova linfa. Di certo la comunità maschile continuava a svolgere l'importante funzione di punto di riferimento lagunare in terraferma[107], come evidenzia la scelta del doge Pietro I Orseolo di allontanarsi da Venezia seguendo la strada limitrofa al cenobio[108]. Tuttavia la scarsità documentaria, sopra accennata, impedisce maggiori conferme; similmente per le altre comunità lagunari le informazioni sono troppo fragili per formulare ulteriori ipotesi[109].

Con la morte violenta del Candiano e la fuga dell'Orseolo, sospettato dai suoi contemporanei di essere l'artefice del feroce atto, si aprì un difficile periodo di disordini, culminato con la cruenta faida tra le nobili famiglie Coloprini e Morosini[110]. In questa occasione, San Zaccaria sembrò assumere una funzione pacificatrice, quasi *super partes*, nelle vicende cittadine. Dal racconto del diacono Giovanni si apprende che entro le mura claustrali vennero accolti, senza distinzioni, i corpi ormai esanimi dei componenti delle due famiglie rivali[111]. Coerentemente al ruolo di custode della memoria, finora svolto a beneficio del solo doge, le monache si proponevano ora quali depositarie della

[103] L'espansione in terraferma dei due monasteri avvenne a partire dalla seconda metà del XII secolo: *San Giovanni Evangelista. Prefazione*, pp. IX-XII; Carraro, *Società e religione*, pp. 123-167.
[104] Sopracasa, *Sui falsi del monastero*, pp. 129-142.
[105] La medesima clausola era invece consueta in monasteri di fondazione imperiale quali per esempio Quedlimburg o Fulda. *Ottonis I. Diplomata*, docc. 1, 2, pp. 89-91.
[106] Ortalli, *Quando il doge*; Caby, *Faire du monde*.
[107] Rapetti, *Il doge e i suoi monaci*, p. 18.
[108] «Quin non procul a Sancti Illarii monasterio equos assendentes, iam detonsis barbis, velocissimo cursu viam carpere ceperunt»: Giovanni Diacono, *Istoria Veneticorum*, pp. 166-167.
[109] San Michele di Brondolo aveva ricevuto nel 954, all'epoca di Pietro III Candiano, un'ampia proprietà a Bagnoli dal marchese Almerico: SAAME, *Documenti veneziani*, n. 16.
[110] Ortalli, *Il ducato e la "civitas Rivoalti"*, pp. 769-770.
[111] Giovanni Diacono, *Istoria Veneticorum*, pp. 170-171; 176-177.

memoria cittadina tanto da divenire agli occhi dei veneziani un efficace luogo di unione[112].

Un altro episodio che dimostra la centralità del monastero nella vita sociale e politica del ducato accadde nel 991 quando il doge Tribuno Menio, costretto dal *popolus* a lasciare la carica dogale per farsi monaco, prese i voti proprio nel monastero di San Zaccaria[113]. Sull'episodio pesa tuttavia la palese parzialità del diacono Giovanni che non dimostra alcuna simpatia per il doge[114]. Tribuno Menio infatti, lontano dall'essere «secularis sollertia» carente[115], aveva al contrario governato per otto anni in un periodo di difficoltà, mantenendo un saldo equilibrio tra le varie parti, come ricorda anche il suo appoggio alla nascita di San Giorgio Maggiore, il cui documento fondativo fu firmato da ben 136 testimoni[116]. Solo la malattia lo aveva indebolito tanto da permettere ai suoi nemici di spodestarlo dal dogado[117]. A proposito della monacazione del doge, va osservato che, pur essendo frequente per l'aristocrazia dell'epoca vestire l'abito monastico in punto di morte al fine di beneficiare delle preghiere dei monaci, era piuttosto insolito per un uomo preferire una comunità femminile. Benché sull'episodio non siano stati sollevati dubbi, rimane da chiarire se la scelta del monastero in cui ritirarsi fosse stata presa dallo stesso doge oppure da quei *potentes* che volevano esautorarlo dal potere. In entrambe le ipotesi credo comunque che la vicinanza di San Zaccaria al palazzo ducale e la sua capacità di intrecciare relazioni con le famiglie dirigenti abbiano avuto un peso determinante. Per Tribunio Menio il monastero poteva apparire come un temporaneo rifugio in cui mantenere i contatti con i gruppi al vertice, per gli avversari del doge rappresentava forse il luogo più adatto per vigilare sue eventuali iniziative o contatti con fazioni a lui affini.

Questo ruolo nelle dinamiche politiche della città si mantenne anche durante il dogado di Pietro II Orseolo. Il doge ritornò a controllare strettamente le cariche ecclesiastiche attraverso l'elezione di un figlio a patriarca di Grado, la nomina dell'altro a vescovo di Torcello e la professione monastica di tre figlie, anche se non è noto in quale comunità[118]. Riallacciare i rapporti con i sovrani bizantini, con gli imperatori sassoni e addirittura con i principi saraceni furono gli obiettivi della politica estera perseguita dall'Orseolo[119] e in tale contesto il cenobio di San Zaccaria continuò a occupare un posto di rilievo quale rappresentante religioso del potere dogale, con modalità del tutto simili a quelle praticate durante il regno dei Candiano. Tale continuità si può ravvi-

[112] Sulla lite tra le due famiglie si è soffermata di recente Chiara Provesi. La studiosa ha evidenziato le incoerenze temporali nel racconto del diacono Giovanni e le motivazioni economiche all'origine della contesa; Provesi, *Il conflitto*.
[113] Giovanni Diacono, *Istoria Veneticorum*, pp. 176-177.
[114] *Ibidem*, p. 258, nota 63; Berto, *Il vocabolario politico*, pp. 37-38.
[115] Giovanni Diacono, *Istoria Veneticorum*, pp. 168-169.
[116] Ortalli, *Il ducato e la "civitas Rivoalti"*, pp. 769-770; Pozza, *Per una storia*, pp. 30-31.
[117] Provesi, *Il conflitto*, pp. 208-211.
[118] Giovanni Diacono, *Istoria Veneticorum*, pp. 210-211; Gasparri, *Dagli Orseolo*, p. 792.
[119] Ortalli, *Il ducato e la "civitas Rivoalti"*, pp. 774-780.

sare anche nell'invio, presso la corte imperiale, del diacono Giovanni – autore dell'*Istoria Veneticorum*, esperto uomo politico vicino alla famiglia Orseolo[120] – grazie al quale le monache ottennero dall'imperatore la conferma della protezione sui propri beni[121].

Parimenti può essere interpretata anche la visita segreta di Ottone III a Venezia, durante la quale l'imperatore, si recò nottetempo presso la chiesa di San Zaccaria aperta appositamente dalle monache. Sono note le implicazioni politiche alla base dell'incontro tra il doge e il sovrano[122]: rimane da sottolineare come anche la visita a un monastero femminile, con tutta la valenza simbolica del gesto, potesse contribuire a raggiungere uno stretto accordo. Di certo ricevere un imperatore tra le proprie mura rappresentò un'occasione di prestigio per il cenobio che non a caso fu nuovamente scelto quale luogo di sepoltura del doge e dei suoi più stretti familiari[123]. Le religiose furono inoltre beneficiate da importanti donazioni tra le quali si può ricordare quella di Rodoalda, vedova del conte Vualgerio, che nel 1006, con il consenso del figlio e del vescovo di Treviso, lasciò loro un'ampia proprietà a Zelarino, nella gronda lagunare[124]. A dimostrazione dell'iterata capacità del monastero di proporsi luogo di coesione cittadina non mancarono anche donazioni da parte di nobili veneziani, come per esempio dei figli di Vitale/Ugo Candiano[125].

Nell'epoca dei Candiano e degli Orseolo l'elemento d'equilibrio tra le varie forze in campo sembra essere proprio il monastero di San Zaccaria, capace di destreggiarsi anche dei momenti di maggiore tensione. Le monache seppero sfruttare a loro favore una funzione religiosa, ormai acquisita, e una rete parentale trasversale sia proponendosi come elemento pacificatore in quei conflitti che videro coinvolte le famiglie più eminenti, sia aumentando il proprio prestigio grazie a importanti privilegi di protezione da parte degli imperatori. Il monastero rappresentò uno strumento duttile nelle mani dei dogi per raccogliere consensi e aumentare il prestigio personale. Ugualmente i ceti dirigenti riconobbero in esso un luogo in cui convogliare coesione e unità. Tuttavia, per quanto condizionate da fattori esterni, le monache mantennero un notevole margine d'azione, come dimostra la capacità di iniziativa della badessa Giovanna. Furono quindi una mirata valorizzazione e un abile utilizzo dei fattori sociale e religioso a far emergere il cenobio rispetto agli altri.

[120] Giovanni Diacono, *Istoria Veneticorum*, pp. 9-10.
[121] *Ottonis III. Diplomata*, pp. 691-692, doc. 272.
[122] Sull'episodio e sulle sue motivazioni si vedano: Althoff, *Otto III*, pp. 110-112; Uhlirz, *Venezia nella politica*, pp. 31-43; Berto, *La visita segreta*.
[123] Fees, *Le monache di San Zaccaria*, p. 7.
[124] ASVE, *CDL*, doc. 8. Antecedentemente al 1038 Gualfredo, figlio di Maurizio di Teuda da Ravenna, donò una proprietà vicina al monastero: ASVE, *CDL*, doc. 82.
[125] ASVE, *CDL*, doc. 25; Castagnetti, *La società veneziana*; Provesi, *Le due mogli*.

6. *La svolta del secolo XI*

Eppure, nonostante le premesse, dalla seconda metà dell'XI secolo il monastero non mostrò la stessa dinamicità economica dei cenobi maschili, abili invece ad attrarre numerosissime donazioni da parte di veneziani e non. Incapace di cogliere le novità arrivate ormai alle porte delle lagune, San Zaccaria rimase ancorato a una modalità di gestione incentrata sulle grandi famiglie e sui diplomi imperiali.

Come appena accennato, all'inizio dell'XI secolo la comunità godeva di uno straordinario prestigio. Oltre alle ampie donazioni, nel 1018 il monastero ricevette un diploma di conferma dei diritti sulle proprietà di terraferma (e di protezione delle monache) da parte di Enrico II[126]. Malgrado la difficile situazione politica veneziana caratterizzata in quegli anni dalle lotte interne – in particolare in seguito alla morte di Pietro II Orseolo e alla nomina alla carica dogale del figlio Ottone, ancora quindicenne[127] – le monache continuarono a restare saldamente legate al centro politico, come dimostra il ruolo svolto, ancora una volta, dal diacono Giovanni inviato ad Aquisgrana per perorare la causa della comunità e forse per mediare un accordo con l'imperatore. Inoltre, ospitando le spoglie di Pietro II Orseolo (1009) e del doge Domenico Flabiano (1043), almeno per la prima parte del secolo non venne meno neppure quel compito di garante della memoria dogale, prerogativa delle monache ormai da secoli.

Anche il prestigio religioso acquisito dalla comunità al di fuori delle lagune e rafforzato dalla visita di Ottone III, continuò a garantire a San Zaccaria il favore degli imperatori, indipendentemente dalle frequenti crisi che videro Venezia schierata contro la politica imperiale di Enrico II e di Corrado II[128]. Quest'ultimo in particolare concesse al cenobio ben tre diplomi, il primo forse già nel 1025 (contemporaneamente a quello elargito a Sant'Ilario), un altro nel 1027 e un terzo ancora nel 1037, in occasione dell'elezione della nuova badessa[129]. Sebbene in un diverso scenario politico, nel 1095 la comunità ospitò tra le sue mura la visita di un altro imperatore, Enrico IV[130], oltre ad ottenere l'ennesimo rinnovo di diritti e immunità.

Infine, rimase stabile il rapporto tra monache e gruppi veneziani al potere[131], come dimostrano nel 1037 l'elezione a badessa di Maria Morosini e la monacazione nel 1059 di Nella, figlia di Stefano Morosini e vedova di Giovanni Mamulo. Appare chiaro che entrambe le donne appartenevano a una famiglia, i Morosini, protagonista sia degli scontri seguiti alla morte di Pietro IV

[126] *Heinrici II et Arduini. Diplomata*, pp. 497-499, doc. 388.
[127] Le vicende sono delineate in Gasparri, *Dagli Orseolo*, pp. 792-794.
[128] Gasparri, *Dagli Orseolo*, pp. 793-794.
[129] *Conradi II. Diplomata*, pp. 130-131, doc. 94; pp. 324-325, doc. 237; Fees, *Le monache di San Zaccaria*, p. 6.
[130] *Heinrici IV. Diplomata*, pp. 600-601, doc. 445.
[131] Si veda Rapetti, *Una comunità e le sue badesse*.

Candiano, sia della vita religiosa del X secolo. A tale proposito vanno ricordati almeno due importanti episodi: nel 981 l'invio di Pietro Morosini, monaco di Sant'Ilario, alla corte di Ottone II per chiedere la conferma della protezione imperiale e nel 982 la richiesta di Giovanni Morosini di fondare il monastero di San Giorgio Maggiore[132].

Tuttavia, proprio il forte sodalizio politico e religioso con l'aristocrazia che aveva dominato il secolo precedente fu probabilmente tra i motivi dell'involuzione del cenobio a partire dalla seconda metà dell'XI secolo. In questi anni, San Zaccaria continuò infatti ad essere controllato non tanto dalle famiglie dogali in carica (i Contarini e i Selvo), quanto dai Candiano e dagli Orseolo[133], benché tali famiglie non fossero più al vertice della scena politica[134]. È stato recentemente osservato, da Anna Rapetti, come il reclutamento delle monache, e soprattutto delle badesse, svolgesse un ruolo determinante addirittura nell'elezione del doge stesso[135]; è allora possibile che facendo leva sulla direzione del monastero, Orseolo e Candiano cercassero di riguadagnare spazi e potere. La manovra tuttavia fallì. Sebbene sia qui evidente l'influenza sociale esercitata concretamente da San Zaccaria sulle questioni politiche cittadine e la consapevolezza dell'aristocrazia veneziana di tale ruolo, si può facilmente ipotizzare che il legame con le antiche casate non fosse particolarmente apprezzato dalle famiglie ducali emergenti, tanto che il cenobio subì progressivamente un indebolimento di quelle funzioni di rappresentante religioso e di interlocutore con i gruppi dirigenti, a favore di altre comunità monastiche.

In tale contesto si distinse la fondazione di San Nicolò del Lido (1053) voluta dal doge Domenico Contarini – in accordo con il patriarca di Grado e il vescovo di Castello – in seguito all'ennesimo periodo di contrasti tra famiglie[136]. Il doge ripropose con successo un modello già sperimentato mezzo secolo prima con San Giorgio Maggiore e San Zaccaria: San Nicolò doveva rappresentare un luogo di pacificazione e di ritrovata unità[137]. Parimenti ai dogi che l'avevano preceduto, per saldare tale ruolo Domenico Contarini scelse proprio il cenobio quale luogo di sepoltura. La nuova fondazione centrò pienamente l'obiettivo tanto che nel giro di pochi anni divenne, assieme a quella di San Giorgio, un importante mezzo di controllo dapprima religioso, poi economico, nelle mani del potere dogale. A dimostrazione della funzione simbolica rivestita dalla comunità, proprio a San Nicolò si riunì il "popolo"

[132] *Sant'Ilario*, doc. 2; *San Giorgio,* doc. 1.
[133] Come già ricordato, Maria Orseolo fu badessa nel 1055 e dal 1083 ricoprì la stessa carica Stefania Orseolo; nello stesso periodo l'avvocato del cenobio era Steno Candiano; ASVE, *CDL*, doc. 243.
[134] Tra il 1072 e il 1094 Pietro Orseolo ed Enrico Orseolo furono eletti giudici a più riprese, tuttavia non raggiunsero mai la carica dogale. Nel secolo successivo nessun membro della famiglia assunse importanti cariche politiche. Si confrontino le liste di giudici pubblicate da Castagnetti, *La società veneziana*, pp. 122-123.
[135] Rapetti, *Una comunità e le sue badesse*, pp. 32-33.
[136] Ughelli, *Italia Sacra*, coll. 1216-1217 in cui è segnalato quale anno di fondazione il 1043; Hellmann, *San Nicolò del Lido*; Pozza, *Per una storia*, p. 32.
[137] Rando, *Una chiesa di frontiera*, pp. 73-80.

– ispirato e protetto dalle preghiere dei monaci – per eleggere nuovo doge Domenico Selvo[138].

Nel corso del secolo XI le tensioni interne ed esterne al dogado, sommate a un maggiore interesse del ceto dirigente a potenziare le posizioni politiche ed economiche sia in Oriente[139] che nella terraferma[140], crearono una progressiva disparità di ruoli tra monasteri maschili e femminili. Meno incisivo nella vita dei cenobi veneziani appare invece l'apporto della riforma "gregoriana". Arrivata nelle lagune nella seconda metà del secolo grazie all'azione del patriarca Domenico Marango (patriarca almeno dal 1050 al 1073), la riforma si scontrò infatti con un clima politico e religioso particolarmente teso[141]. San Zaccaria e in generale i monasteri femminili sembrarono del tutto estranei agli interventi del prelato; nessun documento testimonia un'azione o l'interesse del patriarca verso la componente religiosa femminile[142], né viceversa le monache, come diversamente accadde in altri contesti, dimostrarono alcuna propensione ad aderire alle nuove idee riformatrici[143]. Parimenti i monasteri maschili rimasero lontani dall'attenzione di Domenico Marango[144], saldamente controllati dal potere ducale unico garante del loro patrimonio, come attesterebbero l'"impegno" di obbedienza nei confronti del doge da parte del nobile padovano Uberto di Fontaniva divenuto *advocatus* di Sant'Ilario[145], la conferma da parte del doge delle alienazioni immobiliari dello stesso cenobio[146] e la già citata fondazione di San Nicolò del Lido[147].

Fu soprattutto sul piano economico che le differenze tra monasteri maschili e femminili si fecero più marcate. Nonostante il favore incontrato nella prima parte del secolo, né San Zaccaria, né le altre comunità femminili riuscirono a cogliere e interpretare le richieste di una società veneziana sempre più interessata a creare, dalla Dalmazia alle Marche, un vero e proprio "contado invisibile"[148], ma anche di una società attenta ai risvolti spirituali dello

[138] Tino, *Relatio de electione*, pp. 102-103.
[139] Si veda Rösch, *Mercatura e moneta*, pp. 556-562.
[140] Bortolami, *L'agricoltura*, pp. 470-483.
[141] Rando, *Una chiesa di frontiera*, pp. 133-163.
[142] Solo alla metà del XII secolo, il patriarca Enrico Dandolo si opporrà in nome della *libertas ecclesia* all'elezione della badessa di San Zaccaria imposta dal doge Pietro Polani. Tuttavia l'episodio, avvenuto in un contesto politico mutato dalla comparsa dell'istituzione comunale, esce dai confini cronologici qui presi in considerazione. Rando, *Una chiesa di frontiera*, pp. 175-176; Carraro, *La laguna delle donne*, pp. 48-49; Rapetti, *Una comunità e le sue badesse*, pp. 33-34.
[143] Vanderputten, *Debating reform*, pp. 289-306.
[144] Si deve attendere la fine dell'XI secolo con le donazioni rispettivamente del monastero di San Cipriano all'abbazia di San Benedetto di Polirone e della chiesa di Santa Croce di Luprio all'abbazia cluniacense di La Charité-sur-Loire perché la riforma penetri nelle istituzioni monastiche veneziane. Si vedano Rando, *Una chiesa di frontiera*, pp. 167-168; Carraro, *La laguna delle donne*, pp. 43-45.
[145] Su questo documento pesano tuttavia sospetti di falsificazione: Sopracasa, *Sui falsi del monastero*, pp. 145-146.
[146] *SS. Ilario e Benedetto*, docc. 11, 12.
[147] ASVE, *CDL*, doc. 127.
[148] L'espressione è di Sante Bortolami, *L'agricoltura*, p. 478.

scambio tra beni fondiari e beni immateriali (come le preghiere)[149]. O meglio tali questioni furono colte con notevole ritardo – ovvero dalla metà del XII secolo[150] – rispetto ai cenobi maschili che divennero invece veicolo di uno «stillicidio di acquisti»[151] e oggetto di numerose elargizioni da parte sia di influenti donatori, sia di piccoli proprietari[152]. Nello stesso arco temporale, San Zaccaria ricevette al più cinque donazioni, due nell'area lagunare[153] e tre a Monselice[154], non impegnandosi in alcun acquisto, al pari di San Lorenzo e San Giovanni Evangelista.

Sui monasteri femminili agirono infatti altri fattori che ridussero la capacità "attrattiva" delle donne verso i fedeli, primo fra tutti l'impossibilità di seguire "da vicino" la conduzione delle proprietà a causa del rispetto della clausura. Di certo, per richiamare l'attenzione di piccoli e grandi donatori, non fu sufficiente la possibilità offerta dalla clausura attiva[155] di ricevere i fedeli entro le mura monastiche o di condurre le proprietà dall'interno del chiostro. Visitare, ispezionare, finanche concludere direttamente gli affari presso le proprietà di terraferma, rimase a Venezia una prerogativa maschile sino alla metà del XII secolo[156], quando iniziarono le prime uscite delle badesse di San Zaccaria e di San Lorenzo nelle proprietà di Monselice e Piove di Sacco e quando, non a caso, pure l'economia di questi cenobi iniziò a decollare[157].

È stato scritto che nonostante la mancanza nelle lagune di legami feudali e di un sistema curtense, al di fuori di esse i cenobi veneziani «in certi momenti della loro storia sembrarono agire e "pensare" come vere e proprie potenze feudali di terraferma»[158], e come tali furono protagonisti dei meccanismi economici caratterizzanti l'epoca. Relativamente all'evoluzione dell'economia

[149] Sull'importanza di questo aspetto nell'economia monastica si veda Rosenwein, *To Be the Neighbor of Saint Peter*.
[150] Modzelewski, *Le vicende della «pars dominica»*, pp. 59-69; Tasini, *I notai e le badesse*, pp. 245-259; Bolzonella, *Corte, un villaggio*, pp. 45-83.
[151] Bortolami, *L'agricoltura*, p. 479.
[152] Anche solo soffermando lo sguardo su un ambito geografico limitrofo alla laguna, la differenza è palese: senza pretesa di esaustività ricordo le donazioni della «taliadicia» sul Brenta sottoscritta da 115 abitanti di Chioggia e della chiesa di San Benedetto da parte dei fratelli Falier al monastero di San Michele di Brondolo, le donazioni di numerosissimi abitanti di Chioggia alla comunità di San Giorgio Maggiore, del vescovo di Padova a San Nicolò del Lido. *Codice diplomatico padovano*, doc. 189; *SS. Trinità*, docc. 8 e 5. Cfr. inoltre Bortolami, *L'agricoltura*, pp. 478-483, 487 le note 76-77.
[153] ASVE, *CDL*, doc. 82. Nelle sue ultime volontà, Stefano Candiano aveva donato alcune proprietà a San Zaccaria e San Lorenzo (*San Lorenzo*, doc. XVII). Qualche anno prima lo stesso Stefano aveva donato una fondamenta al monastero di San Giorgio Maggiore: *San Giorgio*, doc. 64.
[154] ASVE, *CDL*, docc. 111, 212, 355.
[155] Sulle differenze tra clausura attiva e passiva si veda Leclerq, *Clausura*, coll. 1167-1174.
[156] A titolo di esempio nel 1058 Giovanni, abate di San Michele di Brondolo, e Giorgio, monaco, si recavano a Senigallia per visitare la proprietà e stipulare alcuni contratti; nel 1084 vi si recava il solo monaco Maurizio (*SS. Trinità*, docc. 22, 31. Tra il 1089 e il 1091, il monaco Lorenzo di San Giorgio Maggiore si trovava a Santa Maria in Duno, nei pressi di Bologna, per concludere alcuni affari a nome del monastero (*San Giorgio*, docc. 67, 72).
[157] Rippe, *Padue*; pp. 89-110. Bolzonella, *Corte, un villaggio,* pp. 45-83; Tasini, *I notai e le badesse*, pp. 246-247; Carraro, *La laguna delle donne*, p. 72.
[158] Bortolami, *L'agricoltura*, p. 488 nota 117.

monastica del secolo XI, François Menant individua due movimenti opposti: da una parte l'accrescimento delle proprietà tramite le donazioni (all'interno di uno scambio materiale-immateriale nel quale questioni pratiche e esigenze religiose si fusero armoniosamente), dall'altro la diminuzione del patrimonio dovuta alle alienazioni e alle usurpazioni conseguite all'ereditarietà dei benefici[159]. Queste due forze appaiono agire e influenzare anche le comunità lagunari con la differenza che i monasteri maschili ne raccolsero gli effetti positivi, quelli femminili sembrano pagarne le conseguenze.

I primi segnali dei fenomeni appena descritti si possono rintracciare nelle continue e ripetute rivendicazioni dei diritti sulle proprietà di San Zaccaria a Monselice da parte dei monaci di Santa Giustina di Padova, di Santa Maria della Vangadizza e in seguito dei vescovi di Padova e Vicenza, anche se va rilevata la tenacia (e l'efficacia) delle monache nella difesa di tali diritti[160]. Ulteriori indizi si possono individuare nella perdita dei possedimenti a Cona[161], nella scomparsa dalla documentazione delle proprietà «in Liquencia et in Laurenciana», così come di quelle a Zelarino forse, come suppone Karol Modzelewski, ben presto alienate[162].

Anche nel contesto orientale lo squilibrio tra monasteri maschili e femminili fu notevole. A partire dal 1090, pochi anni dopo la nota crisobolla (1082) che garantiva amplissimi privilegi ai commerci veneziani, il doge Vitale Falier, con il consenso di una nutrita schiera di giudici e di *boni homines,* donava terre e case a Costantinopoli a San Nicolò del Lido e San Giorgio Maggiore[163]. Le donazioni di proprietà nella Romania proseguirono per tutto il XII secolo, e ancor più dopo la quarta crociata, non solo ai due cenobi ma anche alle nuove comunità maschili di San Daniele e San Tommaso dei Borgognoni[164]. Fornendo un sicuro approdo ai mercanti veneziani, tali proprietà, e come ovvio i loro detentori, rappresentarono uno strumento privilegiato nelle mani dei dogi per rafforzare i rapporti tra Venezia e le colonie commerciali d'oltremare. Nell'esclusività "maschile" di questo compito agirono molto probabilmente la maggiore mobilità dei monaci, in grado di recarsi personalmente nei lontani possedimenti – a differenza delle monache limitate dalla clausura – e il successo riscosso presso i fedeli: di fatto si stava ormai saldando l'unione tra monasteri maschili e quei gruppi detentori del potere politico ed economico.

Nei confronti dei monasteri femminili, l'azione unicamente personale del doge rimase connessa al quel ruolo di protettore della Chiesa assunto da quest'ultimo nei secoli altomedievali e soprattutto fu relegata a un ambito

[159] Menant, *L'economia monastica*, pp. 45-46.
[160] ASVE, *CDL*, docc. 17, 27, 374, si veda Rigon, *Le istituzioni ecclesiastiche*, pp. 212-214; Rippe, *Padoue*, pp. 92-100.
[161] Modzelewski, *Le vicende della «pars dominica»*, p. 66.
[162] *Ibidem*, pp. 66-69.
[163] *San Giorgio*, doc. 69.
[164] Orlando, «Ad profectum patrie», p. 17; Borsari, *Studi sulle colonie veneziane*, p. 99; Borsari, *Venezia e Bisanzio*, pp. 38-42; Pozza, *Le chiese veneziane*, pp. 612-613; Carraro, *La laguna delle donne*, pp. 38-39.

strettamente lagunare. Così si possono interpretare la donazione di una proprietà, fatta nel 1089 dal doge Vitale Falier al nuovo ma poverissimo monastero dei Santi Secondo ed Erasmo[165] o la più tarda donazione nel 1168 alle monache di San Giovanni Evangelista delle misure utilizzate per il pagamento dei dazi della città di Tebe, conservate presso l'opera di San Marco[166].

7. *Conclusioni*

Intorno al 1141 spirava Nella Michiel, la badessa che, come ricordato all'inizio, per prima era uscita dalle mura monastiche per difendere personalmente i diritti del cenobio. Alla sua morte si apriva forse uno dei periodi più difficili della storia di San Zaccaria: nel decennio successivo, la comunità rimase priva della più alta carica. L'amministrazione delle questioni economiche fu affidata a due monache nominate "primicerie", titolo che evidentemente designava le più importanti tra le consorelle ma che di fatto non permetteva un governo stabile e autorevole[167]. Si è ipotizzato che questo momento di crisi fosse dipeso da una lite scoppiata tra il doge Pietro Polani, il figlio Giovanni vescovo di Castello e il patriarca di Grado Enrico Dandolo, relativa all'ingerenza del doge nelle questioni religiose, compresa l'elezione della badessa di San Zaccaria[168]. Solo la nomina di Giseltruda, forse di origini non veneziane e sulla quale poco si conosce, pose fine allo scontro. Di certo il suo abbaziato segnò un momento di svolta sia nella gestione economica del monastero – come dimostrano il minor coinvolgimento degli avvocati nella direzione delle proprietà e il passaggio a una conduzione diretta da parte della badessa – sia nei delicati rapporti con il doge e il papato. Nel 1151, Eugenio III sanciva l'adozione delle *consuetudines* cluniacensi mentre, di pari passo alla nascita del comune e alla perdita di centralità della carica dogale, si indebolivano i legami tra monache e famiglie ducali. Da questo momento in poi le figlie o le parenti strette dei dogi non furono più elette al vertice del monastero[169].

Nel lungo periodo preso in considerazione la comunità femminile di San Zaccaria affrontò le mutevoli situazioni politiche con una straordinaria capacità di adattamento e per certi versi di innegabile pragmatismo, riuscendo a mantenere una funzione centrale nelle vicende lagunari. Nel consolidare l'uso dei cenobi al fine di rafforzare le azioni politiche e le relazioni tra famiglie –

[165] *SS. Secondo*, doc. 1.
[166] *San Giovanni Evangelista*, doc. 53.
[167] Carraro, *La laguna, delle donne*, p. 45.
[168] In una lettera scritta nel dicembre 1352, Benintendi Ravagnani, cancelliere ducale, raccontava al doge Andrea Dandolo quanto accaduto tra doge e patriarca. Alla morte di Nella Michiel, Pietro Polani aveva preteso, come era consuetudine, di eleggere la nuova badessa, trovando tuttavia fiera opposizione da parte di Enrico Dandolo. Anche il pontefice si era schierato con il patriarca inviando lettere e forse una delegazione di due cardinali: Carraro, *La laguna delle donne*, pp. 48-49.
[169] Rapetti, *Una comunità e le sue badesse*, p. 34.

con meccanismi che ricordano la strumentalizzazione dei monasteri del *Regnum* – fu senza dubbio importante l'incapacità dei dogi di garantire una successione dinastica alla carica. Il controllo delle comunità religiose diveniva dunque un punto d'appoggio indispensabile per raccogliere consensi. Non c'è dubbio che in un contesto lagunare così dinamico, il fattore sociale fosse essenziale per indurre i dogi a scegliere proprio San Zaccaria quale protagonista della loro stessa promozione: il monastero riuscì infatti a mantenere una rete sociale "sovrafamiliare" compatta nonostante i legami parentali e le alleanze tra gruppi dirigenti apparissero talora fluidi e instabili. Non fu tuttavia l'unico elemento a giocare a suo favore. In una società altomedievale in cui politica, economia e religione potevano assumere pari valore nella gestione delle questioni pubbliche, il compito di garante della memoria dogale, assicurato dalle preghiere e dalla custodia delle spoglie, offrì alle monache un'occasione per rinsaldare la propria centralità nella vita religiosa del ducato, divenendo un luogo di coesione cittadina. La solidità e la stabilità del rapporto tra monastero, doge e città trovano conferma nella percezione della comunità al di fuori delle lagune: anche nella documentazione redatta in terraferma, San Zaccaria appare legato a doppio filo con il palazzo ducale e con le pratiche di governo.

Tuttavia se durante l'alto medioevo le monache avevano intessuto proficui e reciproci rapporti con il centro del potere arrivando a garantirsi il favore di aristocrazie e imperatori, a partire dalla seconda parte del secolo XI iniziò un lento declino, e in quel periodo altri monasteri si affermarono come interlocutori religiosi dei ceti dirigenti. Con il XII secolo si aprì un altro capitolo della lunga storia del monastero di San Zaccaria; problematiche locali e europee, tensioni e novità religiose, cambiamenti economici e sociali non poterono non influenzare profondamente il ruolo e le vicende del cenobio, ma su di esse si attendono nuove e approfondite indagini.

Opere citate

M. Agazzi, *«Territorio Sancti Zacharie». La trasformazione del territorio tra IX e XIV secolo, da contesto agricolo e difensivo a città densamente abitata. Il ruolo del monastero benedettino*, in *«In centro et oculis urbis nostre»*, pp. 37-52.

Agire da donna. Modelli e pratiche di rappresentazione (secc. VI-X), a cura di M.C. La Rocca, Turnhout 2007.

A. Albuzzi, *Il monachesimo femminile nell'Italia medioevale. Spunti di riflessione e prospettive di ricerca in margine alla produzione storiografica degli ultimi trent'anni*, in *Dove va la storiografia monastica in Europa? Temi e metodi per lo studio della vita monastica e regolare in età medievale alle soglie del terzo millennio*, Atti del Convegno internazionale, Brescia-Rodengo, 23-25 marzo 2000, a cura di G. Andenna, Milano 2001, pp. 131-189.

G. Althoff, *Otto III*, University Park 2003.

G. Arnaldi, L. Capo, *I cronisti di Venezia nella Marca trevigiana dalle origini alla fine del secolo XIII*, in *Storia della cultura veneta. Dalle origini al Trecento*, Vicenza 1976, pp. 387-423.

G. Barone, *Società e religiosità femminile (750-1450)*, in *Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia*, a cura di L. Scaraffia, G. Zarri, Roma-Bari 1994, pp. 61-113.

J.M. Bennett, R. Mazo Karras, *Women, Gender and Medieval Historians*, in *The Oxford Handbook of Women and Gender in Medieval Europe*, a cura di J. M. Bennett, R. Mazo Karras, Oxford 2013, pp. 1-17.

L.A. Berto, *La guerra, la violenza, gli altri e la frontiera nella «Venetia» altomedievale*, Pisa 2016.

L.A. Berto, *La «Venetia» tra Franchi e Bizantini*, in L.A. Berto, *La guerra, la violenza*, pp. 49-62.

L.A. Berto, *La visita segreta di Ottone III*, in L.A. Berto, *La guerra, la violenza*, pp. 75-81.

L.A. Berto, *Il vocabolario politico e sociale della "Istoria Veneticorum" di Giovanni Diacono*, Padova 2001.

L.A. Berto, *Pietro IV Candiano, un doge deposto perché era troppo virtuoso e perché era troppo autoritario?*, in «Studi veneziani», 40 (2000), pp. 163-168.

M.G. Bertolini, *Pietro Candiano*, in *Dizionario biografico degli italiani*, 17, Roma 1974, pp. 764-772.

M. Bettelli Bergamaschi, *Monachesimo femminile e potere politico nell'alto medioevo: il caso di San Salvatore di Brescia*, in *Il monachesimo femminile in Italia dall'alto Medioevo al secolo XVII a confronto con l'oggi*, Atti del VI Convegno del centro studi farfensi, Santa Vittoria in Matenano, 21-24 settembre 1995, a cura di G. Zarri, San Pietro in Cariano 1997, pp. 41-74.

L.M. Bitel, *Convent Ruins and Christian Profession. Toward a Methodology for the History of Religion and Gender*, in *Gender and Christianity in Medieval Europe: New Perspectives*, a cura di L.M. Bitel, F. Lifshitz, Philadelphia 2008, pp. 1-15.

M. Bolzonella, *Corte, un villaggio della Saccisica nel medioevo*, in *Corte "bona et optima villa" del Padovano*, a cura di R. Zannato, Piove di Sacco 2007, pp. 45-83.

S. Borsari, *Studi sulle colonie veneziane in Romania nel XIII secolo*, Napoli 1966.

S. Borsari, *Venezia e Bisanzio nel XII secolo. I rapporti economici*, Venezia 1988.

S. Bortolami, *L'agricoltura*, in *Storia di Venezia*, I, Roma 1992, pp. 461-489.

D. Bozzoni, *Il silentio di S. Zaccaria snodato, nella publicatione della antichissima origine, prosperosi ingrandimenti e amplissimi privilegi dell'insigne suo monistero di Venetia*, Venezia, appresso il Brigna, 1678.

C. Caby, *Faire du monde un ermitage: Pietro Orseolo, doge et ermite*, in *Guerriers et moines. Conversion et sainteté aristocratiques dans l'Occident médiéval (IX^{e}-XII^{e} siècle)*, a cura di M. Lauwers, Antibes 2002, pp. 349-368.

G. Cariboni, *La via migliore: pratiche memoriali e dinamiche istituzionali nel* liber *del capitolo dell'abbazia cistercense di Lucedio*, Münster 2005.

S. Carraro, *Il monastero di San Zaccaria, i dogi e Venezia*, in *«In centro et oculis urbis nostre»*, pp. 2-22.

S. Carraro, *La laguna delle donne. Il monachesimo femminile a Venezia tra IX e XIV secolo*, Pisa 2015.

S. Carraro, *Società e religione nella Venezia medievale. Il monastero di San Lorenzo di Castello*, tesi di laurea, rel. Anna Rapetti, Università Ca' Foscari di Venezia, Facoltà di lettere e filosofia, aa. 2007-2008.

S. Carraro, A. Rapetti, *Female Monasteries in Venice: Religious Dynamics and Political Power*, in *Life and Religion in the Middle Ages*, a cura di F. Sabaté, Newcastle Upon Tyne 2015, pp. 219-233.

A. Castagnetti, *La società veneziana nel Medioevo*, II, *Le famiglie ducali dei Candiano, Orseolo e Menio e la famiglia comitale vicentino-padovana di Vitale Ugo Candiano (secoli X-XI)*, Verona 1993.
A. Castagnetti, *Famiglie e affermazione politica*, in *Storia di Venezia*, I, pp. 613-644.
A. Castagnetti, *Le due famiglie comitali veronesi: i San Bonifacio e i Gandolfingi-Di Palazzo (secoli X-inizio XIII)*, in G. Cracco, A. Castagnetti, S. Collodo, *Studi sul medioevo veneto*, Torino 1981, pp. 43-93.
F. Cavazzana Romanelli, M. Piana, *Archivi monastici e archeologia urbana medievale: la strutturazione dell'*insula *di San Zaccaria fra XI e XII secolo*, in *Venezia e l'archeologia, un importante capitolo della storia del gusto dell'antico nella cultura artistica veneziana*, Atti del congresso internazionale, Venezia, 25-29 maggio 1988, Roma 1990, pp. 276-290.
R. Cessi, *La crisi ecclesiastica veneziana al tempo del duca Orso*, in R. Cessi, *Le origini del ducato veneziano*, Napoli 1951, pp. 53-98.
R. Cessi, *Documenti relativi alla storia di Venezia anteriori al Mille*, Padova 1942.
E. Cicogna, *Delle inscrizioni veneziane*, 2, Venezia 1827.
Codice diplomatico padovano dal secolo sesto a tutto l'undicesimo, a cura di A. Gloria, Venezia 1877.
Codice diplomatico veronese del periodo dei re d'Italia, a cura di V. Fainelli, II, Venezia 1963.
S. Collodo, *Ricerche sugli assetti territoriali dei Colli Euganei nel Medioevo*, in «Terra d'Este», 16 (2009), pp. 7-56.
Conradi II. Diplomata, Hannover 1909 (MGH, Diplomata regum et imperatorum Germaniae, IV).
F. Corner, *Ecclesiae Venetae antiquis monumentis nunc etiam primum editis illustratae ac in decades distributae*, 13, Venetiis, typis Jo. Baptistae Pasquali, 1749.
F. Corner, *Notizie storiche delle chiese e monasteri di Venezia e di Torcello tratte dalle chiese veneziane e torcellane*, Padova, nella stamperia del Seminario, 1758, pp. 125-133.
G. Cracco, *I testi agiografici: religione e politica nella Venezia del Mille*, in *Storia di Venezia*, pp. 923-961.
Cronache 2, a cura di G. Fedalto, L.A. Berto, in *Concili e cronache*, Aquileia 2003 (Scrittori della Chiesa di Aquileia, XII/2).
Andreae Danduli *Chronica per extensum descripta*, a cura di E. Pastorello, in *Rerum Italicarum Scriptores*, a cura di A. Muratori, XII/I, Milano 1728, (ed. anast. Bologna 1978), coll. 1-524.
Dare credito alle donne. Presenze femminili nell'economia tra medioevo ed età moderna, Convegno internazionale di studi, Asti, 8-9 ottobre 2010, a cura di G. Petti Balbi, P. Guglielmotti, Asti 2012.
M. De Min, *Lo scavo archeologico nella chiesa di San Lorenzo a Venezia*, in *Studi di archeologia della X regio in ricordo di M. Tombolani*, a cura di B.M. Scarfi, Roma 1994, pp. 495-508.
Giovanni Diacono, *Istoria Veneticorum*, a cura di L.A. Berto, Bologna 1999.
L.L. Downs, *Writing Gender History*, London 2010.
G. Fasoli, *Le incursioni ungare in Europa nel secolo X*, Firenze 1945.
I. Fees, *Le monache di San Zaccaria a Venezia nei secoli XII e XIII*, Venezia 1998 (Quaderni del centro tedesco di studi veneziani, 53).
G. Forzatti Golia, *Monasteri femminili a Pavia nell'alto medioevo*, in *Il monachesimo italiano*, pp. 295-320.
S. Gasparri, *Dagli Orseolo al comune*, in *Storia di Venezia*, pp. 791-826.
S. Gasparri, *Venezia tra l'Italia bizantina e il regno italico: la civitas e l'assemblea*, in *Venezia. Itinerari per la storia della città*, a cura di S. Gasparri, G. Levi, P. Moro, Bologna 1997, pp. 61-82.
P. Guglielmotti, *Poteri femminili, monasteri e chiese: esempi per una casistica (Italia centro settentrionale, secoli VIII-X)*, in *Dare credito alle donne*, pp. 37-50.
W. Hagemann, *Contributi per la storia delle relazioni fra Verona e Venezia dal XI al sec. XIII*, in «Studi storici veronesi», 2 (1949-1950), pp. 1-70.
Heinrici II et Arduini. Diplomata, Hannover 1900-1903 (MGH, Diplomata regum et imperatorum Germaniae, III).
Heinrici IV. Diplomata, Hannover 1978 (MGH, Diplomata regum et imperatorum Germaniae, VI).
M. Hellmann, *San Nicolò del Lido nella storia, nella cronaca, nell'arte*, Venezia 1968.

«In centro et oculis urbis nostre»: la chiesa e il monastero di San Zaccaria, a cura di B. Aikema, M. Mancini, P. Modesti, Venezia 2016.
M.C. La Rocca, *Monachesimo femminile e poteri delle regine tra VIII e IX secolo*, in *Il monachesimo italiano*, pp. 119-143.
M.C. La Rocca, *La reine et ses liens avec les monastères dans le royaume d'Italie*, in *Le royauté et les élites dans l'Europe carolingienne (du debut de IX^e^ aux environs de 920)*, a cura di R. le Jan, Villeneuve d'Ascq 1998, pp. 269-284.
L. Lanfranchi, *I documenti sui più antichi insediamenti monastici nella laguna veneziana*, in *Le origini della Chiesa di Venezia*, a cura di F. Tonon, Venezia 1987, pp. 143-149.
T. Lazzari, *Poteri femminili, monasteri e chiese: una proposta (Italia centro settentrionale, secoli VIII-X)*, in *Dare credito alle donne*, pp. 25-36.
V. Lazzarini, *Un privilegio del doge Pietro Tribuno per la badia di Santo Stefano d'Altino*, in V. Lazzarini, *Scritti di paleografia e diplomatica*, Padova 1969, pp. 133-149.
J. Leclerq, *Clausura*, in *Dizionario degli istituti di perfezione*, vol. 2, coll. 1167-1174.
R. Le Jan, *Femmes, pouvoir et société dans le haut Moyen Âge*, Paris 2001.
D. Lett, *Uomini e donne nel Medioevo*, Bologna 2014.
D. Lett, *Les régimes de genre dans les sociétés occidentales de l'Antiquité au XVIII^e^ siècle*, in «Annales HSS», 57 (2012), 3, pp. 563-572.
K. Lowe, *Power and Institutional Identity in Renaissance Venice: The Female Convents of Santa Maria delle Vergini and San Zaccaria*, in *The Trouble with Ribs: Women, Men and Gender in Early Modern Europe*, 2007, a cura di A. Korhonen, K. Lowe, Helsinki 2007, pp. 128-152.
S. Manganaro, *I mundeburdi degli Ottoni per monasteri regi dalla Lombardia al Monte Amiata: concetti e funzionamenti*, in «Aevum», 89 (2015), 2, pp. 265-300.
F. Masé, *Patrimoines immobiliers ecclésiastiques dans la Venise médiévale (XI^e^-XV^e^ siècle): une lecture de la ville*, Rome 2006.
G. Mazzucco, *Monasteri benedettini nella laguna veneziana*, Venezia 1983.
F. Menant, *L'economia monastica del nord Italia nel secolo della riforma della Chiesa,* in *Il monachesimo del secolo XI nell'Italia nordoccidentale*, Atti dell'VIII Convegno di studi storici sull'Italia benedettina, San Benigno Canavese, 28 settembre-1 ottobre 2006, a cura di Alfredo Lucioni, Cesena 2010 (Italia benedettina, 29), pp. 35-48.
K. Modzelewski, *Le vicende della «pars dominica» nei beni fondiari del monastero di San Zaccaria di Venezia (sec. X-XIV)*, in «Bollettino dell'Istituto di storia della società e dello stato veneziano», 4 (1962), pp. 42-79; 5-6 (1963-1964), pp. 15-63.
Il monachesimo e la riforma ecclesiastica (1049-1122), Atti della IV settimana internazionale di studio, Mendola, 23-29 agosto 1968, Milano 1971.
Il monachesimo femminile in Italia dall'alto Medioevo al secolo XVII a confronto con l'oggi, Atti del VI Convegno del centro studi farfensi, Santa Vittoria in Matenano, 21-24 settembre 1995, a cura di G. Zarri, San Pietro in Cariano, 1997.
Il monachesimo italiano dall'età longobarda all'età ottoniana, secc. VIII-X, Atti del VII Convegno di studi storici sull'Italia benedettina organizzato dal Centro storico benedettino italiano, Nonantola, 10-13 settembre 2003, a cura di G. Spinelli, Cesena 2006 (Italia benedettina, 27).
Monasteri in alta Italia dopo le invasioni saracene e magiare: secc. 10-12, XXXII Congresso storico subalpino, Pinerolo, 6-9 settembre 1964, Torino 1966.
R. Morozzo della Rocca, A. Lombardo, *Documenti del commercio veneziano nei secoli 11 e 13*, Torino 1971.
E. Muir, *Il rituale civico a Venezia nel Rinascimento*, Roma 1984 (Princeton 1981).
M. Pozza, *Per una storia dei monasteri veneziani nei secoli VIII-XII*, in *Il monachesimo nel Veneto medievale*, Atti del convegno di studi in occasione del Millenario di fondazione dell'abbazia di S. Maria di Mogliano Veneto, Treviso, 30 novembre 1996, a cura di F. G. Trolese, Cesena 1998 (Italia benedettina, 17), pp. 17-38.
E. Orlando, *Strade, traffici, viabilità in area veneta: viaggio negli statuti comunali*, Roma 2010.
E. Orlando, «Ad profectum patrie». La proprietà ecclesiastica veneziana in Romània dopo la IV crociata, Roma 2005.
G. Ortalli, *Quando il doge diventa santo. Fede e politica nell'esperienza di Pietro I Orseolo*, in «Studi veneziani», 41 (2001), pp. 15-48.
G. Ortalli, *Il ducato e la "civitas Rivoalti". Tra carolingi, bizantini e sassoni*, in *Storia di Venezia*, pp. 725-790.

G. Ortalli, *Il problema storico delle origini di Venezia*, in *Le origini di Venezia. Problemi esperienze proposte*, Symposium italo-polacco, Venezia, 28-29 febbraio - 1-2 marzo 1980, Venezia 1981, pp. 85-94.
V. Ortenberg West-Harling, *«Venecie due sunt»: Venice and Its Grounding in the Adriatic and North Italian Background*, in *Italy, 888-962: a Turning Point*, IV Seminario internazionale, Cassero di Poggio imperiale, Poggibonsi, 4-6 dicembre 2009, a cura di M. Valenti, C. Wickham, Turnhout 2013 (Seminari del Centro interuniversitario per la storia e l'archeologia del Medioevo, 4), pp. 237-264.
Ottonis I. Diplomata, Hannover 1879-1884 (MGH, Diplomata regum et imperatorum Germaniae, II/1).
Ottonis II. et Ottonis III. Diplomata, Hannover 1893 (MGH, Diplomata regum et imperatorum Germaniae, II).
M. Pozza, *Il testamento del vescovo Orso (febbraio 853): un documento genuino o falsificato?*, in *Historiae. Scritti per Gherardo Ortalli*, a cura di C. Azzara, E. Orlando, M. Pozza, A. Rizzi, Venezia 2013, pp. 49-59.
M. Pozza, *Le chiese veneziane intitolate a San Marco nell'Oriente mediterraneo nei secoli XII e XIII*, in *San Marco. Aspetti storici e agiografici*, a cura di A. Niero, Venezia 1996, pp. 611-626.
C. Provesi, *Il conflitto tra Coloprini e Morosini: una storia di fiumi, di terre e di persone*, in *The Age of Affirmation. Venice, the Adriatic and the Hinterland between the 9th and 10th Centuries*, a cura di S. Gasparri, S. Gelichi, Turnhout 2017, pp. 117-213.
C. Provesi, *Le due mogli di Pietro IV Candiano (959-976): le donne e i loro gruppi parentali nella Venezia del X secolo*, in «Reti Medievali - Rivista», 16 (2015), 2, pp. 21-51.
D. Rando, *Una chiesa di frontiera. Le istituzioni ecclesiastiche veneziane nei secoli VI-XII*, Bologna 1994.
A. Rapetti, *Il doge e i suoi monaci. Il monastero dei Santi Ilario e Benedetto di Venezia fra laguna e terraferma nei secoli IX-X*, in «Reti Medievali - Rivista», 18 (2017), 2, pp. 1-26.
A. Rapetti, *Una comunità e le sue badesse. Organizzazione e reclutamento a San Zaccaria (IX-XIII secolo)*, in *«In centro et oculis urbis nostre»*, pp. 23-36.
A. Rapetti, *La formazione di un'aristocrazia: monache e monasteri femminili a Venezia tra IX e XIII secolo*, in «Anuario de Estudios Medievales», 44 (2014), 1, pp. 215-230.
A. Rigon, *Le istituzioni ecclesiastiche e la vita religiosa*, in *Monselice, arte, cultura e storia*, Treviso 1994, pp. 211-135.
G. Rippe, *Padoue et son contado (Xe-XIIIe siècle): société et pouvoirs*, Rome 2003.
G. Rösch, *Mercatura e moneta*, in *Storia di Venezia*, pp. 549-573.
B. Rosenwein, *To Be the Neighbor of Saint Peter: the Social Meaning of Cluny's Property, 909-1049*, Ithaca-London 1989.
SAAME, *Documenti veneziani*, < http://saame.it/fonte/documenti-veneziani/ >.
SAAME, *Placiti veneti*, < http://saame.it/fonte/placiti-veneti/ >.
San Giorgio Maggiore, 3 voll., documenti (982-1150), a cura di L. Lanfranchi, Venezia 1968 (Fonti per la Storia di Venezia, sez. II, Archivi ecclesiastici, diocesi castellana).
San Giovanni Evangelista di Torcello, a cura di L. Lanfranchi, Venezia 1947 (Fonti per la Storia di Venezia, sez. II, Archivi ecclesiastici, diocesi torcellana).
San Lorenzo, a cura di F. Gaeta, Venezia 1959 (Fonti per la Storia di Venezia, sez. II, Archivi ecclesiastici, diocesi castellana).
G. Sergi, *L'aristocrazia della preghiera. Politica e scelte religiose nel medioevo italiano*, Roma 1994.
A. Settia, *L'alto medioevo ad Alba. Problemi e ipotesi*, in *Studi per una storia d'Alba. Alba medievale. Dall'alto medioevo alla fine della dominazione angioina: VI-XIV secolo*, vol. 5, a cura di R. Comba, Alba 2010, pp. 23-55.
A. Settia, *Castelli e villaggi nell'Italia padana. Popolamento, potere e sicurezza fra IX e XIII secolo*, Napoli 1984.
A. Settia, *I monasteri italiani e le incursioni ungare e saracene*, in *Il monachesimo italiano*, pp. 79-95.
R. Simonetti, *Da Padova a Venezia nel Medioevo*, Roma 2009.
SS. Ilario e Benedetto e San Gregorio, a cura di L. Lanfranchi, B. Lanfranchi Strina, Venezia 1965 (Fonti per la Storia di Venezia, sez. II, Archivi ecclesiastici, diocesi castellana).
SS. Secondo ed Erasmo, a cura di E. Malipiero Ucropina, Venezia 1958 (Fonti per la Storia di Venezia, sez. II, Archivi ecclesiastici: diocesi castellana).

SS. Trinità e San Michele Arcangelo di Brondolo, a cura di B. Lanfranchi Strina, Venezia 1981 (Fonti della Storia di Venezia, sez. II, Archivi ecclesiastici: diocesi clodiense).
A. Sopracasa, *Sui falsi del monastero veneziano dei Ss. Ilario e Benedetto*, in «Storia di Venezia - Rivista», 2 (2004), pp. 129-142.
G. Spinelli, *Insediamenti monastici nel territorio dell'antica diocesi di Iesolo*, in *Studi iesolani*, Udine 1985, pp. 147-161.
Storia di Venezia, I, *Dalle origini alla caduta della Serenissima. Origini - età ducale*, a cura di L. Cracco Ruggini, M. Pavan, G. Cracco, G. Ortalli, Roma 1992.
G. Tasini, *Le carte monselicensi del monastero di S. Zaccaria di Venezia (1183-1256)*, Roma 2009 (Fonti della Terraferma veneta, 25).
G. Tasini, *Monselice e il monastero di S. Zaccaria di Venezia*, in *Monselice nei secoli*, a cura di A. Rigon, Monselice 2009, pp. 189-199.
G. Tasini, *I notai e le badesse. La gestione delle proprietà del monastero di San Zaccaria di Venezia in territorio di Monselice (secoli XII-XIII)*, in «Quaderni di storia religiosa», 11 (2004), *Chiese e notai (secoli XII-XV)*, pp. 245-259.
D. Tino, *Relatio de electione Dominici Silvi Venetorum ducis*, in *Testi storici veneziani (XI-XIII secolo)*, edizione e traduzione a cura di L.A. Berto, Padova 1999, pp. 101-105.
S. Tramontin, *San Zaccaria*, Venezia 1979.
F. Ughelli, *Italia Sacra sive de episcopis Italiae, et insularum adiacentium*, 5, Venetiis, Apud Sebastianum Coleti, 1720.
M. Uhlirz, *Venezia nella politica di Ottone III*, in *La Venezia del Mille*, Firenze 1965, pp. 31-43.
L. Urban, *Processioni e feste dogali*: Venetia est mundus, Vicenza 1998.
S. Vanderputten, *Debating Reform in Tenth and Early Eleventh-Century Female Monasticism*, in «Zeitschrift fur Kirchengeschichte», 135 (2015), pp. 289-306.
S.F. Wemple, *S. Salvatore/S. Giulia: a Case Study in the Endowment and Patronage of a Major Female Monastery in Northern Italy*, in *Women of the Medieval World. Essays in Honor of John H. Mundy*, a cura di J. Kirshner, S.F. Wemple, Oxford-New York 1985, pp. 85-102.

Silvia Carraro
Università degli Studi di Verona
slv.carraro@gmail.com

Reti Medievali Rivista, 20, 1 (2019)
<http://rivista.retimedievali.it>
ISSN 1593-2214 © 2019 Firenze University Press
DOI 10.6092/1593-2214/6111
Il monachesimo femminile in Italia nei secoli VIII-XI: famiglia, potere, memoria,
a cura di Veronica West-Harling

San Salvatore di Brescia tra re e imperatori: l'iscrizione dedicatoria del re Desiderio*

di Flavia De Rubeis

Lo studio delle iscrizioni di San Salvatore di Brescia, in particolare dell'iscrizione recante la menzione del re longobardo Desiderio, ha riaperto la questione circa l'interpretazione del testo. Si ribadisce in questa sede la nuova lettura proposta nel 2014 che, rivedendo le precedenti interpretazioni, assegna alla piena età longobarda il testo e ribadisce la committenza del re Desiderio e della regina Ansa. L'iscrizione, infine, è posta in relazione con la prassi longobarda delle iscrizioni dedicatorie di committenza regia.

The study of the inscriptions of San Salvatore di Brescia, in particular the inscription which mentions the Lombard king Desiderius, has reopened the question about the interpretation of the text. The new reading proposed in 2014, which has revised previous interpretations, dates the text to the late Lombard age. This paper upholds this new interpretation that attributes the commissioning to king Desiderius and queen Ansa. Finally, the epigraph is related to the Lombard practice of dedicatory inscriptions commissioned by royal patrons.

Medioevo; secolo VIII; Brescia; San Salvatore di Brescia; Liutprando; re Desiderio e regina Ansa; epigrafia medievale; paleografia latina; longobardi.

Middle Ages; 8th Century; Brescia; San Salvatore in Brescia; Liutprando; King Desire and Queen Ansa; medieval epigraphy; Latin palaeography; Lombards.

* Questo articolo è una nuova versione, rielaborata e accresciuta in alcune parti, di un testo dal titolo *Desiderio re, la regina Ansa e l'epigrafe dedicatoria*, originariamente comparso in *Dalla corte regia al monastero di San Salvatore - Santa Giulia di Brescia*, a cura di G.P. Brogiolo, Mantova, SAP, Società Archeologica, 2014, pp. 89-96. Ringrazio Gian Pietro Brogiolo per averne consentito la ripresa. In particolare è stato aggiunto un nuovo paragrafo in chiusura e parzialmente rielaborato il testo.

CIFM = *Corpus des Inscriptions de la France Médiévale*

In occasione della campagna di restauri e scavi effettuati tra il 1958 e il 1960 da Gaetano Panazza nella chiesa di San Salvatore a Brescia, una volta rimosse le fasi rinascimentali e barocche che avevano sepolto le tracce della chiesa altomedievale, tornarono alla luce una serie di riquadri affrescati lungo le pareti della navata centrale e delle navate laterali, tutti in pessime condizioni di conservazione [1]. Le scene affrescate furono immediatamente oggetto di grande attenzione da parte degli storici dell'arte: costituivano infatti una preziosa e inaspettata testimonianza di età altomedievale. Il ciclo, sul quale subito la critica si espresse con giudizi non concordi quanto alla datazione, di volta in volta fu assegnato ora alla tarda età longobarda (seconda metà del secolo VIII), ora a maestranze carolingie (secolo IX)[2].

Le scene affrescate erano corredate da iscrizioni didascaliche e dedicatorie. Nel 1963 Panazza, nella sua analisi delle fasi architettoniche della chiesa, scriveva come «i caratteri delle grandi scritte, a tinta chiara su fondo scuro, [...], si ispirino ad un tipo epigrafico degli anteriori decenni del regno longobardo ancor libero»[3]. Le iscrizioni cui fa riferimento Panazza (oggi in pessimo stato di conservazione) corrono affrescate sotto il registro inferiore nella parete nord nella navata centrale; la morfologia delle lettere ha consentito ad Ottavio Banti di riferire l'esecuzione dell'iscrizione *picta* al secolo VIII[4]. Sulla parete opposta, sempre lungo il registro inferiore, corre una seconda fascia iscritta (Tavola 1), lacunosa a destra e a sinistra, la cui leggibilità è gravemente compromessa dalle numerose martellinature e dalla perdita del pigmento originario[5].

Partendo da questo prima descrizione della scrittura dedicatoria della fascia collocata sulla parete sud, torno alle considerazioni e alle interpretazioni che ne aveva offerto lo stesso Panazza, con una precisazione: la sua lettura era basata su quanto Bernhard Bischoff aveva proposto sulla base di una riproduzione fotografica. In questa edizione dell'iscrizione veniva offerto il solo lemma *regnantem Desiderium*[6], tralasciando le rimanenti lettere a destra di *Desiderium*. Il testo, così interpretato, si prestava a ben poche considerazioni, specialmente considerando che a destra e a sinistra si intravedevano tracce

[1] Rinvio per le differenti cronologie che hanno interessato la chiesa a Brogiolo, *Archeologia e architettura delle due chiese di San Salvatore*, pp. 82-88.
[2] Rinvio da ultimo per le analisi sugli intonaci e la loro cronologia a Gheroldi, *Evidenze tecniche*, pp. 97-119; per un inquadramento generale delle cronologie storico-artistiche a Mitchell, *The painted decoration*, pp. 169-201.
[3] Panazza, *Storia di Brescia*, p. 458.
[4] Banti, *Considerazioni*, pp. 169-170. La lettura dell'iscrizione risulta allo stato attuale fortemente compromessa dall'irraggiamento solare che ha colpito la parete; tale irraggiamento ha determinato la scomparsa del pigmento bianco utilizzato per la stesura. A documentare il testo originario rimangono oggi le fotografie, in bianco e nero, che Panazza fece eseguire intorno agli anni Sessanta, attualmente conservate presso l'Archivio fotografico dei Civici Musei di Brescia.
[5] Peroni, *Problemi della decorazione pittorica*, p. 22, rileva la differente successione nella stesura dell'intonachino: nella parete nord esso appartiene alla medesima fase del registro soprastante; nella parete opposta sud l'intonachino pertiene al pennacchio.
[6] Panazza, *La Basilica di San Salvatore*, p. 175.

di lettere. Una successiva campagna di approfondimento sui loro labili resti portò alla proposta di integrazione del testo che corre a destra di *Desiderium* con *tiro Hlu*, e quindi completando la lacuna con *Hlu*[*dovicus*]; una volta integrata la lacuna il testo ottenuto risultava quindi essere, come da trascrizione di Panazza: *regnantem Desiderium Tiro Hlu[dovicus]*[7]. L'ipotesi ricostruttiva del testo, con l'evocazione di Ludovico giovane imperatore (*Tiro*), sottraeva così il ciclo di affreschi all'epoca desideriana e lo consegnava all'età carolingia, coerentemente con le sequenze architettoniche proposte dallo stesso Panazza (la prima chiesa desideriana, la seconda carolingia).

Le controversie relative alla sequenza architettonica e alla decorazione della struttura erano tuttavia ancora lontane dall'essere risolte[8]: dubbi circa la corretta lettura del testo tràdito permanevano, tanto da indurre Adolf Weis e Hjalmar Torp a contestarne la restituzione testuale[9].

Nel frattempo i risultati delle indagini archeologiche, condotte da Gian Pietro Brogiolo negli anni Ottanta, mettendo in discussione le precedenti proposte di ricostruzione delle fasi architettoniche, portarono a una nuova definizione cronologica del San Salvatore. L'analisi stratigrafica del complesso infatti evidenziò l'esistenza di un edificio preesistente, assegnato in un primo tempo alla seconda metà del secolo VII e oggi collocato nella prima metà del secolo VII, le cui strutture vennero demolite nel secolo successivo; su di esse fu eretta la chiesa desideriana a tre navate[10].

Così, quando nel 1996[11] è stato affrontato lo studio delle iscrizioni *pictae* presenti nella navata centrale della chiesa stessa, il problema interpretativo del testo è stato nuovamente sollevato, proprio in relazione alle più recenti datazioni proposte del San Salvatore di Brescia.

Nel presente lavoro ci si limiterà al solo studio delle iscrizioni "incriminate", ossia a quelle epigrafi che, menzionando Desiderio e/o Ludovico, potrebbero fare scorrere lungo il binario del tempo la datazione dell'intera campagna decorativa di S. Salvatore, portandola ora sulla piena età desideriana, ora spostandola fino a Ludovico II.

L'analisi autoptica effettuata da chi scrive mediante l'uso della lampada di Wood sulla fascia dedicatoria nella parete sud ha evidenziato come il problema interpretativo dell'iscrizione non possa e non debba essere solo limitato alla "decifrazione" di quella sequenza di segni sui quali si è fino a ora eserci-

[7] Si riporta qui il testo come da proposta di Panazza, *Gli scavi*, p. 95; Panazza, *Storia di Brescia*, p. 458.
[8] Rinvio per un quadro riassuntivo complessivo a Lomartire, *Architettura e decorazione*.
[9] Weis, *Die langobardische Königsbasilika von Brescia*, p. 19 e fig. 15; L'Orange, Torp, *Il tempietto longobardo di Cividale*, II, p. 129; III, p. 207.
[10] Brogiolo, *Trasformazioni urbanistiche nella Brescia longobarda*, pp. 201 sgg. (cui si rinvia anche per una bibliografia esaustiva sulle vicende interpretative delle strutture bresciane) propendeva inizialmente per una datazione entro la seconda metà del secolo VII. La nuova datazione in Brogiolo, *Archeologia e architettura delle due chiese di San Salvatore*, pp. 35-88.
[11] Lo studio delle iscrizioni bresciane trae spunto dal censimento, coordinato dal Centro italiano di studi sull'alto medioevo, dedicato alle iscrizioni altomedievali italiane, per il progetto *Inscriptiones Medii Aevi Italiae (saecula VI-XII)*, coordinato da chi scrive per Brescia e provincia.

tata l'esegesi epigrafico-testuale, ma che si debbano anche risolvere ulteriori problemi di carattere paleografico, testuale e, non da ultimo, della *mise en page* e della sequenza pittorica delle lettere.

Sulla base di questa indagine, iniziata nel 1996, si è proposta quindi una rilettura complessiva dell'iscrizione dedicatoria, spostando la proposta di un imperatore dedicante a un re dedicante. Riassumo qui di seguito brevemente le principali problematiche ad essa legate e quindi, nelle conclusioni, svolgo alcune brevi considerazioni su quanto qui di seguito propongo.

1. *La sequenza pittorica, la* mise en page*, il tratteggio*

Adriano Peroni rilevò in un suo lavoro dedicato al programma pittorico del San Salvatore come questo insista su una pellicola estremamente sottile di intonaco (intonachino), lisciato e in grado di trattenere i pigmenti in prima applicazione per l'elevata presenza di carbonato di calcio, e come le successive stesure pittoriche non siano state altrettanto ben trattenute dallo stesso intonachino[12].

L'esame autoptico condotto sull'intera fascia epigrafica ha evidenziato l'esistenza di una prima sequenza e di un probabile ritocco effettuato su alcune lettere: la prima eseguita con calce bianca su fondo rosso, scarsamente visibile oggi, nella parola *Desiderium*; il secondo, evidente sulle lettere la cui colorazione appare oggi caratterizzata da pigmento scuro (quasi nerastro), sembrerebbe l'esito di un differente degrado della colorazione originaria dell'epigrafe, unita a una probabile ridipintura delle lettere. Questa ultima pigmentazione nerastra interessa la parola *regnantem* e la sequenza dei segni grafici a destra di *Desiderium*.

Allo stato attuale di conservazione il pigmento bianco è in parte minima visibile sulla sola parola *Desiderium,* mentre la progressiva decolorazione del fondo ha portato a una sorta di negativo dell'originaria epigrafe: la calce, infatti, ha trattenuto il colore rosso scuro del fondo che in altre parti al contrario è svanito[13].

In altri punti si osservano, come già ricordato, ritocchi effettuati sulle lettere che in qualche caso ne hanno alterato la primitiva struttura morfologica, senza tuttavia compromettere il testo, e hanno provocato un disallineamento di queste rispetto alle linee guida che governano l'impaginazione dell'iscrizione, come si vedrà qui di seguito.

La stratificazione dei segni grafici, evidenziata mediante l'uso di raggi ultravioletti[14], sembra doversi attribuire a un semplice ritocco delle lettere

[12] Peroni, *Problemi della decorazione pittorica*, pp. 21-22.
[13] Si rinvia per una analisi dettagliata della colorazione dell'epigrafe a Gheroldi, *Evidenze tecniche e rapporti stratigrafici*, pp. 97-120.
[14] L'analisi delle iscrizioni *pictae* mediante il ricorso alla lampada di Wood è stata effettuata direttamente da chi scrive in occasione dei lavori di restauro della chiesa di San Salvatore, pri-

Tavola 1. San Salvatore di Brescia, navata centrale, fotografia e rilievi dell'iscrizione desideriana (da F. De Rubeis, *Desiderio re, la regina Ansa e l'epigrafe dedicatoria*, originariamente comparso in *Dalla corte regia al monastero di San Salvatore - Santa Giulia di Brescia*, a cura di G.P. Brogiolo, Mantova, SAP, Società Archeologica, 2014, pp. 89-96).

appartenenti alla prima iscrizione *picta*. Diversi indizi conducono infatti a ritenere che la *scriptio superior* – con maggiore sicurezza quanto alla morfologia delle lettere, ma forse anche quanto all'allineamento del testo – non corrisponda pienamente alla struttura dell'originaria *scriptio inferior*, con una operazione di ritocco sui tratti solo parziale. Sotto la seconda N in *regnantem*, a esempio, è ben visibile in rosso un'asta che corre parallela all'asta della *scriptio superior* (si veda la Tavola 1).

Sotto il profilo della impaginazione occorre fare alcune precisazioni di carattere più ampio, ossia porre in paragone le iscrizioni con la menzione del re Desiderio con le poche altre coeve iscrizioni presenti nella chiesa desideriana. Nella navata centrale sono ancora visibili due tipi di impaginato: un primo, ancora presente nel riquadro affrescato nella parete settentrionale della navata centrale, con testo in campo aperto; il secondo, che doveva correre lungo

ma degli interventi di restauro effettuati nel corso dell'allestimento attuale del Museo di Santa Giulia.

le fasce inferiori dei riquadri recanti gli affreschi e che doveva svolgere una funzione didascalico-dedicatoria, realizzato in specchio di corredo. Questa seconda tipologia è oggi conservata dall'epigrafe dedicatoria nonché, sulla parete opposta, dalla didascalia posta al di sotto del riquadro recante anche le scritture in campo aperto. Caratteristica saliente è la disposizione delle lettere rispetto alle rettrici. La scrittura infatti viene inquadrata all'interno di due linee guida, con disposizione dei tratti e delle aste equidistanti regolarmente di 1 cm (costante per tutta l'estensione della parola *Desiderium*; si veda la Tavola 1), sia rispetto alla linea di guida superiore sia rispetto a quella inferiore.

Se si torna adesso alla iscrizione desideriana è possibile osservare – dalla tavola riassuntiva relativa all'impianto impaginativo del testo residuo dell'iscrizione affrescata nella parete sud (Tavola 1) – l'irregolarità degli appoggi di quelle lettere per le quali già si è segnalata la probabile presenza di ritocchi; invece il testo recante il nome del sovrano longobardo appare ben disposto lungo il margine inferiore e ben allineato nel margine superiore. Si osservi poi che a questa *mise en page*, estremamente sofisticata, corrisponde una altrettanto sofisticata esecuzione del tratteggio delle lettere. Le misurazioni effettuate sui tratti maggiormente espansi hanno rivelato la presenza di una misura costante (corrispondente a 1 cm) regolarmente impiegata sulle aste e corrispondente pienamente alla distanza delle lettere dalle rettrici.

Questo espediente grafico è stato rilevato, come accennato, sulla parola *Desiderium*. Al contrario, sulla parola *regnantem*, si rileva una distribuzione discontinua dei pieni e dei filetti (a esempio la prima N, il cui tratto obliquo risulta più spesso delle aste; la A con la traversa molto bassa ed estremamente sottile, così come le due aste). Si aggiunga a ciò l'allineamento irregolare delle lettere, le quali in alcuni casi poggiano sul rigo di base, in altri risultano appese alla linea guida superiore (tutte, con esclusione della M e della G, la quale tuttavia tocca la linea con l'ampia terminazione a spatola del tratto curvilineo). La medesima irregolarità di allineamento riguarda le lettere a destra di *Desiderium*, dove la discontinuità apparentemente interessa anche la supposta parola *tiro*, la cui R presenterebbe la porzione superiore contigua alla linea di guida superiore, così come l'ipotetico tratto della T.

L'ipotesi di ritocco effettuato su parti dell'iscrizione viene inoltre rafforzata dall'analisi paleografica. Il termine *Desiderium*, che qui viene accolto come il solo originario, presenta un'estrema regolarità nell'alternanza di pieni e filetti, distribuiti con secondo precise norme che ne regolano la realizzazione su tratti verticali, obliqui e curvilinei. In particolare è possibile osservare all'interno della lettera M i tratti obliqui più sottili rispetto alle aste; la R, con le curve evidenziate dall'assottigliamento nelle estremità inferiori e superiori dell'occhiello, caratteristica quest'ultima che si riscontra anche all'interno delle lettere D ed E (Tavola 1).

Sotto il profilo morfologico, inoltre, è interessante il diverso attacco dei tratti obliqui delle N nel corpo della stessa parola *regnantem*: mentre nella seconda N il tratto obliquo parte dal vertice superiore dell'asta, nella prima appare decisamente differente e rispecchia un modello caratterizzante la pro-

duzione epigrafica del periodo, ossia la traversa impostata nel corpo centrale della lettera. Diversa anche la R, che in *Desiderium* viene eseguita con l'occhiello, rotondeggiante, alto e con il tratto obliquo disposto quasi parallelo all'asta e con un'ampia curvatura superiore convessa; in *regnantem* la R presenta un occhiello piuttosto sviluppato e il tratto obliquo (anch'esso, come nella R di *Desiderium* ora analizzata disposto quasi parallelo all'asta; Tavola 1) con la curvatura convessa nella parte superiore piuttosto ridotta.

Se (come credo si possa affermare sulla base dell'analisi condotta sulle lettere e sulle tecniche di esecuzione delle stesse) la fascia dedicatoria del San Salvatore ha subìto in epoca non ancora precisabile un ritocco, tale restauro sembrerebbe aver ricalcato le forme grafiche precedenti di un testo in evidente stato di conservazione degradato. La probabile opera di "restauro" potrebbe essere collocata in una cronologia posta tra il secolo XI e il XII-XIII, ossia quando sulla medesima parete venne praticata un'apertura per consentire l'accesso a un deambulatorio sospeso e quando furono effettuati dei lavori in prossimità dell'iscrizione stessa[15].

2. *La morfologia della scrittura e la sua paleografia*

La tipologia scrittoria impiegata è una capitale longobarda di alto livello esecutivo. Perfettamente inquadrata all'interno di due rettrici, la scrittura presenta una regolare distribuzione dei pieni e dei filetti che conferiscono all'insieme un aspetto chiaroscurato. Il modulo delle lettere è verticale, con un accentuato spostamento degli occhielli e delle traverse nella parte alta delle lettere medesime. In particolare si osservino le forme delle lettere R, con occhiello ridotto e posizionato alto sull'asta; la S, con il pieno lungo la parte mediana della lettera e le anse superiore e inferiore ridotte; la M, che presenta alto l'incontro delle traverse; la lettera E, onciale, con le curve superiori e inferiori di ridotta estensione. L'insieme delle lettere reca alle estremità libere dei tratti costitutivi un sistema di apicatura a spatola poco sviluppato. Gli elementi qui descritti riconducono la scrittura utilizzata per l'iscrizione dedicatoria alla più ampia categoria della capitale longobarda[16].

Gli esempi vicini per tipologia scrittoria, per impiego di elementi derivanti dall'onciale, per modulo compresso lateralmente delle lettere e con conseguente sviluppo verticale, si possono rinvenire, in Italia settentrionale, sia nei manufatti da riferirsi a officine di ambito pavese, sia in altre aree. Un termine di confronto particolarmente vicino – sotto il profilo morfologico delle lettere – è costituito dall'epigrafe mutila del vescovo Lopiceno[17] (rinvenuta durante gli scavi effettuati nella cattedrale di Modena nel 1906), datata tra il 749 e il

[15] Brogiolo, *Archeologia e architettura delle due chiese di San Salvatore*, pp. 82-88.
[16] Sulla capitale longobarda si veda *Introduzione paleografica* in De Rubeis, *Inscriptiones Medii Aevi Italiae*, 3, *Veneto - Belluno, Treviso, Vicenza*, pp. 7-16.
[17] Gray, *The Palaeography of Latin Inscriptions*, p. 71, n. 36.

785 e attualmente conservata presso il Museo del Duomo di quella città; in essa compare una E onciale della medesima forma compressa lateralmente e con il medesimo sistema di apicatura.

Ulteriori confronti si possono rinvenire negli affreschi della seconda metà del secolo VIII di Santa Maria in Valle (Cividale del Friuli). Qui le iscrizioni realizzate mediante l'impiego di una capitale longobarda di buon livello, elegante nelle forme e ben impaginata, presentano però apicatura non sempre coincidente con l'iscrizione della parete sud di San Salvatore di Brescia, mentre affinità maggiori si riscontrano con le iscrizioni della parete nord; nella morfologia delle lettere richiamano l'iscrizione desideriana[18]. Si ricorderà anche qui la presenza della E nella forma onciale, con apicatura a becchi sul tratto mediano.

Al di là dei confronti stilistici qui brevemente richiamati, in ogni caso l'iscrizione bresciana non può, a mio parere, essere riferita a un ambito scrittorio carolingio per una serie di ragioni di carattere strettamente paleografico. Ipotizzando una sua realizzazione in età carolingia e accogliendo in tal modo la lettura offerta da Panazza, e portando l'epigrafe al secolo IX (a partire dalla metà o seconda metà), i confronti più vicini sotto il profilo cronologico sono pochi in area, e appaiono morfologicamente differenti.

Caratterizzati dall'uso della capitale carolina, questi manufatti indicano un assetto grafico del tutto diverso. Infatti il modulo delle lettere, per le quali si è osservato lo sviluppo verticale nell'epigrafe desideriana (caratteristica in ogni caso di tutta la capitale longobarda), nei prodotti carolingi tende al quadrato, con un recupero netto del modulo di tradizione (e quindi imitazione) romana[19]. Prescindendo poi dal modulo, la scrittura appare caratterizzata da lettere morfologicamente riferibili al sistema della capitale longobarda. Fra queste, la caratteristica impostazione delle traverse della lettera M che di regola appaiono alte sul rigo di base, stabilizzata fin dal secolo VII *ex*. e che nella scrittura longobarda italo-settentrionale è destinata a essere soppiantata dalla M con traverse poggianti sul rigo di base; così come l'attacco delle aste e delle traverse, nelle medesime nelle M ed N longobarde sono normalmente impostate lievemente ribassate rispetto al vertice dell'asta, mentre nel modello carolingio esse sono direttamente innestate sui vertici delle aste medesime. La R, già descritta con il modulo compresso lateralmente, presenta l'occhiello risalente sull'asta e il tratto obliquo concavo. Al contrario, nella capitale carolina generalmente l'occhiello è ampio e profondo e il tratto appare convesso. La E, infine, non è in onciale come nell'iscrizione bresciana, bensì capitale.

Considerando quindi le iscrizioni caroline che potrebbero essere portate a confronto per l'iscrizione desideriana, a parità di cronologia, sarà utile osservare che per queste ultime la struttura morfologica delle lettere rinvia direttamente alla capitale epigrafica di tradizione romana. In particolare, senza

[18] Lomartire, *I* tituli *dipinti nel Tempietto di Cividale*, pp. 455-491.
[19] Sul modulo in età carolingia si veda De Rubeis, *La lettera di Lupo di Ferrières*.

entrare nel merito di un'analisi dettagliata della capitale epigrafica di classe carolina, si potrà osservare quanto segue, a puro titolo esemplificativo e su una campionatura effettuata direttamente sui manufatti di alta committenza realizzati nel corso del secolo IX in area franco-carolingia.

A Nizza presso l'abbazia di Saint-Pons de Cimiez in un'iscrizione commemorativa compare una C quadra e la M si presenta in forma onciale. L'iscrizione, assegnata all'ultimo quarto del secolo VIII, tradisce l'utilizzo di una scrittura non particolarmente colta[20]. Di provenienza da Sainte-Radegonde (Poitiers) è poi l'iscrizione funeraria di Mumlenau: l'epitaffio, di livello piuttosto basso sotto il profilo qualitativo e datato al secolo VIII[21], presenta una scrittura estremamente disordinata, poco accurata nell'esecuzione, caratterizzata dalla O a rombo, della M con le aste divaricate e l'incrocio discendente quasi fino al rigo di base ed infine dalla tendenza ancora presente ad ampliare a spatola i tratti di alcune lettere (quali la E, la T). Presso il Musée de la Camargue di Arles[22] è conservata inoltre una epigrafe (datata alla fine del secolo IX, anno 883), relativa al restauro di una tomba e realizzata in capitale epigrafica con la M capitale (traverse fino al rigo di base, E quadra, O tonda). Nel volume dedicato alle iscrizioni presenti a Poitiers[23], Robert Favreau inserisce poi una serie conservata presso il Musée de la Ville. Fra queste la n. 84 è in capitale epigrafica di ripresa dai modelli romani, con intrusioni delle C quadre e una H onciale: si tratta dell'epitaffio di Adda, forse da identificare con la moglie di Renoul II, conte di Poitou tra l'878 ed l'890, così come è documentato nell'obituario di Saint-Germain-des-Prés[24]. Si tratta di un manufatto di committenza alta: è un prodotto di alto livello, come osserva lo stesso Favreau, ricercato anche sotto il profilo testuale (una composizione in distici elegiaci). La scrittura utilizzata è una capitale di buon livello, con le lettere O tonde, la M con le traverse che scendono sul rigo di base; il testo è correttamente disposto sulla rigatura e le lettere P, B ed R presentano gli occhielli aperti. Inoltre l'iscrizione funeraria di Madalfredo datata agli anni 802 o 808[25] e proveniente da Saint-Hilaire-le-Grand, è caratterizzata dall'uso di una scrittura più trascurata rispetto all'epitaffio di Adda: in questa direzione sembrano andare le terminazioni di alcune lettere con espansione a spatola (come per le lettere S e A), la M di tipo onciale con le curve molto accentuate, la C quadra, la A con traversa spezzata e tratto di coronamento. Ancora da Saint-Hilaire-le-Grand, l'epitaffio di Amelio, datato 874[26], è caratterizzato da profonda rigatura, numerose lettere inscritte, O tonda e P, B ed R con occhiello staccato dall'asta. Da osservare la lettera N con la traversa alta e stretta nel modulo.

[20] CIFM XIV, n. 8, pp. 16-19, pl. IV, fig. 7-9
[21] CIFM XIV, n. 91, pp. 115-116, tav. XXXIV, fig. 67.
[22] CIFM XIV, n. 47, pp. 84-86, pl. XXVII, fig. 56.
[23] CIFM I.
[24] CIFM I, pp. 102-104, tav. XVII, fig. 35.
[25] CIFM I, pp. 99-100, n. 82, pl. XVIII, fig. 36.
[26] CIFM I, pp. 100-102, n. 83, tav. XVIII, fig. 37.

L'analisi rapida delle lettere fin qui condotta su una campionatura ridotta, ma rappresentativa per lo sviluppo della scrittura carolingia di ambito epigrafico, permette alcune brevi considerazioni. Innanzitutto si evidenzia in area franco-carolingia una prima fase caratterizzata da una importante oscillazione delle forme scrittorie, tra capitale epigrafica, onciale e richiami alla precedente maiuscola in uso nella produzione merovingica[27]. Sarà interessante osservare come questa presenza di elementi di origine merovingica, fra i quali la C nella forma quadra, troverà un seguito all'interno della produzione libraria in sede di scritture distintive. In particolare all'interno dei codici prodotti a San Martino di Tours nella fase pre-alcuiniana e alcuiniana, per i quali è stata rilevata una distanza tipologica rispetto ai codici assegnati alla scuola di corte[28], è stata rilevata la presenza di questa particolare forma della C, forma che solo con gli inizi del secolo IX tenderà a scomparire in favore del modello lunato, del tipo capitale epigrafica. Questi usi librari, e mi riferisco al riposizionamento del modulo da verticale a quadrato e alle variazioni morfologiche di alcune lettere, erano destinati a incontrare grande favore nella produzione epigrafica di età carolingia su vasta scala, dove saranno importati, specialmente in aree quali l'Italia settentrionale, come elementi caratterizzanti.

Tornando adesso a Brescia, risulta difficile trovare un utile termine di confronto su una datazione che si collochi tra la prima metà del secolo IX e la fine di quel secolo. Se escludiamo, per ragioni di non uniformità di opinioni circa la loro genuinità, alcuni manufatti riferiti all'ambito carolingio (sospette copie le iscrizioni di Pipino, figlio di Carlo, morto nell'anno 806, e di Bernardo, re d'Italia, ucciso nell'anno 811; rifacimenti quattrocenteschi le iscrizioni di Ludovico II, morto nell'875, e del vescovo Ansperto, morto nell'881)[29], basterà citare qui ad esempio le iscrizioni conservate presso i Civici Musei di Brescia, relative a un abate di Leno, non meglio identificato, e all'abate Magno, entrambe assegnabili ai decenni intorno alla metà del secolo IX. Le due epigrafi sono caratterizzate dall'uso di una scrittura oscillante tra forme caroline e altre tardo-longobarde. Il modulo, ad esempio, è ormai distante da quello compresso lateralmente che caratterizza la scrittura longobarda: in entrambe è tornato al rapporto 1:1, ossia il modulo quadrato; del pari la morfologia di lettere come la M, con le traverse pienamente adagiate sul rigo di base, e C e G dal tratteggio quadrato ne identificano l'ascendenza d'oltralpe. Ma nell'insieme esse sono scritture in fase di transizione da un sistema dal tracciato oblungo verso un sistema di recupero totale della capitale epigrafica di ascendenza classica. E in ogni caso esse si presentano lontane dall'epigrafe desideriana.

[27] Rinvio per un inquadramento del passaggio scrittorio a De Rubeis, *Epigrafi e manoscritti in area merovingia*.
[28] Petrucci, *Aspetti*, pp. 822-823.
[29] Circa i dubbi sulle iscrizioni, si veda Petrucci, *Aspetti*, pp. 64-65. Sull'iscrizione di Ansperto, Ambrosioni, *"Atria vicinas struxit"*, pp. 35-50, e Lomartire, *La basilica di Sant'Ambrogio,* per i quali l'iscrizione sarebbe prodotto del secolo IX.

I confronti stilistici quindi – e qui concludo con le osservazioni paleografico/cronologiche – portano tutti direttamente verso il secolo VIII, al più tardi alla seconda metà o alla fine. E a questa data potrebbero essere riferiti, allorquando il re Desiderio e più in particolare la regina Ansa vollero fare adornare la chiesa *mirifice*.

3. *Un testo e la sua interpretazione*

Le considerazioni fin qui svolte circa l'iscrizione desideriana rispondono alle domande poste circa la cronologia, la tipologia scrittoria e la sua impaginazione, offrendo numerosi punti fermi. Ma non altrettanto si potrà dire della sua interpretazione. Come ho sottolineato in precedenza, sono state offerte diverse lezioni del testo, tutte in ogni caso facenti poi capo a cronologie carolingie o comunque a committenti carolingi.

La più accreditata vuole il richiamo del sovrano sconfitto (Desiderio) per opera di un Ludovico giovane, interpretando la sequenza di elementi di lettere a destra del *Desiderium* con l'integrazione già citata in precedenza secondo la edizione di Panazza e che qui richiamo per comodità: *regnantem Desiderium tiro Hlu*[dovicus].

L'analisi effettuata sulle lettere non conferma la lettura qui richiamata. In primo luogo, come è possibile osservare, i tratti immediatamente a destra di *Desiderium* non possono essere interpretati come *tiro* per una serie di ragioni. Non si leggono gli elementi del tratto della lettera T, ma si individuano residui di una curvatura nella parte alta di una lettera che potrebbe essere completata nel margine inferiore da un elemento curvilineo, ottenendosi così una C, mentre non compare l'asta della T (presunta nella lettura *tiro*); segue un'asta obliqua discendente di medio spessore e una ascendente di ridotto spessore, interpretabili come una U/V, forse inclusa, come la O della successiva parola; immediatamente dopo si individuano due aste di medio spessore con traccia di traverse alte spezzate, ottenendosi così una M. La sequenza proposta è quindi *cum*.

Non è presente la lettera R bensì una lettera della quale rimane un tratto concavo; né la I, mentre è visibile una O di modulo ridotto. Seguono quindi dei residui di lettere fino a ridosso della O di modulo ridotto da ritenersi inclusa, forse in una C, come sembrerebbe dalle seguenti osservazioni. Il presunto occhiello della R non è presente e, prendendo come termine di paragone la R di *Desiderium*, si noterà che il suo tratto obliquo è convesso e non concavo come nella R qui ipotizzata che recherebbe un elemento concavo. Inoltre si tenga presente che, mentre la lettera C può includere una O di modulo ridotto (e non mancano esempi per il secolo VIII di tali inclusioni), al contrario una R difficilmente potrà includere una O, specialmente se questa (come risulterebbe dalla lettura in passato proposta e qui messa in discussione) le si affianca e non viene inclusa tra l'asta e il tratto obliquo. Del resto una O di modulo ridotto è presente, nella medesima iscrizione, nel gruppo di lettere che pre-

cedono il *regnantem* e nell'iscrizione collocata in corrispondenza della fascia didascalica della parete nord della navata centrale, esattamente in corrispondenza di questa che qui si discute.

Proseguendo con l'analisi delle lettere, dopo la sequenza CO seguono due aste. Sulla prima, quella di sinistra, in pessimo stato di conservazione e interessata da una vasta lacuna, compare in alto verso sinistra un tratto obliquo. Se si posizionasse un'ideale linea di proseguimento dell'elemento obliquo, si potrebbe arrivare a ottenere una N. La forma ipotizzata, con la traversa alta e non agganciata ai vertici delle lettere, trova ampi confronti nella produzione epigrafica longobarda coeva, per la quale basterà richiamare la serie delle iscrizioni pavesi di committenza regia.

E infine, tornando nuovamente all'epigrafe, dopo la N, troviamo ben leggibile una I e una U/V. La parola che si propone qui come lettura sarebbe quindi *coniu*[ge.

Dalla ricostruzione delle lettere qui effettuata si propone quindi una nuova lettura che vedrebbe protagonisti dell'epigrafe il re Desiderio e la regina Ansa e forse, ma non altrimenti dimostrabile, il figlio Adelchi:

[---]SANO[---] *regnantem Desiderium* [*c*]*um coniu*[*ge sua Ansa* ---][30]

L'evocazione della regina Ansa, del resto, troverebbe qui una giusta collocazione se solo si rifletta alla scena affrescata al di sopra dell'iscrizione dedicatoria: il riferimento è alla martire Giulia, quella stessa per la quale la regina Ansa si mosse per ottenerne le reliquie da collocare, appunto, nella chiesa di San Salvatore.

4. *Un testo e il suo contesto*

Torno adesso per un momento alla interpretazione qui respinta che vuole come committente un sovrano carolingio (Lotario? Ludovico?) il quale a distanza di quasi un cinquantennio (se non di quasi un secolo) dalla sconfitta del sovrano longobardo lo avrebbe ricordato come regnante e a sua volta verrebbe definito *tiro*: un imperatore, qui eventualmente etichettato come giovane[31], che ricorda un re sconfitto nella chiesa che lo stesso aveva fatto edificare?

A prescindere dalla lettura del testo che vorrebbe un sovrano piamente piegato alla memoria dello sconfitto re longobardo, dato sul quale nessuna critica è stata mossa, a mio parere merita una attenta riflessione la contestua-

[30] Si adotta qui il criterio delle *Inscriptiones Medii Aevi Italiae* (per le quali di veda H. Krummrey, *Explicatio notarum*, in *CIL* VI, pars VIII, fasc. III, Berolini 2000, pp. XXXI-XXXII).
[31] *Tiro* in *Mediae Latinitatis Lexicon Minus*, a cura di J.F. Niermeyer e C. van de Kieft, revisione di J.W.J. Burgers < https://dictionaries.brillonline.com/search#dictionary=niermeyer&id=-NI-17033 > (consultato *online* 25/05/2019).

lizzazione dell'epigrafe in età longobarda, portando l'iscrizione didascalica nel panorama epigrafico altomedievale italiano.

Si è già a più riprese parlato della presenza epigrafica dei sovrani longobardi a testimonianza dell'alto valore da loro conferito alla parola scritta ed esposta[32]. Fra questi un posto particolare lo occupa Liutprando, che aveva fatto frequente ricorso all'uso della scrittura esposta in vari ambiti e contesti: a lui si deve una importante messe di iscrizioni distribuite in Italia settentrionale, tanto da fare parlare di una vera e propria campagna epigrafica[33]. Al sovrano si lega anche una tradizione storiografica che vuole proprio San Salvatore di Brescia al centro di vicende di costruzione o ricostruzione di una delle fasi della chiesa stessa dedicata[34]. Una iscrizione, oggi dispersa e tràdita in forma indiretta da un manoscritto conservato presso la Biblioteca Queriniana di Brescia, ricordava la costruzione della chiesa ad opera proprio di Liutprando[35]:

> *Ego Liutprandus, vir ex/cellentissimus, rex gentis / Longobardorum, ad solam / suasionem meae fidei er/ga Deum propitium, ipsius / Dei servatoris templum / hoc Brixianorum extrui* [36] */, anno regni mei XXV, / V kal Maii, indictione / secunda --- ---* [37]

Non ci è dato sapere oggi quale fosse la forma e la scrittura utilizzata per la realizzazione dell'epigrafe, ammessa la sua genuinità come sarei propensa a ritenere; ma si potrebbe ipotizzare una iscrizione di non eccessive misure, con testo a disposizione verticale, come sembrerebbe indicare Ottavio Rossi, lo storico bresciano che ne ha data la trascrizione nel XVII secolo secondo le fonti da lui consultate[38].

L'iscrizione di Desiderio si troverebbe così inserita in continuità e coerenza con la prassi longobarda dell'uso della scrittura esposta, documentata ampiamente e non solo nelle iscrizioni funerarie. Una consuetudine che legherebbe Desiderio a Liutprando, in una sorta di continuità di legittimazione del potere, e la chiesa che a questo punto diventa un riferimento dinastico, con un re, una regina e il figlio Adelchi.

[32] De Rubeis, *La tradizione epigrafica*.
[33] Everett, *Liutprandic Letters*.
[34] Rinvio per un quadro riassuntivo a Brogiolo, *Dalla fondazione*, pp. 17-33.
[35] Ottavio Rossi, *Historie bresciane*, Brescia, Biblioteca Civica Queriniana, cod. Queriniano D 1-6, f. LXXIX.
[36] In Rossi la lezione *Restauravi*: cfr. Panazza *La chiesa*, p. 179.
[37] Panazza, *La chiesa*, pp. 179-180, e p. 201, nota 41.
[38] Lo storico bresciano sostiene di averne vista copia da un manoscritto di Bartolomeo Gaetani e di Taddeo Solazio. Nella raccolta di Solazio non è tuttavia presente il riferimento all'iscrizione liutprandea né, come riferisce Panazza (*La chiesa*, n. 41, p. 201, cit.) nella raccolta di Gaetani. Sulla autenticità dell'iscrizione sono stati espressi dubbi: si veda la sintesi in Brogiolo, *Archeologia e architettura delle due chiese*, p. 44, n. 33.

Opere citate

A. Ambrosioni, *"Atria vicinas struxit et ante fores". Note in margine ad un'epigrafe del IX secolo*, in *Medioevo e latinità in memoria di Ezio Franceschini*, a cura di A. Ambrosioni, M. Ferrari, C. Leonardi, G. Picasso, M. Regoliosi, P. Zerbi, Milano 1993, pp. 35-50.

O. Banti, *Considerazioni a proposito di alcune epigrafi dei secoli VIII-IX conservate a Brescia*, in *S. Giulia di Brescia. Archeologia, arte, storia di un monastero regio dai Longobardi al Barbarossa*, a cura di C. Stella, G. Brentegani, Brescia 1992, pp. 163-178.

G.P. Brogiolo, *Trasformazioni urbanistiche nella Brescia longobarda: dalle capanne in legno al monastero regio di San Salvatore*, in *S. Giulia di Brescia. Archeologia, arte, storia di un monastero regio dai Longobardi al Barbarossa*, (Atti del convegno internazionale, Brescia 1990), a cura di C. Stella, G. Brentegani, Brescia 1992, pp. 179-210.

G.P. Brogiolo, *Dalla fondazione del monastero al mito di Ansa e santa Giulia*, in *Dalla corte regia al monastero di San Salvatore - Santa Giulia di Brescia*, a cura di G.P. Brogiolo, Mantova 2014, pp. 17-33.

G.P. Brogiolo, *Archeologia e architettura delle due chiese di San Salvatore*, in *Dalla corte regia al monastero*, pp. 35-88.

Corpus des Inscriptions de la France Médiévale, I, *Poitou - Charentes*, 1, *Ville de Poitiers*, a cura di R. Favreau e J. Michaud, s.l. 1974.

Corpus des Inscriptions de la France Médiévale, XIV, *Alpes-Maritimes, Bouches-du-Rhone, Var*, a cura di R. Favreau, J. Michaud e B. Mora, Bordeaux 1989.

Dalla corte regia al monastero di San Salvatore - Santa Giulia di Brescia, a cura di G.P. Brogiolo, Mantova 2014.

F. De Rubeis, *Desiderio re, la regina Ansa e l'epigrafe dedicatoria*, in *Dalla corte regia al monastero*, pp. 89-95.

F. De Rubeis, *Epigrafi e manoscritti in area merovingia tra tardo antico e primo medioevo: innovazioni, recuperi, interpretazioni*, in *Scrittura epigrafica e scrittura libraria: fra Oriente e Occidente*, a cura di M. Maniaci e P. Orsini, Cassino 2015, vol. 11, pp. 87-102.

F. De Rubeis F. *Inscriptiones Medii Aevi Italiae*, 3, *Veneto - Belluno, Treviso, Vicenza*, Spoleto 2011.

F. De Rubeis, *La capitale damasiana a Tours: esperimenti ed effimere primavere*, in «Scripta», 3 (2011), pp. 57-72.

F. De Rubeis, *La lettera di Lupo di Ferrières e la rinascita della capitale epigrafica: alcune riflessioni sul termine "mensura"*, in *Sit liber gratus, quem servulus est operatus. Studi in onore di Alessandro Pratesi per il suo 90° compleanno*, vol. 19, Città del Vaticano 2012, pp. 123-131.

F. De Rubeis, *La tradizione epigrafica in Paolo Diacono*, in *Paolo Diacono. Uno scrittore fra tradizione longobarda e rinnovamento carolingio* (Atti del Convegno internazionale di studi, Cividale del Friuli-Udine 6-9 maggio 1999), a cura di P. Chiesa, Udine 2000, pp. 139-162.

N. Everett, *Liutprandic Letters amongs the Lombards*, in J. Higgit, K. Forsyth, D.N. Parsons Roman, *Runes and Ogham. Medieval Inscriptions in the Insular World and on the Continent*, Donington 2001, pp. 175-189.

V. Gheroldi, *Evidenze tecniche e rapporti stratigrafici per la cronologia del sistema decorativo della basilica di San Salvatore II*, in *Dalla corte regia al monastero*, pp. 97-120.

N. Gray, *The Palaeography of Latin Inscriptions in the Eighth, Ninth and Tenth Centuries in Italy*, in «Papers of the British School at Rome», 16 (1948), pp. 38-167.

S. Lomartire, *La basilica di Sant'Ambrogio dalle origini all'alto medioevo*, in *La Basilica di Sant'Ambrogio. Guida storico-artistica*, Milano 1997, pp. 43-44.

S. Lomartire, *I* tituli *dipinti nel Tempietto di Cividale*, in *Paolo Diacono e il Friuli altomedievale (secc. VI-X)*, XIV Congresso Internazionale di Studi sull'Alto Medioevo (Cividale-Bottenicco di Moimacco, 24-29 settembre 1999), Spoleto 2001, pp. 455-491.

S. Lomartire, *Architettura e decorazione nel S. Salvatore di Brescia tra alto medioevo e 'romanico': riflessioni e prospettive di ricerca*, in *Società bresciana e sviluppi del romanico (XI-XIII secolo)*, Atti del convegno di studi Brescia 9-10 maggio 2002, a cura di G. Andenna e M. Rossi, Brescia 2007, pp. 117-141 e tavv.

H.P. L'Orange, H. Torp, *Il tempietto longobardo di Cividale*, I-III, Roma 1977-1979 (Acta ad archaeologiam et artium historiam pertinentia, VII).

J. Mitchell, *The painted decoration of San Salvatore di Brescia in context*, in *Dalla corte regia al monastero*, pp. 169-201.

G. Panazza, *La Basilica di San Salvatore in Brescia*, in «Arte lombarda», 5 (1960), pp. 161-186.
G. Panazza, *Gli scavi, l'architettura e gli affreschi della Chiesa di San Salvatore in Brescia*, in *Stucchi e mosaici alto medievali*, Atti dell'VIII Congresso di studi sull'arte dell'alto Medioevo, II, Milano 1962, pp. 5-227.
G. Panazza, *Storia di Brescia*, II, Brescia 1963.
A. Peroni, *Problemi della decorazione pittorica del San Salvatore di Brescia*, in *Seminario internazionale sulla decorazione pittorica del San Salvatore* (Brescia 1981), Pavia 1983, pp. 17-46.
A. Petrucci, *Aspetti simbolici delle testimonianze scritte*, in *Simboli e simbologia nell'alto medioevo*, Spoleto 1976 (Settimane del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, XXIII), pp. 814-844.
A. Petrucci, *Scriventi e scritture in Padania: Milano e Bergamo*, in *"Scriptores in urbibus". Alfabetismo e cultura scritta nell'Italia altomedievale*, a cura di A. Petrucci, C. Romeo, Bologna, 1992, pp. 57-76.
H. Torp, intervento in *Seminario internazionale sulla decorazione pittorica del San Salvatore* (Brescia 1981), pp. 85-86.
A. Weis, *Die langobardische Königsbasilika von Brescia*, Sigmaringen 1977.

Flavia de Rubeis
Università degli Studi di Venezia Ca' Foscari
flaviadr@unive.it

Reti Medievali Rivista, 20, 1 (2019)
<http://rivista.retimedievali.it>
ISSN 1593-2214 © 2019 Firenze University Press
DOI 10.6092/1593-2214/6120
Il monachesimo femminile in Italia nei secoli VIII-XI: famiglia, potere, memoria,
a cura di Veronica West-Harling

Una santa, una badessa e una principessa: note di lettura sul capitello di santa Giulia nel Museo di Brescia

di Tiziana Lazzari

A Brescia, nel Museo di Santa Giulia, si conserva un capitello che costituisce un "masso erratico" nella produzione artistica legata al cenobio femminile, fondato dagli ultimi re dei Longobardi e dedicato a San Salvatore. Sulla base di una lettura iconologica delle immagini scolpite sulle quattro facce del capitello, il saggio mette in relazione quelle rappresentazioni con una precisa fase della storia del monastero, la piena età carolingia, quando le figlie di Lotario I e di Ludovico II, entrambe di nome Gisla, entrarono a far parte della comunità monastica.

St. Giulia's Museum in Brescia preserves a capital that is a veritable rarity in the artistic production linked to the nunnery, founded by the last Lombard kings and dedicated to Christ the Saviour. On the basis of an iconological reading of the images carved on the four faces of the capital, this paper correlates those representations with a precise phase in the history of the monastery, the late Carolingian age, when the daughters of Lothair I and Louis II, both named Gisla, became members of the monastic community.

Medioevo; secolo IX; Brescia; San Salvatore di Brescia; monasteri femminili carolingi; regola benedettina; capitello; santa Giulia.

Middle Ages; 9th Century; Brescia; St. Salvatore of Brescia; Carolingian nunneries; St. Benedict's rule; capital; St. Giulia.

1. *Il capitello, la sua storia, la sua interpretazione*

Nel Museo della città di Brescia sono in mostra su otto colonnine di reimpiego altrettanti capitelli scolpiti che provengono dalla cripta della chiesa di San Salvatore. I bassorilievi dei capitelli sono ritenuti di scuola antelamica e risalgono quindi al periodo in cui il cenobio fu definitivamente intitolato alla santa: fino a quel momento infatti – e a partire dal 915[1] – l'intitolazione

[1] *I diplomi di Berengario I*, n. 96, pp. 253-254.

aveva oscillato fra l'antica dedicazione a san Salvatore e quella a santa Giulia[2]. I capitelli furono realizzati, secondo questa ricostruzione, in occasione degli importanti ampliamenti del XII secolo che coinvolsero anche la cripta della chiesa[3].

A noi qui interessa uno solo di questi capitelli – senza alcun dubbio il più famoso – quello che riporta l'immagine, la prima conosciuta, della crocifissione di santa Giulia. Il capitello, insieme con gli altri sette, si dice sia stato rimosso dalla cripta attorno al 1825, perché – dopo la vicenda napoleonica – si preferì collocarlo "al sicuro", all'interno dell'allora nascente Museo Patrio, che fu allestito all'interno del *Capitolium*[4]. In realtà, però, nessuno registrò quale fosse la precisa collocazione delle colonnine e dei capitelli nel momento in cui furono rimossi e il nostro capitello è, di conseguenza, un pezzo unico, completamente decontestualizzato[5].

Alla fine dell'Ottocento, tutti gli otto capitelli furono spostati nel Museo dell'Età Cristiana, all'interno dell'odierna chiesa di Santa Giulia, e da qui ancora, assai recentemente, furono collocati nella sezione del museo dedicata alla "storia del monastero" [6].

Il capitello della crocifissione di santa Giulia è però vistosamente diverso, dal punto di vista stilistico, dagli altri sette. Fin dalla metà dell'Ottocento, la critica storico-artistica si è concentrata soprattutto su questo manufatto e ne ha sottolineato la peculiarità rispetto agli altri: dopo le prime attribuzioni all'età longobarda, coincidenti quindi con la fondazione stessa del cenobio, fu proposta e accettata in modo unanime la sua datazione al secolo XII, sulla base, principalmente, delle caratteristiche degli altri sette capitelli che ne hanno condiviso le vicende degli ultimi due secoli[7]. Ma, e non per caso, le indagini storico-artistiche continuano a distinguerlo dagli altri, per la qualità della fattura e per l'iconografia che non trova riscontri nel secolo XII: viene considerato per questi motivi un raro esempio bresciano di scuola antelamica[8]. Si ritiene, senza alcun dubbio, che sia stato prodotto in una bottega di alto livello su ordine di una committenza colta e raffinata, in grado di proporre

[2] Archetti, *Vita e ambienti del monastero* e Lazzari, *Une identité variable: la mémoire des origines*.
[3] Da ultima, su questa datazione, Stroppa, *Santa Giulia di Brescia*, che recepisce anche le nuove interpretazioni dei dati archeologici della cripta in Brogiolo, Ibsen, Gheroldi, *Nuovi dati sulla cripta del San Salvatore di Brescia*.
[4] Così Stroppa, *Santa Giulia di Brescia*, p. 92; si veda anche Stroppa, *L'immagine della martire Giulia*.
[5] Panazza, *I capitelli della cripta di S. Salvatore*, a p. 13: «Sino al 1825 le strutture architettoniche, nel loro complesso, rimasero sostanzialmente inalterate, se si escludono i due piloni di fondamenta, aggiunti nel XVII-XVIII secolo e addossati ai lati della parete ove si apre l'abside. In quell'anno, infatti, in occasione dell'allestimento del Patrio Museo, otto colonnette, adorne di capitelli particolarmente pregevoli, vennero tolte dalla originaria ubicazione – purtroppo senza che essa venisse in alcun modo registrata – e trasportate nel Capitolium vespasianeo, sostituite da altre, in botticino, rozze e con basi e capitelli eseguiti in modo sommario».
[6] Sulla vicenda conservativa del capitello Panazza, *I capitelli della cripta di S. Salvatore*.
[7] *Ibidem*, pp. 13-14.
[8] Stroppa, *Santa Giulia di Brescia*, p. 92.

essa stessa modelli iconografici che – ed è un punto importante – non trovano riscontri coevi[9].

Il più recente intervento critico di insieme sull'iconografia di santa Giulia a Brescia si deve a Francesca Stroppa che, sul capitello in questione, accoglie la datazione compresa fra la fine del XII e i primi anni del secolo XIII, e ne interpreta l'iconografia sulla base della sua collocazione nella *confessio*, e cioè nella cripta della chiesa. Secondo la ricostruzione di Stroppa, dato che nella cripta erano disposte tre arche contenenti gli *spolia* dei santi Ippolito e Pimeneo, di santa Giulia e delle tre fanciulle *Spes*, *Fides* e *Caritas*, figlie di *Sophia*[10], le immagini del capitello e la sua intera narrazione rappresenterebbero una sorta di *summa* iconografica di tutte le preziose reliquie che giacevano nella cripta[11]. Santa Giulia, secondo tale interpretazione, assumerebbe così la funzione di collante della storia, perché la figura della martire ritornerebbe due volte: la prima crocifissa e la seconda affiancata da tre immagini femminili, identificate con *Pistis*, *Elpis* e *Agape*, e cioè Fede, Speranza e Carità. La figura in primo piano, accanto alla santa sulla sinistra, sarebbe Speranza (*Elpis*), con il capo cinto da una corona[12]. Le reliquie delle tre bambine erano collocate all'interno di una medesima arca della cripta e sarebbero state donate al monastero da papa Paolo I nel 762, quando egli concesse al cenobio l'esenzione dalla giurisdizione del vescovo bresciano[13]. Fede, Speranza e Carità, osserva Stroppa, non possiedono una tradizionale iconografia, trattandosi di figure allegoriche, mentre la santa è descritta come una badessa, con vesti monacali, con la croce e la palma che sarebbero simboli del martirio e anche «segno del martirio claustrale quotidiano»[14].

Le altre facce del capitello descriverebbero nell'ordine il martire Pimeneo, che, seduto sopra un ponte, viene gettato nel Tevere per ordine dell'imperatore Giuliano e, infine, la reclusione di san Lorenzo all'interno di una struttura che «diventa una metafora e rappresenta contemporaneamente la prigione in cui è rinchiuso, un ambone da cui diffonde la parola di Dio e le sbarre della cella che simulano lo strumento del suo martirio, cioè la graticola»[15]. L'altra figura rappresenterebbe il suo carceriere, Ippolito, convertito da Lorenzo e divenuto pure egli santo.

[9] *Ibidem*, pp. 92-93.
[10] Sulle figure di queste martiri nel contesto bresciano, si veda Gavinelli, *Santa Sofia e le figlie*.
[11] Stroppa, *Santa Giulia di Brescia*, p. 92.
[12] *Ibidem*, p. 96.
[13] Il documento è edito in *Le carte del monastero di S. Giulia di Brescia*, n. 9 < http://www.lombardiabeniculturali.it/cdlm/edizioni/bs/brescia-sgiulia1/carte/sgiulia0763-10-26B >; sulla questione Andenna, *Le monache nella cultura e nella storia*, pp. 19-20 e Archetti, *Per la storia di S. Giulia nel Medioevo*, pp. 9-10.
[14] Stroppa, *Santa Giulia di Brescia*, p. 75.
[15] *Ibidem*, a p. 96.

2. *Una diversa lettura*

L'interpretazione appena esposta è l'ultima, e complessivamente la più organica fra le diverse letture che nel tempo hanno riguardato l'iconografia del capitello. Tale lettura scarta però, con decisa convinzione, ogni riferimento alla vicenda politica del monastero, al suo ruolo centrale nel regno italico per almeno due secoli, dalla metà dell'VIII alla metà del X. E questo, soprattutto, sulla base della datazione del pezzo, troppo tarda per poter ammettere una congruenza della sua iconografia con le caratteristiche che aveva avuto il monastero in epoca troppo remota. L'interpretazione che voglio proporre qui prescinde invece, e in modo assoluto, dalla datazione del pezzo dal punto di vista stilistico e storico-artistico. Prescinde ugualmente dalla complessa questione della datazione delle strutture architettoniche della cripta in cui, forse, era inserito, a cui pure faremo cenno più avanti. Il mio lavoro intende soltanto usare come fonte l'iconologia del manufatto, leggendola insieme con i documenti e i testi conservati nell'archivio di Santa Giulia: una interpretazione, quindi, che non pretende in alcun modo di datare il capitello in quanto tale, ma soltanto il pensiero sotteso alle immagini che vi sono rappresentate, una rappresentazione del monachesimo femminile di stampo regio – vedremo di dimostrarlo –, che appartenne a un'epoca ben precisa e cioè alla piena età carolingia.

3. *Immagini e segni*

Per prima cosa, è necessario prendere in esame la logica narrativa del capitello, che può essere letta, io credo, non soltanto in modo circolare, come se ci si girasse intorno cioè, ma anche per lati contrapposti, che identificheremo con le coppie di lettere A-B, e C-D (Figura 1). Tale proposta di analisi origina da un'osservazione iconografica precisa: nei lati A e B sono rappresentate due scene di martirio, mentre nei lati C e D ci sono scene di altro tipo. Il dettaglio iconologico che ci guida in questa scelta è la mano di Dio, che interviene a raccogliere l'anima dei martiri al momento della loro morte. Si può osservare in alto a sinistra, nella crocifissione di Giulia (Figura 2), e un poco nascosta, ma ben visibile nell'angolo alto a sinistra – cioè la stessa posizione che assume sulla testa di santa Giulia – sopra la testa di san Pimeneo (Figura 3). Altro elemento iconologico presente in entrambe le scene, ma più ovvio, è il nimbo che identifica quale segno di santità entrambi i martiri. Le scene sulle facce C e D del capitello non rappresentano invece né martiri, né scene di martirio: manca infatti la mano di Dio a indicarceli.

Veniamo ora ai lati del capitello che abbiamo indicato con C e D, e cominciamo da C, l'immagine che ha conosciuto il numero maggiore di interpretazioni (Figura 4). Dal punto di vista iconologico, non si può interpretare come la raffigurazione di una santa, perché questa figura non è contrassegnata da alcun segno di santità: manca il nimbo – ed è particolare dirimente – e l'ab-

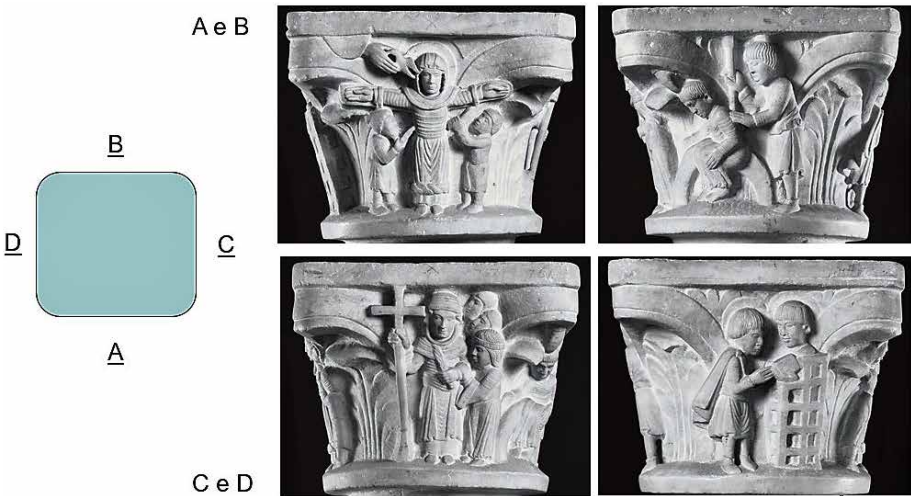

Figura 1. Le quattro facce del capitello. Brescia, Museo di Santa Giulia, < http://www.turismobrescia.it/it/punto-d-interesse/capitello-figurato-con-la-crocifissione-di-santa-giulia >.

bigliamento è inequivocabilmente quello di una badessa. Gli oggetti che la donna stringe nelle due mani sono stati interpretati come una croce e una palma, entrambi segni di martirio, ma escludendo, come abbiamo fatto, che l'immagine possa riferirsi a una santa, allora si apre la possibilità che possano rivestire significati diversi. La croce si trova al vertice di un lungo bastone: non una croce martiriale, dunque, ma una ferula, cioè un oggetto liturgico ben preciso, il pastorale del vescovo di Roma. A differenza dei bastoni pastorali degli altri vescovi, che sono notoriamente ricurvi come i bastoni dei pastori, al fine di richiamare la metafora del "buon pastore", la ferula esprime invece la titolarità di un potere non mediato, che viene direttamente da Dio[16]. Tale segno, stretto nelle mani di una badessa, una badessa che si trovava al vertice di un monastero esente, esente sin dal 762 secondo una tradizione documentaria per altro non limpidissima[17], non appare – a mio parere – un sim-

[16] Sulla ferula, l'unico lavoro specifico a mia conoscenza risale agli anni Cinquanta del secolo scorso e si deve a Salmon, *La ferula, bâton pastoral.*

[17] Il privilegio di papa Paolo I è giunto soltanto in una copia della metà del secolo XI, caratterizzata da una serie di incongruenze nel testo e nella datazione, tale da far sospettare numerosi studiosi in merito alla sua autenticità. L'edizione più recente analizza tutte le posizioni critiche in merito e decide infine per una sostanziale autenticità del dettato, al netto delle pur evidenti interpolazioni. Si osservi che la produzione di tale copia avvenne nel medesimo periodo in cui i pontefici romani cominciarono a concedere il privilegio di esenzione all'abbazia, ricordando la fondazione di Ansa e il fatto che la prima badessa, Anselperga, aveva ricevuto da papa Paolo I il privilegio dell'esenzione. Insomma, potrebbe essere stato un documento costruito *ad hoc* nel 1060, data del primo privilegio di Niccolò II per il «monasterium Domini Salvatoris necnon Sanctę Iulie virginis et martiris, a piissima Ansa regina infra civitatem | Brisciam constructum»: è la prima volta che la memoria di Ansa viene recuperata in senso identitario dalle monache, così

Figura 2. La crocifissione di santa Giulia e la mano di Dio (particolare). Brescia, Museo di Santa Giulia, < http://www.turismobrescia.it/it/punto-d-interesse/capitello-figurato-con-la-crocifissione-di-santa-giulia >.

Figura 3. Il martirio di san Pimeneo e la mano di Dio (particolare). Brescia, Museo di Santa Giulia, < http://www.turismobrescia.it/it/punto-d-interesse/capitello-figurato-con-la-crocifissione-di-santa-giulia >.

bolo incongruente: può essere interpretato, infatti, come segno dell'esenzione dall'autorità vescovile di cui godeva il monastero. Letto in questo modo, è un segno che indica una realtà anteriore alla Riforma del secolo XI, certamente precedente alle fine del secolo XII - primi del XIII, che furono gli anni del papato di Innocenzo III e che coincidono con il periodo cui è attribuita la fattura

come quella di «Anselperga, prima abbatissa eiusdem monasterii» in merito a immunità (sic!) ed esenzione. Il patrimonio, che viene elencato nella formulazione del diploma di Lotario del 937 (anch'esso solo in copia), è ricordato come concesso da Ansa e da «piissimo Desiderio rege et suis successoribus regibus et imperatoribus», dei quali non vengono menzionati i nomi. Su tutto questo si veda *Le carte del monastero di S. Giulia di Brescia*, n. 80, < http://www.lombardiabeniculturali.it/cdlm/edizioni/bs/brescia-sgiulia1/carte/sgiulia1060-05-06 >.

Figura 4. La badessa, Gisla e le monache. Brescia, Museo di Santa Giulia, < http://www.turismobrescia.it/it/punto-d-interesse/capitello-figurato-con-la-crocifissione-di-santa-giulia >.

del capitello[18], anni in cui l'esenzione dall'ordinario diocesano di un cenobio femminile[19] era diventata difficile da sostenere.

E poi la palma. La palma non è soltanto simbolo di martirio, almeno non nell'iconografia antecedente il secolo XII: la palma è anche un segno di vittoria, del trionfo di David (*Samuele*, 18, 6-7). Esiste un riscontro iconografico molto preciso, per la impressionante coincidenza del segno, con le palme che si trovano nelle mani dei dinasti canossani, così come sono rappresentate nelle miniature del manoscritto Vaticano Latino 4922[20] (Figura 5). Esse sono state assimilate da Werner Goetz e da Volkhard Huth[21] a scettri a forma di pianta, reminiscenza – secondo Goetz – di un simbolo di potere già usato dai re lon-

[18] «Anni ottanta-novanta del XII secolo» data Stroppa, *Santa Giulia di Brescia*, p. 92.
[19] Sul processo di disciplinamento del monachesimo femminile nel secolo XII si veda Rapetti, *Monachesimo medievale*, specie alle pp. 35-44, mentre sulle vicende specifiche della chiesa bresciana fra i secoli XII e XIII resta imprescindibile Violante, *La chiesa bresciana nel Medioevo*, soprattutto alle pp. 1055-1063.
[20] Lazzari, *Miniature e versi*, pp. 71-72.
[21] Huth, *Bildliche Darstellungen*, p. 103.

Figura 5. Bonifacio e Tedaldo di Canossa. Biblioteca Apostolica Vaticana, ms. Vaticano Latino 4922, ff. 28*v* e 22*r* (T. Lazzari, *Miniature e versi: mimesi della regalità in Donizone*, in *Forme di potere nel pieno Medioevo [secc. VIII-XII]. Dinamiche e rappresentazioni*, a cura di G. Isabella, Bologna 2006 [dpm Quaderni - Dottorato 6], pp. 57-92).

gobardi, detto anche *ramus arboris*, un simbolo che richiama a un potere di ambito giuridico, effetto dell'originaria coscienza che lì dove governa un vero re mandato da Dio, germoglia una nuova vita dal duro legno[22]. Le verghe fiorite che Bonifacio e Tedaldo tengono in mano diventano allora, per Goez come per Huth, simbolo del potere temporale della discendenza, un potere ottenuto però non attraverso una delega regia, ma per diretto riconoscimento divino.

Nel nostro caso allora, per analogia, potremmo leggere quello "scettro a forma di pianta" che la badessa stringe nella mano sinistra come il segno di una seconda forma di potere che poteva esercitare la badessa di San Salvatore, quella che derivava dall'immunità che il cenobio aveva ricevuto nel 781 da Carlo Magno[23].

I due segni iconologici nelle mani della badessa, seconda la mia interpretazione, significherebbero dunque da un lato esenzione e dall'altro immunità,

[22] Goez, *Markgrafin Mathilde von Canossa*, p. 176.
[23] *Karoli Magni Diplomata*, n. 135, pp. 185-186.

le due caratteristiche che, in età carolingia, rendevano il monastero di San Salvatore uno dei centri di potere regio (e femminile) più significativi del regno italico.

Veniamo infine alle tre figure scolpite a lato della badessa: esse sono contraddistinte da segni molto diversi (Figura 6). Le due figure sullo sfondo sono velate e infatti non sono incisi i capelli, come accade costantemente invece in tutte le altre teste del capitello. Si tratta quindi di due monache, che rappresentano l'intera comunità che accoglie, insieme con la badessa, una terza figura che velata non è, ma porta i lunghi capelli sciolti – una fanciulla «in capillo», dunque[24] –, trattenuti da una coroncina.

La coroncina, la forma allungata della manica della sopravveste che lascia intravvedere lo stretto polsino della camicia sottostante (Figura 7) trovano un preciso riscontro iconologico nelle notissime figure del cosiddetto tempietto longobardo di Cividale[25] (Figura 8). Al di là dei dettagli, quel che più importa, però, è il riscontro pieno del motivo narrativo che l'iconografia di entrambe le scene ci propone, e cioè l'ingresso in monastero, accolte dalla badessa, di giovani principesse.

Esiste un momento preciso in cui, dopo la fondazione, una principessa entrò a San Salvatore: quel momento è l'anno 848, l'anno in cui l'imperatore Lotario I, su richiesta della moglie Ermengarda, concedette a lei e alla loro figlia Gisla di disporre in usufrutto vitalizio dei possessi del monastero di San Salvatore di Brescia e di amministrarli «secundum monasticam disciplinam»[26]. Nel *Liber Vitae*, conservato alla Biblioteca Civica Queriniana di Brescia, l'evento dell'ingresso nel cenobio di Gisla è posto in grande risalto: l'inchiostro rosso e una elegante serie di lettere capitali ci raccontano che «Domnus imperator Lotharius tradidit filiam suam domnam Gislam, secundum ordinem sanctae regulae»[27] (Figura 9). La badessa che accolse Gisla si chiamava Amalberga[28] e lo fece secondo l'*ordo* della santa regola, ricorda il *Liber Vitae*, e cioè la regola benedettina. Una regola che da appena un ventennio, dal concilio di

[24] Sulle fanciulle «in capillo» si veda La Rocca, *Donne e uomini, parentela e memoria*, alle pp. 12-15 e La Rocca, *Velate e «in capillo»: donne nell'Italia longobarda*, specie alle pp. 77-81.
[25] Sul tempietto di Cividale si vedano Jäggi, *Il Tempietto di Cividale* e Lusuardi Siena-Piva, *Scultura decorativa e arredo liturgico a Cividale*.
[26] *Lotharii I diplomata*, n. 101, pp. 240-242.
[27] Il *Liber Vitae* è edito in *Der Memorial- und Liturgiecodex von San Salvatore*, ed è stato studiato nell'ambito delle manifestazioni grafiche della cultura carolingia nel bresciano da Gavinelli, *II gallo di Ramperto*, alle pp. 404-405.
[28] La presenza della figlia del re con funzioni di rettrice e della badessa insieme dovette dar luogo a una sorta di diarchia: nell'unico documento di amministrazione ordinaria che ci è pervenuto per il decennio in cui Gisla rimase in vita, un *breve traditionis et offersionis* (*Le carte di S. Giulia*, n. 45, < http://www.lombardiabeniculturali.it/cdlm/edizioni/bs/brescia-sgiulia1/carte/sgiulia0900-12-31B >, le due donne sono menzionate insieme, con precedenza per la principessa: «super altarem Domini Salvatoris monasterio Brixie, que dicitur Novo, ubi do(m)na Gisla monacha et Amelperga venerabilis abbatissa invenitur esse».

Figura 6

Figura 7.1

Figura 7.2

Figura 6. Gisla e le monache. Brescia, Museo di Santa Giulia, < http://www.turismobrescia.it/it/punto-d-interesse/capitello-figurato-con-la-crocifissione-di-santa-giulia >.
Figura 7. 1 e 2. Dettagli decorativi a confronto. Capitello di santa Giulia (particolare) e tempietto di Cividale (particolare), < http://www.turismobrescia.it/it/punto-d-interesse/capitello-figurato-con-la-crocifissione-di-santa-giulia > e fotografia di Laura Pasquini (che ringrazio).

Aquisgrana in avanti, si cercava di imporre a tutte le comunità monastiche dell'impero[29].

Con le parole del *Liber Vitae* in mente, arriviamo all'ultima faccia del capitello, quella diametralmente opposta alla badessa, alle monache e a Gisla (Figura 10). Le due figure maschili rappresentate qui si scambiano un libro. Entrambi sono santi – hanno il nimbo, infatti – ma uno è tonsurato, l'uomo dietro all'ambone, l'altro no, e quindi, nel linguaggio iconografico, si tratta di un laico. Ed è un laico, santo si è detto, caratterizzato da un unico segno, uno svolazzante mantello che potrebbe identificarlo con san Martino. Una lettura possibile di questo lato del capitello, se vista in stretta correlazione con i *precepta* imperiali conservati nell'archivio di Santa Giulia che, dall'837 in

[29] Per un'analisi dettagliata delle tappe progressive e non sempre facili dell'imposizione di regole alle comunità femminili nel corso del secolo IX si veda Vanderputten, *Dark age nunneries*, pp. 21-36, dove conclude in modo pienamente condivisibile che «the early ninth-century efforts at reorganizing female monasticism were not intended to eradicate diversity, but instead aimed to set the boundaries for legitimate experimentation».

Figura 8. Tempietto di Cividale: la badessa accoglie principesse in monastero. Fotografia di Laura Pasquini (che ringrazio).

avanti, richiamano ossessivamente al rispetto della regola[30], potrebbe riconoscere san Benedetto nella figura dietro l'ambone, Benedetto che consegna a san Martino, figura della chiesa transalpina, la regola, una regola che – come

[30] Il richiamo alla obbedienza alla regola benedettina compare per la prima volta nel diploma di Lotario I dell'837, in merito soltanto all'elezione della badessa: si veda *Lotharii I diplomata*, n. 35, pp. 112-114 e *Le carte del monastero di S. Giulia di Brescia*, n. 26, < http://www.lombardiabeniculturali.it/cdlm/edizioni/bs/brescia-sgiulia1/carte/sgiulia0837-12-15B >: «Ut quoque in futurum hec nostra institutio atque animarum ibidem Deo famulantium provida procuratio perhennem obtinead vigorem, concedimus atque iure firmissimo mansurum instituimus, ut, si quando quidem predicta rectris Amalberga ab hac luce discesserit, per successiones temporum vicissim eligendi inter se habeant licentiam abbatissam, ut nostro consensu ex eade[m] congregatione ministram et rectricem atque gubernatricem *secundum propositum atque institutionem domni Benedicti* habere valeant».

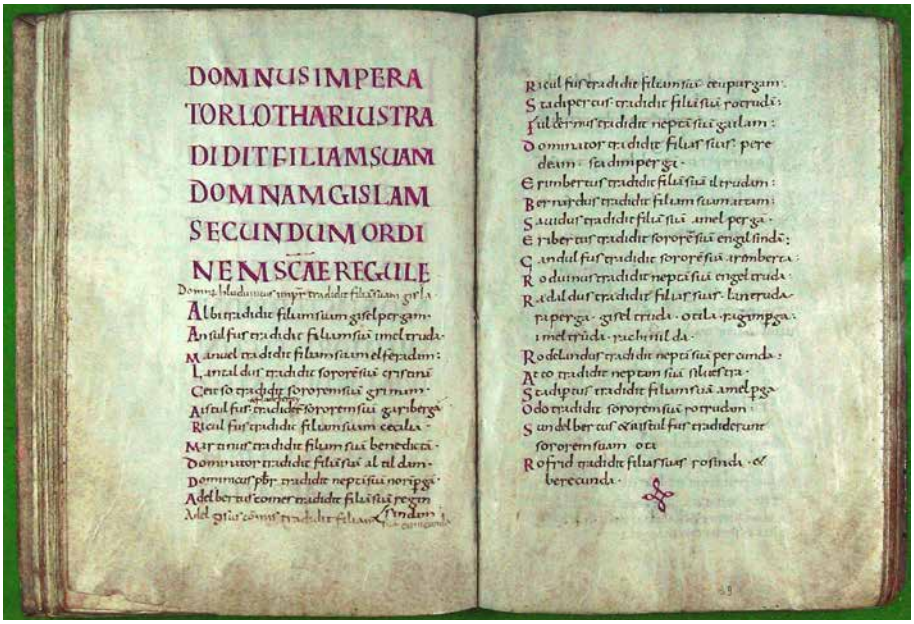
DOMNUS IMPERA
TOR LOTHARIUS TRA
DIDIT FILIAM SUAM
DOMNAM GISLAM
SECUNDUM ORDI
NEM SCAE REGULE

Figura 9. Biblioteca Civica Queriniana di Brescia, *Liber Vitae*, f. 42v, < http://www.misinta.it/biblioteca-digitale-misinta-2/codici-manoscritti-antichi/ix-secolo-santa-giulia-liber-vitae/ >.

è noto – dall'819 e cioè dal concilio di Aquisgrana in poi, doveva essere applicata a tutti i monasteri del vasto impero carolingio. Anche nel regno italico e anche ai monasteri femminili, come San Salvatore, che in precedenza non pare siano stati soggetti ad alcuna regola. Nei numerosi precetti di età longobarda, infatti, né Desiderio, né Adelchi fecero mai riferimento, neppure indiretto, al fatto che la comunità monastica dovesse obbedire a una regola, neppure quando disposero in che modo doveva essere nominata la badessa[31]. E questo non stupisce affatto, se si considera che San Salvatore fu prima di tutto una fondazione familiare, trasformatasi solo in un secondo momento in monastero regio, quando Desiderio divenne re: i monasteri femminili di fondazione privata non seguirono, normalmente, regole formalizzate, almeno fino alla riforma di Aquisgrana[32].

[31] *Le carte del monastero di S. Giulia di Brescia*, n. 3, < http://www.lombardiabeniculturali.it/cdlm/edizioni/bs/brescia-sgiulia1/carte/sgiulia0760-10-04B >: «Et hoc statuimus, ut quando necessitas fuerit abbatissa ibi ordinandum, ut de intra ipsa congregatione Deo digna persona eligatur, qui opus ipsum peragere possit, et de exteras non ibi ordinet(ur), nec violentias a quempiam patiantur».
[32] Andenna, *San Salvatore di Brescia*, pp. 209-233.

Figura 10. San Benedetto, san Martino e la regola benedettina. Brescia, Museo di Santa Giulia, < http://www.turismobrescia.it/it/punto-d-interesse/capitello-figurato-con-la-crocifissione-di-santa-giulia >.

4. *Identità e memoria*

Terminata la lettura delle quattro facce del capitello, la mia proposta di interpretazione iconologica del manufatto va dunque a riferirsi a un momento preciso, quello dell'ingresso di Gisla, la figlia di Lotario I, nella comunità monastica e dell'imposizione della regola benedettina a un cenobio reso, per altri versi, esente e immune, e ricco delle preziose reliquie di santa Giulia e di san Pimeneo. Tale interpretazione assume pertanto che l'iconografia del manufatto sia stata pensata e realizzata a metà del secolo IX, in occasione probabilmente di un'apertura al culto, esterna al cenobio, delle preziose reliquie che in esso erano conservate, in perfetta corrispondenza con ciò che accadeva in quei decenni nei monasteri regi femminili transalpini[33].

[33] Vanderputten, *Dark age nunneries*.

Sono pertanto due le immagini che, a mio parere, datano in maniera stringente l'iconografia del capitello (ma non necessariamente la sua forma attuale, si è detto): la badessa che accoglie la principessa e la regola benedettina consegnata a san Martino, la menzione di Aquisgrana, quindi.

Immagini di questo tipo si potrebbero però attribuire, oltre che alla piena età carolingia, in corrispondenza esatta dei fatti che raccontano, a un momento diverso: il maturo secolo XII per esempio, in una prospettiva di costruzione identitaria della memoria che intendesse rivendicare la fase carolingia del cenobio, il momento in cui esso era stato un centro religioso e politico di rilevanza europea. Questa ultima ipotesi, però, se messa a confronto con le testimonianze offerte dalla ricca documentazione archivistica del monastero, non trova alcuno riscontro, anzi. Dall'esame sistematico dei diplomi e dei privilegi che il cenobio ricevette nei secoli X-XII che ho compiuto recentemente[34] è emerso che la comunità delle monache di Santa Giulia non rivendicò mai nei secoli XI e XII il proprio passato carolingio: nella difficile fase politica che precedette la lotta per le investiture, a metà del secolo XI, cominciò invece a recuperare con cura la memoria identitaria della sua fondazione longobarda. Il passato carolingio, e quindi imperiale, era divenuto in quel frangente per le monache bresciane un tratto di identità certo poco spendibile, addirittura pericoloso. Il richiamo invece alla più semplice regalità longobarda e all'atteggiamento pio dei primi fondatori, la regina Ansa soprattutto, riusciva a definire un contesto politicamente accettabile anche per i vescovi di Roma più apertamente schierati contro l'impero. La memoria identitaria connessa agli ultimi re longobardi costruita nella prima metà del secolo XI si stabilizzò ed è indirettamente attestata per il secolo XII anche dalle copie bresciane dei loro *precepta* documentali, specie quelli in cui appare la regina Ansa[35]. Negli stessi diplomi imperiali, fino a tutto il secolo XII, non vi è mai un richiamo esplicito alla fase carolingia del monastero, che pure è estremamente rilevante dal punto di vista della tradizione documentaria: il primo diploma conservato in originale nell'archivio del monastero è infatti quello che fu rilasciato da Lotario I il 16 marzo 848 da Aquisgrana[36], data che coincide con l'ingresso della figlia Gisla nel cenobio e con le pagine del *Liber vitae* di cui si è già detto sopra.

5. *Il* monasterium novum *di Brescia*

Assumendo pertanto che l'iconografia del capitello sia stata concepita in quel preciso momento del secolo IX, occorre rivalutare in questa prospettiva

[34] Lazzari, *Une identité variable*.
[35] Archetti, *"Secundum monasticam disciplinam"*, pp. 646-647. Più in generale, sulla memoria longobarda connessa, anche nei secoli a venire, all'identità del cenobio si veda Archetti, *Per l'onore e la libertà della patria*.
[36] *Lotharii I diplomata*, n. 101, pp. 240-242. Sulla tradizione dei diplomi regi e imperiali del cenobio si veda Cossandi, *La tradizione copiale e i falsi*.

la dizione *monasterium novum* che viene attribuita al monastero di San Salvatore a partire dal secondo decennio del secolo IX[37]. Sulla base dei più recenti scavi archeologici del complesso, Gian Pietro Brogiolo non ritiene che siano recuperabili dati che attestino importanti cambiamenti alle strutture della chiesa e del monastero nella prima età carolingia[38] e attribuisce sia l'impianto architettonico sia l'intera decorazione della chiesa alla seconda metà del secolo VIII, quando Desiderio e la moglie Ansa fondarono il cenobio, ponendovi a capo la figlia Anselperga[39]. Lo stesso Brogiolo nega che la fase carolingia della storia del monastero abbia avuto alcuna importanza[40], con l'evidente intento di appoggiare la nuova datazione proposta delle strutture. Ma non è necessario, io credo, perché il rinnovamento che indusse i contemporanei ad aggiungere l'aggettivo *novus* al monastero non deve essere necessariamente inteso quale testimonianza di importanti lavori edilizi. La rifondazione patrimoniale, con la concessione di nuovi e importanti beni fiscali[41], l'imposizione della regola benedettina, il rinnovato culto delle reliquie e l'ingresso delle figlie degli imperatori nella comunità monastica sono motivi più che sufficienti a giustificare l'aggettivo, insieme con la necessità di segnare la distanza della rinnovata fondazione da quello che era stato il monastero di famiglia degli ultimi due re dei longobardi.

Anche dal punto di vista architettonico e stratigrafico, comunque, i problemi connessi alla datazione delle strutture e alla identificazione delle diverse fasi costruttive della chiesa di San Salvatore non possono considerarsi ancora risolti, soprattutto, ed è l'elemento che più interessa qui, il problema della datazione della cripta[42]. Essa presenta caratteristiche costruttive che non trovano confronti nelle cripte della seconda metà del secolo VIII, di cui esempi prossimi sono quelle di San Salvatore di Sirmione e di San Salvatore di Pavia, volute da Desiderio e dalla moglie Ansa. L'ampliamento della cripta è

[37] L'espressione «monasterium novum» compare per la prima volta in due carte datate 813 e 814 che non appartengono all'archivio di S. Giulia e sono pubblicati in *Codice Diplomatico Bresciano*, vol. II, n. 4, pp. 10-14 e vol. II, n. 6, pp. 16-18. Rimando su questo a Lazzari, *Una mamma carolingia*, pp. 45-46.

[38] Brogiolo sostiene tale posizione sia sulla base di una disamina delle fonti scritte di età carolingia in Brogiolo, *Dalla fondazione del monastero*, specie alle pp. 28-29 e 32-33, che non mi trova per nulla concorde, sia di una interpretazione del dato archeologico, in Brogiolo, *Archeologia e architettura delle due chiese*.

[39] Sulla fondazione del monastero nel contesto della situazione politica del secolo VIII si veda Gasparri, *Grandi proprietari e sovrani*.

[40] Brogiolo, *Dalla fondazione del monastero*, soprattutto alle pp. 28-29: «La politica carolingia nei confronti del monastero dalla conquista fino all'820 circa, di contenimento e di riduzione del suo potere, rende inverosimile l'ipotesi di una costruzione della chiesa di San Salvatore e del suo apparato decorativo all'epoca di Ludovico il Pio, come propose Gaetano Panazza. Potrebbe essere avvenuta in seguito, dall'820 all'860, quando fu utilizzato come rendita per le principesse imperiali? Ma con quale scopo? In tutta la ricchissima documentazione di quel periodo non vi è alcun cenno né alla fondazione del monastero, né ai sovrani longobardi, sconfitti e dimenticati».

[41] Sulla dotazione di beni fiscali del monastero si vedano La Rocca, *Les cadeaux nuptiaux* e Lazzari, *Une identité variable*.

[42] De Paoli, *Strutture architettoniche e restauri*, pp. 154-156.

poi attribuito al secolo XII, ma solo sulla base della datazione dei capitelli che, si ritiene, ma senza alcuna certezza, provenissero da lì[43].

Vero però è che lo stesso danneggiatissimo ciclo di affreschi della navata centrale della chiesa, datato al secolo IX con relativa unanimità[44], potrebbe invece far pensare a un rinnovamento profondo di età carolingia, se non nella struttura, certamente nella decorazione e nella valorizzazione di elementi del culto che la dinastia al potere promuoveva con coerenza: il valore delle reliquie, il culto dei martiri, l'immagine di Cristo. E, in questa rinnovata immagine decorativa, il culto di santa Giulia era destinato ad assumere un ruolo di grande rilievo.

In un recente lavoro, Steven Vanderputten ha indagato la risposta che il monastero di Remiremont e le altre fondazioni monastiche femminili di Lotaringia diedero alla riforma monastica carolingia, identificando le strategie compensative che si misero in atto in tali cenobi per affrontare le restrizioni alla libertà personale di cui fino a quel momento avevano goduto le religiose. Iniziative che spesso non partirono dalle comunità femminili stesse, ma da autorità esterne, per lo più fortemente legate al più stretto *entourage* carolingio. Drogone, vescovo di Metz e fratellastro di Ludovico il Pio, solo per citare un esempio fra i tanti, nell'830 ordinò di trasferire le reliquie di santa Glossinde nella chiesa abbaziale del monastero omonimo, compensando così la nuova reclusione delle monache con lo spostamento del culto nella loro sede, che divenne così entro la fine del secolo IX un «focus of intense lay adoration»[45]. Il nuovo rilievo del culto di santa Giulia nel monastero bresciano pare inserirsi così perfettamente nel quadro disegnato da Vanderputten per la Lotaringia, insieme con altre trasformazioni, di cui parleremo più avanti.

6. *Santa Giulia*

Sappiamo che la storia della martire Giulia è raccontata da due testi diversi, la *Passio* I e la *Passio* II (*Passio* I, BHL 4516 e *Passio* II, BHL 4517) e da alcuni *Hymni* (*ad vesperas*, *ad matutinas*, *ad laudes*, *ad secundas vesperas* e *in traslatione*) che sono pubblicati negli *Acta Sanctorum*, tutti testi che sono stati

[43] *Ibidem*, p. 156. Si veda inoltre Lomartire, *Architettura e decorazione nel S. Salvatore*.

[44] Stroppa, *Santa Giulia di Brescia*, alle pp. 87-91, analizza le scene martiriali della navata maggiore, parete sud, registro inferiore della chiesa di San Salvatore e le attribuisce all'età carolingia, tenendo conto anche delle più recenti analisi di Ibsen, Magno et optimo tesauro, alle pp. 233-234. Anticipa invece il ciclo alla seconda metà del secolo VIII Mitchell, *The painted decoration of San Salvatore* sulla scorta soprattutto della nuova lettura della epigrafe dedicatoria di De Rubeis, *Desiderio re, la regina Ansa e l'epigrafe dedicatoria* (ripreso e rielaborato in questa sezione monografica). Entrambi questi lavori si inseriscono con piena coerenza nel volume *Dalla corte regia al monastero* che propone una ricostruzione complessiva della vicenda del cenobio bresciano fra i secoli VIII e IX che manca di un contributo da parte di storici delle fonti scritte e che è volta a escludere qualunque importanza alla fase carolingia, in maniera talvolta un poco troppo forzata.

[45] Vanderputten, *Dark age nunneries*, p. 46.

molto studiati, e in diverse occasioni[46]. Giulia, secondo il racconto della *Passio* I, scritta nel VII secolo, era una nobile ragazza cartaginese vissuta nel V secolo, di religione cristiana, che, caduta in schiavitù, fu acquistata da un commerciante, un certo Eusebio, che la portò con sé in Siria. Eusebio, che era pagano, apprezzava molto le doti umane e spirituali di Giulia e la portava sempre con sé nei suoi viaggi. Fu proprio durante un viaggio in mare che un naufragio gettò la barca del mercante sulle coste della Corsica. I naufraghi, una volta a terra, sacrificarono agli dei per essere scampati alla morte: tutti, tranne Giulia, che era cristiana. Il governatore del posto, Felice, uomo violento e crudele, voleva comperare la bella schiava, ma Eusebio rifiutò. Una sera, allora, Felice, approfittando dell'ubriachezza di Eusebio, si fece condurre dinanzi Giulia, offrendole la libertà qualora avesse sacrificato agli dei. La ragazza rifiutò e Felice la fece flagellare. E infine, ordinò che le fossero strappati i capelli e che, come il Maestro che lei seguiva, fosse crocifissa sopra due legni in forma di croce, e gettata in mare. Avvertiti misteriosamente in sogno, alcuni monaci della vicina isola di Gorgona avvistarono al largo la croce con il corpo della martire, ancora inchiodato, mani e piedi. Attaccato alla croce vi era un cartiglio, scritto da mani angeliche, con il nome e la storia del martirio. Recuperato il corpo, dopo averlo ripulito e unto con aromi, lo deposero in un sepolcro.

La *Passio* assomma – come è evidente – numerosi elementi cristomimetici: Giulia fu flagellata, poi crocifissa, e infine il suo corpo fu unto e deposto in un sepolcro. Manca solo la resurrezione dopo tre giorni, ma i nostri agiografi sapevano fermarsi in tempo, appena un momento prima di diventare eretici.

Ma quando, e in che modo, sarebbero arrivate le reliquie della santa a Brescia?

Secondo il *Breviarium monachorum brixiensium*, che non ci è pervenuto e che costituisce la cosiddetta *Passio* II, attribuita da Bergamaschi a un periodo compreso fra i primi anni del secolo IX e i primi del X[47] – ancora l'età carolingia, dunque –, la traslazione del corpo di Giulia dall'isola di Gorgona a Brescia sarebbe avvenuto per opera della regina Ansa, moglie di Desiderio. La collocazione dei luoghi di culto dedicati alla santa appare coerente con questa narrazione: giunta la reliquia a Livorno – di cui Giulia è santa patrona – avrebbe poi raggiunto il nord della penisola attraverso il passo della Cisa nel 762, poco dopo la fondazione dell'ente.

Il monastero non fu però dedicato a Giulia, nonostante la traslazione delle reliquie: nel primo documento che attesta l'attività del monastero e che risale al 759, l'intitolazione è ai santi Michele arcangelo e Pietro[48] e, già l'anno dopo,

[46] Mi riferisco a Bergamaschi, *Una redazione 'bresciana' della* Passio sanctae Iuliae e a Bettelli, Bergamaschi, *"Felix Gorgona... felicior tamen Brixia"*. Si vedano anche Silagi, *I testi liturgici per la Santa* e Tomea, *Intorno a S. Giulia*.

[47] Bettelli, Bergamaschi, *"Felix Gorgona... felicior tamen Brixia"*, pp. 146-148.

[48] *Codice diplomatico longobardo*, III, n. 31, pp. 187-191 e *Le carte del monastero di S. Giulia di Brescia*, n. 1, < http://www.lombardiabeniculturali.it/cdlm/edizioni/bs/brescia-sgiulia1/carte/sgiulia0759-01-00B >.

fu poi dedicato al Salvatore[49]. Occorre aspettare l'anno 915 per trovare nella titolazione il riferimento a santa Giulia[50], che da quella data in poi si alternò con quella al Salvatore fino a metà del XII secolo[51], per poi affermarsi in modo univoco.

Nulla cambiò dunque rispetto alla intitolazione a metà del secolo IX, ma esiste un'altra traccia che ci consente di accostare il culto peculiare delle reliquie della santa alla politica carolingia nei confronti del monastero bresciano. Nei martirologi più antichi, il martirio di Giulia è ricordato il 22 maggio[52]: non credo sia un caso che l'imperatore Ludovico II si sia recato a Brescia, per la prima volta a quanto è dato di sapere, proprio nei giorni a ridosso della celebrazione di quel martirio. Lo attestano due diplomi, conservati entrambi in forma originale: nel primo, datato da Brescia il 14 maggio 856, Ludovico su richiesta della sua «soror dilecta», Gisla, e di Amalperga, badessa del monastero che è detto soltanto «novo», senza altro titolo[53], confermò a tale Ermealdo, che agiva in nome della badessa stessa, tutti i possessi del monastero, in qualunque modo acquisiti[54]. Lotario I, padre di Ludovico e di Gisla era morto da pochi mesi, a fine settembre dell'anno precedente, e il nuovo imperatore aveva aspettato il periodo delle celebrazioni per santa Giulia per far visita alla sorella e al monastero e confermare le disposizioni paterne[55]. Il 19 maggio, poi, davvero a ridosso della ricorrenza, Ludovico accolse il racconto della sorella Gisla, di come il padre Lotario le avesse concesso di disporre e amministrare, secondo il dettato della regola di san Benedetto, il monastero di San Salvatore di Brescia, detto Nuovo, e tutti gli altri monasteri, gli *xenodochia*, le celle e le *villae* che dal cenobio dipendevano, e confermò quindi e rinnovò la disposizione paterna[56].

[49] *Codice diplomatico longobardo*, III, n. 33, pp. 203-208 e *Le carte del monastero di S. Giulia di Brescia*, n. 3, < http://www.lombardiabeniculturali.it/cdlm/edizioni/bs/brescia-sgiulia1/carte/sgiulia0760-10-04B >.

[50] *I diplomi di Berengario I*, n. 96, pp. 253-254.

[51] Si veda sopra, nota 2.

[52] Bettelli, Bergamaschi, *"Felix Gorgona... felicior tamen Brixia"*, alle pp. 170-171: «Esaminando l'*Ordinario* di S. Giulia, si nota che la santa titolare veniva celebrata nel monastero bresciano in due occasioni: il *dies natalis*, fra i ss. *Potenciana* (Pudenziana, 19 maggio) e Desiderio (23 maggio), cioè il 22 maggio; la Traslazione, fra i santi Lucia (13 dicembre) e Tommaso (21 dicembre), data che può essere identificata nel 18 dicembre».

[53] *Die Urkunden Ludwigs II*, n. 20, pp. 104-105 e *Le carte del monastero di S. Giulia di Brescia*, n. 30, < http://www.lombardiabeniculturali.it/cdlm/edizioni/bs/brescia-sgiulia1/carte/sgiulia0856-05-14 >: «Igitur omnium fidelium sanctae dei ecclesiae praesentium scilicet ac futurorum noverit sagacitas, quia Gisola dilecta soror nostra et Amalberga monasterii Novi venerabilis abbatissa nostram imploratae sunt clementiam».

[54] Sui contenuti del diploma si veda anche Wemple, *S. Salvatore/S. Giulia*, p. 91.

[55] Sulla stretta relazione delle donne della famiglia regia con il monastero si vedano La Rocca, *La reine et ses liens avec les monastères* e Lazzari, *Una mamma carolingia*.

[56] *Die Urkunden Ludwigs II*, n. 21, pp. 105-106 e *Le carte del monastero di S. Giulia di Brescia*, n. 31, < http://www.lombardiabeniculturali.it/cdlm/edizioni/bs/brescia-sgiulia1/carte/sgiulia0856-05-19a >: «quia Gisola dilectissima soror nostra adiens excellentiam culminis nostris innotuit qualiter domnus ac genitor noster bonae memoriae Hlotharius monasterium, quod dicitur Novum, in honore Domini et salvatoris nostri fundatum atque infra muros Brixiae situm

Aggiunto questo ultimo tassello, possiamo infine riconoscere alla metà del secolo IX una serie di testimonianze che inseriscono pienamente San Salvatore di Brescia, rifondato dagli imperatori carolingi e detto per questo *novum*, all'interno del contesto del monachesimo imperiale e della riforma di Benedetto d'Aniane, in piena consonanza – anche cronologica – con quanto avvenne nelle comunità monastiche femminili della Lotaringia studiate da Vanderputten[57]. Lo testimoniano l'introduzione della regola e il culto delle reliquie, aperto quanto meno ai membri della famiglia regia in occasione della ricorrenza del martirio di santa Giulia: era quella un'occasione in cui la visita devota al cenobio poteva rendere funzionali immagini come quelle del capitello, che mostravano al pubblico i caratteri della comunità che custodiva quei corpi santi.

7. *Cristomimesi e potere femminile*

Fra le reliquie raccolte a San Salvatore, quelle di santa Giulia sembrano dunque aver assunto un ruolo di rilievo, proprio in occasione della rifondazione – la chiamiamo così, rispettando l'indicazione *novum* della documentazione scritta – carolingia. Nel caso di San Salvatore, penso non debba essere sottovalutata in questa scelta la valenza cristomimetica della santa, così insistita, come si è detto sopra. La cristomimesi, sappiamo, non aveva un rilievo significativo nell'iconografia longobarda del potere[58]. Oltralpe invece, già alla metà del secolo VIII, il legame fra la regalità e il sacro si era rinnovato con manifestazioni rituali importanti: il primo dei Carolingi che divenne re dei Franchi, Pipino il Breve, dopo il colpo di stato del 751, per legittimare il suo ruolo, con l'appoggio dei vescovi del regno, fu "unto" e cioè consacrato re con l'olio benedetto[59]. L'elaborazione ideologica che seguì quell'avvenimento, denso di conseguenze per il futuro dell'Europa intera, ragionava fittamente sulla figura regia, assimilata a quella di Cristo perché il potere del re, tramite la consacrazione dei vescovi, era assimilato a una mediazione fra la comunità del regno e Dio[60].

L'immagine di una donna crocifissa doveva costituire un messaggio molto forte, una bella provocazione, anche nel secolo IX: la santa Giulia che troviamo scolpita sul nostro capitello non è una "donna in croce", una martire che rappresenta la figura del Cristo *patiens*[61]. Nel secolo IX infatti, la raffigurazio-

diebus vitae suae ei obtinendum commisisset, quatinus iuxta regulam et institutione[m] sancti Benedicti illud rationabiliter gubernaret, teneret atque disponeret».

[57] Vanderputten, *Dark ages nunneries*, pp. 44-50.

[58] Gasparri, *Il potere del re. La regalità longobarda*.

[59] Sull'unzione in età carolingia si veda Nelson, *Politics and ritual*, in specie alle pp. 274-296.

[60] Sulla regalità cristomimetica riferimenti obbligati sono Schramm, Sacerdotium *und* Regnum, a p. 404 e Kantorowicz, *I due corpi del Re*, pp. 39-75.

[61] Come osserva anche Stroppa, *Santa Giulia di Brescia*, a p. 74: «Ricca di spunti appare la scena della crocifissione in cui Giulia è ritratta in modo ieratico, issata sulla croce – come un *Chri-*

ne della passione di Cristo in croce, il Cristo sofferente, il Cristo *patiens*, non era stata ancora inventata. Allora Cristo in croce era *triumphans*, trionfatore sulla morte. E così la nostra santa Giulia non è una martire in croce, ma una figura invece che, nell'imitazione perfetta della crocifissione di Cristo, fino al dettaglio delle ferite inferte al costato, veicola un messaggio di sacralità regia, declinata al femminile, in un monastero fondato da una regina, retto ora dalle figlie dei nuovi re, un monastero che – non dimentichiamo – doveva amministrare e gestire una enorme quota del patrimonio pubblico del regno[62]. Quando morì Gisla, la sorella di Ludovico II[63], l'imperatore si recò nuovamente a Brescia, nel gennaio dell'861, per consegnare a quella comunità aristocratica femminile una nuova principessa, la figlia Gisla[64], che portava lo stesso nome della zia e che non doveva aver ancora 10 anni[65].

In questa prospettiva, si può riguardare allora, per finire, il pastorale a forma di croce – la ferula, si è detto – che la badessa raffigurata nel nostro capitello tiene con la mano destra, e raffrontare quel segno con il lungo bastone sormontato anch'esso da una croce che impugna, sempre con la mano destra, l'imperatore Ludovico il Pio nella celebre miniatura che illustra in diversi manoscritti del IX secolo il *De laudibus sanctae crucis* di Rabano Mauro[66] (Figura 11). Si tratta dello stesso simbolo del potere che, nel caso dell'imperatore, accompagnato dall'abbigliamento militare, va a disegnare l'immagine del *miles Christi*[67]. Nel caso del nostro capitello, l'abito è quello di una badessa, non di un *miles*, ma l'appropriazione "al femminile" dei simboli cristomimetici appare completa: da un lato del capitello una donna crocefissa, immagine del Cristo trionfante, dall'altro una donna che porta in mano il segno di un potere che deriva direttamente da Dio.

stus triumphans medioevale – e affiancata da due piccoli torturatori che prolungano il martirio con sevizie: in particolare uno dei due ferisce la vergine cartaginese al costato». E aggiunge poi, a p. 90, in merito ai resti degli affreschi della navata centrale della chiesa di San Salvatore: «Dai segmenti rimasti del ciclo pittorico emerge poi il principale compito delle immagini, ossia quello di sottolineare il legame tra il sacrificio di Cristo e quello di Giulia».

[62] Per la ricostruzione puntuale del patrimonio del monastero si veda Pasquali, *La distribuzione geografica*. Per i rapporti fra il patrimonio del monastero e il fisco regio, con particolare attenzione alle pertinenze delle regine si vedano La Rocca, *Les cadeaux nuptiaux de la famille royale* e Lazzari, *Dotari e beni fiscali*. Per il ruolo di custodi di beni del fisco regio che ebbero i monasteri femminili che ebbero a capo donne della discendenza carolingia anche in Lotaringia, si veda Vanderputten, *Dark age nunneries*, alle pp. 59-64, con preciso riferimento all'inserimento di San Salvatore di Brescia in questa peculiare rete monastica alle pp. 60-61.

[63] Dal diploma conservato in copia datato 12 gennaio 861, risulta che Gisla fosse morta il 27 maggio dell'860, alla presenza del fratello: «nobis astantibus, divina vocatione vitam amisit». Si veda il commento all'edizione di Cossandi, *Le carte del monastero di S. Giulia di Brescia*, n. 35, < http://www.lombardiabeniculturali.it/cdlm/edizioni/bs/brescia-sgiulia1/carte/sgiulia0861-01-12B >.

[64] *Die Urkunden Ludwigs II*, n. 34, pp. 135-137 e *Le carte del monastero di S. Giulia di Brescia*, n. 36, < http://www.lombardiabeniculturali.it/cdlm/edizioni/bs/brescia-sgiulia1/carte/sgiulia0861-01-13 >.

[65] Era nata infatti dall'unione dell'imperatore con Angelberga, che viene datata all'851: si veda Bougard, *Engelberga*, pp. 668-669.

[66] Ferrari, *Il* liber sanctae crucis *di Rabano Mauro*.

[67] Schramm, *Denkmale der deutschen Konige*, pp. 121-122 per l'analisi dell'immagine.

Figura 11. Ludovico il Pio, *miles Christi*. Biblioteca Apostolica Vaticana, Ms. Reg. lat. 124, f.4*v*, < https://it.wikipedia.org/wiki/Ludovico_il_Pio#/media/File:Ludwik_I_Pobo%C5%BCny.jpg >.

Un programma iconografico ben preciso, quello del capitello bresciano, perfettamente iscrivibile nella fase di rifondazione carolingia del monastero di San Salvatore, che inserisce anche le donne della famiglia regia nella rappresentazione dell'esercizio di un potere legittimo perché derivato direttamente da Dio, facendo della badessa una sorta di «alter Christus». L'espressione, che nelle fonti dell'epoca va a identificare il potere del vescovo, un potere che alle donne era canonicamente precluso, può essere impiegata qui, perché grazie a una simbologia potente, si volle costruire per le donne al vertice del monastero di San Salvatore un'identità regia e, insieme, un'identità di genere non proprio attesa, certo per nulla domestica.

Opere citate

G. Andenna, *La vita e il ruolo del monastero*, in *San Salvatore - Santa Giulia a Brescia. Il monastero nella storia*, a cura di R. Stradiotti, Milano 2001, pp. 41-53.

G. Andenna, *Le monache nella cultura e nella storia europea del primo medioevo*, in *Arte, cultura e religione in Santa Giulia*, a cura di G. Andenna, Brescia 2004, pp. 17-34.

G. Andenna, *San Salvatore di Brescia e la scelta religiosa delle donne aristocratiche tra età longobarda ed età franca (VIII-IX secolo)*, in *Female* vita religiosa *between Late Antiquity and the High Middle Ages. Structures, developments and spatial contexts*, a cura di G. Melville e A. Müller, Berlino 2011, pp. 209- 233.

G. Archetti, *Per la storia di S. Giulia nel Medioevo: note storiche in margine ad alcune pubblicazioni recenti*, «Brixia sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», s. 3, 5 (2000), 1-2, pp. 5-44.

G. Archetti, *Vita e ambienti del monastero dopo il Mille*, in *San Salvatore - Santa Giulia di Brescia. Il monastero nella storia*, pp. 109-131.

G. Archetti, *"Secundum monasticam disciplinam". San Salvatore di Brescia e le trasformazioni istituzionali di un monastero regio*, in *Desiderio. Il progetto politico dell'ultimo re longobardo*, Atti del Primo convegno internazionale di studio (Brescia, 21-24 marzo 2013), a cura di G. Archetti, Spoleto 2015 (Centro studi longobardi. Convegni, 1), pp. 631-680.

G. Archetti, *Per l'onore e la libertà della patria*, in *Le cronache medievali di Giacomo Malvezzi*, a cura di G. Archetti, trascrizione e note di I. Bonini Valetti, Roma 2016 (Quaderni di Brixia sacra, 7), pp. 9-49.

G. Bergamaschi, *Una redazione 'bresciana' della* Passio sanctae Iuliae *in Toscana*, «Nuova rivista storica», 87 (2003), 3, pp. 625-668.

M. Bettelli, G. Bergamaschi, *"Felix Gorgona... felicior tamen Brixia": la traslazione di santa Giulia*, in *Profili istituzionali della santità medioevale. Culti importati, culti esportati e culti autoctoni nella Toscana Occidentale e nella circolazione mediterranea ed europea*, a cura di C. Alzati e G. Rossetti, Pisa 2010 (Piccola Biblioteca GISEM, 24), pp. 143-204.

M. Bettelli Bergamaschi, *Monachesimo femminile e potere politico nell'alto medioevo: Il caso di San Salvatore di Brescia*, in *Il monachesimo femminile in Italia dall'alto medioevo al secolo XVII. A confronto con l'oggi*, Atti del VI Convegno del Centro di Studi Farfensi (Santa Vittoria in Mantenano, 21-24 settembre 1995), a cura di G. Zarri, San Pietro in Cariano 1997, pp. 41-74.

P.V. Begni Redona, *Aspetti della comunicazione visiva del culto. Il capitello e gli affreschi del cenobio*, in *Culto e storia in Santa Giulia*, Atti del convegno (Brescia, 20 ottobre 2000), a cura di G. Andenna, Brescia 2001, pp. 149-165.

F. Bougard, *Engelberga, imperatrice*, in *Dizionario biografico degli italiani*, 42, Roma 1993, pp. 668-676.

F. Bougard, *La cour et le gouvernment de Louis II, 840-875*, in *La royauté et les élites dans l'Europe carolingienne (début IX^e siècle aux environs de 920)*, a cura di R. Le Jan, Villeneuve d'Ascq 1998, pp. 249-267.

G.P. Brogiolo, *Gli edifici monastici nelle fasi altomedievali*, in *San Salvatore - Santa Giulia a Brescia. Il monastero nella storia*, pp. 61-62.

G.P. Brogiolo, *Dalla fondazione del monastero al mito di Ansa e santa Giulia*, in *Dalla corte regia al monastero*, pp. 17-33.

G.P. Brogiolo, *Archeologia e architettura delle due chiese di San Salvatore*, in *Dalla corte regia al monastero*, pp. 35-87.

G.P. Brogiolo, M. Ibsen, V. Gheroldi, *Nuovi dati sulla cripta del San Salvatore di Brescia*, in *Monasteri in Europa occidentale (secoli VIII-XI): topografia e strutture*, Atti del convegno internazionale (Castel San Vincenzo, 23-26 settembre 2004), a cura di F. De Rubeis e F. Marazzi, Roma 2008, pp. 211-238.

Le carte del monastero di S. Giulia di Brescia, I. *(759-1170)*, a cura di E. Barbieri, I. Rapisarda, G. Cossandi, in *Codice Diplomatico della Lombardia Medievale*, 2008, < http://www.lombardiabeniculturali.it/cdlm/edizioni/bs/brescia-sgiulia1/ >.

Codice Diplomatico Bresciano, a cura di F. Odorici, rist. anast. Torino 1972-1973 (ed. or. Brescia 1855-1858).

Codice diplomatico longobardo, a cura di C. Brühl, III/1, Roma 1973 (Istituto Storico Italiano per il Medioevo. Fonti per la storia d'Italia, 64).

G. Cossandi, *La tradizione copiale e i falsi per Santa Giulia di Brescia*, in *Originale - Falschun-*

gen - Kopien. Kaiser- und Konigsurkunden fiir Empfanger in Deutschland und ltalien (9.-11. Jahrhundert) und ihre Nachwirkungen im Hoch- und Spatmittelalter (bis ca. 1500) / Originali - falsi - copie. Documenti imperiali e regi per destinatari tedeschi e italiani (secc. IX-XI) e i loro effetti nel Medioevo e nella prima età moderna (fino al 1500 circa), a cura di N. D'Acunto, W. Huschner, S. Roebert, Leipzig-Karlsruhe 2018, pp. 155-173.

N. D'Acunto, *Il codice memoriale e liturgico di Santa Giulia*, in *San Salvatore - Santa Giulia a Brescia. Il monastero nella storia*, pp. 55-59.

Dalla corte regia al monastero di San Salvatore - Santa Giulia di Brescia, a cura di G.P. Brogiolo con F. Morandini, Mantova 2014.

M. De Paoli, *Strutture architettoniche e restauri in Santa Giulia di Brescia: la cripta di San Salvatore*, in «Hortus artium mediaevalium», 23 (2017), 1, pp. 140-177.

F. De Rubeis, *Desiderio re, la regina Ansa e l'epigrafe dedicatoria di San Salvatore a Brescia*, in *Dalla corte regia al monastero. Il monastero nella storia*, pp. 89-95.

I diplomi di Berengario I, a cura di L. Schiaparelli, Roma 1908 (Fonti per la storia d'Italia, 35).

S. Gasparri, *Grandi proprietari e sovrani nell'Italia longobarda*, in Atti del VI Congresso di studi sull'alto medioevo, Spoleto, 1980, p. 429-442.

S. Gasparri, *Il potere del re. La regalità longobarda da Alboino a Desiderio*, in *Autorità e consenso.* Regnum *e monarchia nell'Europa medievale*, a cura di M.P. Alberzoni, R. Lambertini, Milano 2017, pp. 105-134.

S. Gavinelli, *La liturgia del cenobio di Santa Giulia in età comunale e signorile attraverso il* Liber ordinarius, in *Culto e storia in Santa Giulia*, Atti del convegno (Brescia, 20 ottobre 2000), a cura di G. Andenna, Brescia 2001, pp. 121-148.

S. Gavinelli, *II gallo di Ramperto: potere, simboli e scrittura a Brescia nel secolo IX*, in *Margarita amicorum: studi di cultura europea per Agostino Sottili*, a cura di F. Forner, C.M. Monti, P.G. Schmidt, Milano 2005, pp. 401-428.

S. Gavinelli, *Santa Sofia e le figlie, Fede, Speranza e Carità, dipinte in S. Salvatore - S. Giulia di Brescia?*, in *"Inquirere veritatem"*, pp. 83-88.

W. Goez, *Markgrafin Mathilde von Canossa (*1046-1115)*, in W. Goez, *Gestalten des Hochmittelaters. Personengeschichtliche Essays im allegemein-historischen Kontext*, Darmstadt 1983, pp. 175-201.

C.M. Ferrari, *Il* liber sanctae crucis *di Rabano Mauro. Testo - immagine - contesto*, Bern 1999 (Lateinische Sprache und Literatur des Mittelalters, 30).

V. Huth, *Bildliche Darstellungen von Adligen in liturgischen und historiographischen Handschriften des hohen Mittelalters*, in *Nobilitas. Funktion und Repräsentation des Adels in Alteuropa*, a cura di O.G. Oexle e W. Paravicini, Göttingen 1997 (Veröffentlichungen des Max Plankt Instituts für Geschichte, 133), pp. 101-176.

M. Ibsen, Magno et optimo tesauro: *intorno a reliquie e altari di San Salvatore di Brescia*, in *"Inquirere veritatem"*, pp. 219-244.

"Inquirere veritatem". Studi in memoria di mons. Antonio Masetti Zannini, a cura di G. Archetti, Brescia 2007 («Brixia sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», 12, 1-2).

C. Jäggi, *Il Tempietto di Cividale nell'ambito dell'architettura altomedievale in Italia*, in *Paolo Diacono e il Friuli Altomedievale (secc. VI - X)*, Atti del XIV Congresso Internazionale di Studi sull'Alto Medioevo (Cividale del Friuli - Bottenicco di Moimacco, 24-29 settembre 1999), Spoleto 2001, pp. 407-428.

E.H. Kantorowicz, *I due corpi del Re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*, Torino 2012.

C. La Rocca, *La reine et ses liens avec les monastères dans le royaume d'Italie*, in *La royauté et les élites dans l'Europe carolingienne (du début du IX^e^ siècle aux environs de 920)*, a cura di R. Le Jan, Lille 1998 (Centre d'histoire de l'Europe du Nord-Ouest, 17), pp. 269-284.

C. La Rocca, *Les cadeaux nuptiaux de la famille royale en Italie*, in *Dots et douaires dans le haut Moyen Âge*, a cura di F. Bougard, L. Feller, R. Le Jan, Rome 2002 (Collection de l'École française de Rome, 295), pp. 499-526.

C. La Rocca, *Donne e uomini, parentela e memoria tra storia, archeologia e genetica. Un progetto interdisciplinare per il futuro*, in «Archeologia medievale», 38 (2011), pp. 9-18.

C. La Rocca, *Velate e «in capillo»: donne nell'Italia longobarda*, in *Il velo in area mediterranea fra storia e simbolo. Tardo Medioevo - prima Età moderna*, a cura di M.G. Muzzarelli, M.G. Nico Ottaviani e G. Zarri, Bologna 2014, pp. 69-87.

T. Lazzari, *Una mamma carolingia e una moglie supponide: percorsi femminili di legittimazione e potere nel regno italico*, in *"C'era una volta un re...". Aspetti e momenti della regalità*, a cura di G. Isabella, Bologna 2005, pp. 41-57.

T. Lazzari, *Miniature e versi: mimesi della regalità in Donizone*, in *Forme di potere nel pieno Medioevo (secc. VIII-XII). Dinamiche e rappresentazioni*, a cura di G. Isabella, Bologna 2006 (dpm Quaderni - Dottorato 6), pp. 57-92.
T. Lazzari, *Dotari e beni fiscali*, in «Reti Medievali Rivista», 13 (2012), 2, pp. 123-139.
T. Lazzari, *Une identité variable: la mémoire des origines de San Salvatore de Brescia entre les Lombards et les Carolingiens (XI^e^-XII^e^ siècles)*, in *Mémoire et Communauté au haut Moyen Âge. Reproduction de la communauté et construction de l'identité (VI^e^-XII^e^ siècle)*, Actes du colloque (Lille, Arras 13-15 septembre 2018), in corso di stampa.
S. Lomartire, *Architettura e decorazione nel S. Salvatore di Brescia tra alto medioevo e 'romanico': riflessioni e prospettive di ricerca*, in *Società bresciana e sviluppi del Romanico (XI-XIII secolo)*, Atti del convegno di studi (Brescia, 9-10 maggio 2002), a cura di G. Andenna, M. Rossi, Milano 2007, pp. 117-239.
Lotharii I diplomata, a cura di Th. Schieffer, Berlin 1966 (MGH, *Diplomata regum Germaniae ex stirpe Karolinorum*, III).
S. Lusuardi Siena - P. Piva, *Scultura decorativa e arredo liturgico a Cividale e in Friuli tra VIII e IX secolo*, in *Paolo Diacono e il Friuli Altomedievale (secc. VI - X)*, Atti del XIV Congresso Internazionale di Studi sull'Alto Medioevo, (Cividale del Friuli - Bottenicco di Moimacco, 24-29 settembre 1999), Spoleto 2001, pp. 493-594.
Der Memorial- und Liturgiecodex von San Salvatore/Santa Giulia in Brescia, a cura di D. Geuenich, U. Ludwig, con la collaborazione di A. Angenendt, G. Muschiol, K. Schmid e J. Vezin, Hannover 2000 (MGH, *Libri memoriales et necrologia*, *Nova series*, IV).
J. Mitchell, *The painted decoration of San Salvatore di Brescia in context*, in *Dalla corte regia al monastero*, pp. 169-201.
J.L. Nelson, *Politics and ritual in early medieval Europe*, London 1986.
G. Panazza, *I capitelli della cripta di S. Salvatore a Brescia*, in «Dai civici musei d'arte e di storia di Brescia. Studi e notizie», III (1987), pp. 11-23.
G. Pasquali, *La distribuzione geografica delle cappelle e delle aziende rurali descritte nell'inventario altomedievale del monastero di S. Giulia di Brescia*, in *San Salvatore di Brescia. Materiali per un museo*, I/2, *Contributi per la storia del monastero e proposte per un uso culturale dell'area storica di Santa Giulia*, Brescia 1978, pp. 141-166.
Pippini, Karlomanni, Karoli Magni Diplomata, a cura di E. Muehlbacher, con la collaborazione di A. Dopsch, J. Lechner, M. Tangl, Hannover 1906 (MGH, *Diplomata regum Germaniae ex stirpe Karolinorum*, I).
A.M. Rapetti, *Monachesimo medievale. Uomini, donne e istituzioni*, Venezia 2006.
P. Salmon, *La ferula, bâton pastoral de l'évêque de Rome*, in «Revue des sciences religieuses», 30 (1956), 4, pp. 313-327.
San Salvatore - Santa Giulia a Brescia. Il monastero nella storia, a cura di R. Stradiotti, Milano 2001.
P.E. Schramm, Sacerdotium *und* Regnum *im Austausch ihrer Vorrechte. Eine Skizze der Entwicklung zur Beleuchtung des "Dictatus Papae" Gregors VII*, in *Studi gregoriani per la storia di Gregorio VII e della riforma gregoriana*, vol. 2 (1947), pp. 403-457.
P. E. Schramm, *Denkmale der deutschen Konige und Kaiser*, voll. I-II, München 1978.
G. Silagi, *I testi liturgici per la Santa*, in *Culto e storia in Santa Giulia*, Atti del convegno (Brescia, 20 ottobre 2000), a cura di G. Andenna, Brescia 2001, pp. 15-28.
F. Stroppa, *Santa Giulia di Brescia. Un percorso sull'iconografia claustrale della martire cartaginese*, in «Brixia Sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», 1-2 (2011), pp. 61-172.
F. Stroppa, *L'immagine della martire Giulia nel complesso monastico di San Salvatore di Brescia: mobilità di maestranze, di materiali e di idee*, in «Hortus artium medievalium», 22 (2016), pp. 265-281.
P. Tomea, *Intorno a S. Giulia. Le traslazioni e le "rapine" dei corpi santi nel regno longobardo (Neustria e Austria)*, in *Culto e storia in Santa Giulia*, Atti del convegno (Brescia, 20 ottobre 2000), a cura di G. Andenna, Brescia 2001, pp. 34-41, 47-56.
Die Urkunden Ludwigs II, a cura di K. Wanner, Muenchen 1994 (MGH, *Die Urkunden der Karolinger*, IV).
S. Vanderputten, *Dark age nunneries: the ambiguous identity of female monasticism, 800-1050*, Ithaca 2018.
C. Violante, *La chiesa bresciana nel medioevo*, in *Storia di Brescia*,1, *Dalle origini alla caduta della Signoria viscontea (1426)*, Milano 1963, pp. 999-1024.

S.F. Wemple, *S. Salvatore/S. Giulia: A Case Study in the Endowment and Patronage of a Major Female Monastery in Northern Italy*, in *Women of the Medieval World*, a cura di J. Kirshner, S.F. Wemple, Oxford 1985, pp. 85-102.

Tiziana Lazzari
Università degli Studi di Bologna Alma Mater
tiziana.lazzari@unibo.it

Reti Medievali Rivista, 20, 1 (2019)
<http://rivista.retimedievali.it>
ISSN 1593-2214 © 2019 Firenze University Press
DOI 10.6092/1593-2214/6128
Il monachesimo femminile in Italia nei secoli VIII-XI: famiglia, potere, memoria,
a cura di Veronica West-Harling

Nodi storiografici e tracce testuali per un'indagine su monasteri femminili e potere a Napoli nell'alto Medioevo*

di Vinni Lucherini

Un'indagine sulle relazioni dei monasteri femminili napoletani altomedievali con il potere e le famiglie di potere si scontra con la scarsezza di testimonianze documentarie che possano fornirci dati sui quali imbastire delle ipotesi dotate di verosimiglianza. Malgrado che la maggior parte delle carte trascritte o regestate da Bartolommeo Capasso alla fine dell'Ottocento (oggi per lo più perdute) per ricostruire una storia documentaria della Napoli ducale provenissero proprio da monasteri femminili di fondazione altomedievale, delineare un quadro attendibile di questi complessi monastici è impresa ardua, molto più che in altre geografie peninsulari, anche per la mancanza di una letteratura critica moderna sul tema. Nell'articolo si propone, pertanto, un percorso attraverso le fonti altomedievali, provando a cercare in esse le tracce di quei monasteri e della loro storia. Si procede poi a porre a confronto quanto dedotto dai documenti con il dettato dei testi cronachistici e agiografici. Soprattutto in questi ultimi i monasteri femminili si stagliano come punti focali del tessuto urbano, in grado di convogliare su di sé anche una serie di funzioni simboliche e rappresentative che i duchi vollero assegnare loro attraverso l'istituzione di impianti monumentali, vere e proprie cittadelle monastiche, a capo dei quali posero badesse appartenenti alla loro famiglia.

Abbreviazioni

Monumenta 1881; Monumenta 1885; Monumenta 1892 = *Monumenta ad Neapolitani Ducatus historiam pertinentia, quæ partim nunc primum, partim iterum typis vulgantur, cura et studio Bartholomæi Capasso cum eiusdem notis ac dissertationibus, Tomus Primus*, Neapoli 1881; *Tomus Secundus*, *Pars Prior*, Neapoli 1885; *Tomus Secundus*, *Pars Altera*, Neapoli 1892.

Monumenta 2008, I; *Monumenta* 2008, II/1; *Monumenta* 2008, II/2 = B. Capasso, *Monumenta ad Neapolitani Ducatus historiam pertinentia*, a cura di R. Pilone, 5 voll., Salerno 2008.

* Nelle citazioni tratte dalle fonti latine medievali si interviene, unicamente laddove necessario a una più immediata comprensione del testo, nel modificare la punteggiatura, nell'indicare per esteso e con l'iniziale maiuscola i lemmi "Sanctus/ "Sancti", o "Sancta/Sanctæ" se riferiti alla dedica di un'architettura sacra, e nel segnalare in nesso il dittongo "æ" o "œ".

An investigation about the relations of early medieval Neapolitan female monasteries with power and prominent families, must come to terms with the scarcity of documentary evidence and the lack of data for formulating plausible hypotheses. Most of the documents transcribed or recorded by Bartolommeo Capasso at the end of the nineteenth century (now mostly lost) to reconstruct a documentary history of the Duchy of Naples came precisely from female monasteries of the early medieval period. Yet, drawing a reliable picture of these monastic foundations is a difficult task, much more arduous than for other centres of the Italian peninsula, also because of a lack of modern critical literature on the subject. This article draws on these early medieval sources in order to find traces of these monasteries and their history. The conclusions that can be drawn from this analysis will be compared with chronicles and hagiographical texts. The latter particularly demonstrate that female monasteries stood out as focal points in the urban fabric, capable of conveying symbolic and representative functions assigned by the dukes through the foundation of monumental complexes, true monastic citadels, at the head of which they designated abbesses from their families.

Medioevo; secoli V-XI; Napoli; Ducato bizantino; monasteri femminili; documenti; cronache; agiografie.

Middle Ages; 5th-11th Centuries; Naples; Byzantine Duchy; female monasteries; archival charters; chronicles; hagiographies.

Un'indagine sui monasteri femminili altomedievali a Napoli e sui loro caratteri istituzionali non può prescindere da un dato storiografico difficilmente eludibile: non abbiamo a tutt'oggi un quadro coerente ed esaustivo del monachesimo napoletano nell'alto Medioevo[1], e non disponiamo, se non in infima parte, di emergenze materiali da mettere a confronto con le fonti testuali, perché i monasteri documentati o sono andati distrutti e cancellati dal tessuto urbano, o sono stati progressivamente o radicalmente alterati[2]. Sovente, inoltre, l'intreccio talora indiscriminato di informazioni desunte dalle fonti medievali con tradizioni di matrice squisitamente erudito-antiquaria si è trasformato, tra Ottocento e Novecento, in verità acquisita, e come tale divulgata, senza alcun tentativo di vagliare, in una prospettiva storico-critica, la genesi e la funzione delle tradizioni eziologiche messe per iscritto tra Cinque e Seicento dai periegeti e dagli storici napoletani. A ciò si aggiunga un ulteriore elemento: malgrado l'interdisciplinarità sia ora ritenuta un valore da perseguire in tutti i campi della ricerca umanistica, il settore storico e quello

[1] Tra i rari contributi generali, e in qualche caso di carattere esclusivamente divulgativo, si possono ricordare Borsari, *Il monachesimo bizantino*; Cilento, *La Chiesa di Napoli nell'alto Medioevo*, in particolare pp. 655-668; De Luzenberger, *Le origini della Chiesa napoletana*; Facchiano, *Monachesimo femminile*; Guarino, *Chiese e monasteri bizantini*; Valerio, *I luoghi della memoria*. L'unico intervento complessivo sull'architettura monastica nella Napoli altomedievale può leggersi in Venditti, *L'architettura dell'alto Medioevo*.

[2] Per gli scavi in aree già monastiche: Arthur, *Archeologia urbana*; Arthur, *Naples: A Case of Urban Survival*; Arthur, *Il particolarismo napoletano*; e soprattutto Arthur, *Naples from Roman Town*, pp. 69-74. Un sintetico tentativo di illustrare la vita urbana fino alla fine del secolo XI è proposto da Skinner, *Urban Communities*. Ricerche di taglio archeologico si trovano nei volumi miscellanei dedicati a due dei più importanti monasteri femminili di Napoli: *San Gregorio Armeno* (in particolare Di Giampaola, *Dalle* insulæ *di Neapolis*) e *Il complesso di San Marcellino* (in particolare Di Giampaola, *Archeologia urbana all'Università*). Un recente contributo di taglio archeologico è proposto da Salmieri, *Topografia*.

storico-artistico restano profondamente separati, e questa situazione ancora condiziona gli studi.

Una ricerca, anche soltanto esplorativa, sui monasteri femminili napoletani altomedievali e sulle loro relazioni con il potere, e con le famiglie di potere, non può, quindi, che prendere l'avvio da una rilettura delle esigue fonti testuali conservatesi, ma tenendo ben presente fin d'ora che per tracciarne un quadro attendibile, sul piano istituzionale e nondimeno monumentale, sarebbe necessaria un'indagine capillare che analizzasse, in ciascun frammento cronologico documentato testualmente e archeologicamente, e sulla lunga durata, lo stato di ognuno dei monasteri, non solo femminili ma anche maschili, in modo da poterne proporne un confronto: una ricerca che è ben lungi dall'essere stata effettuata con moderni strumenti interpretativi. Esaminare, peraltro, il caso napoletano dalla prospettiva degli studi di genere, così come si è fatto negli ultimi decenni per molti casi europei[3], sarebbe estremamente azzardato dal punto di vista metodologico, soprattutto in assenza di una visione attendibile della società e dell'economia napoletana nel corso dell'alto Medioevo, e del ruolo della donna in questo contesto.

Sulla base di queste premesse si propone, pertanto, in quest'articolo, un percorso diviso in tre sezioni: nella prima, si chiamano in causa le fonti documentarie per la storia delle fondazioni monastiche femminili della Napoli altomedievale, prendendo in considerazione la tipologia di queste fonti, il modo in cui ci sono pervenute e la natura delle informazioni che possono darci; nella seconda, si scandagliano uno ad uno i documenti in vario modo tramandati e si opera una sintesi dei dati emersi, individuando nel contempo le questioni critiche e i principali nodi storiografici; nella terza, si mettono in comparazione gli elementi desunti dai documenti con due dei più importanti testi di carattere narrativo redatti a Napoli prima del Mille, vale a dire i *Gesta episcoporum Neapolitanorum* e la *Vita sancti Athanasii episcopi*, pieni di indizi, sia pure veicolati sotto una forma consapevolmente retorica, utili a comporre un'immagine della città nella quale proprio i monasteri femminili giocarono un ruolo di primo piano.

1. *Fonti documentarie per la storia delle fondazioni monastiche femminili*

Un censimento delle fondazioni monastiche altomedievali di Napoli fu presentato per la prima volta a fine Ottocento dall'archivista e storico napoletano Bartolommeo Capasso (1815-1900)[4]. Tra il 1881 e il 1892, Capasso diede

[3] La letteratura su questo tema è molto ampia. Tra le voci più aggiornate segnalo *Women's Space. Patronage, Place, and Gender*; Diem, *The Gender of the Religious*; Jonveaux, *Les moniales et l'emprise du genre*; *Women in the Medieval Monastic World*. Tra i primi studi complessivi sulla «archaeology of gender» in relazione ai monasteri femminili si veda Gilchrist, *Gender and Material Culture*.

[4] Del Treppo, *Bartolommeo Capasso*; Del Treppo, *Presentazione*.

alle stampe i *Monumenta ad Neapolitani Ducatum historiam pertinentia*[5], una raccolta di testi cronachistici e agiografici databili al tempo del Ducato napoletano[6], e di documenti provenienti per lo più da archivi monastici. Tra il 1891 e il 1893, pubblicò nell'«Archivio storico per le province napoletane» un saggio dal titolo *Pianta della città di Napoli nell'XI secolo* (apparso in volume nel 1895 con il titolo *Topografia della città di Napoli nell'XI secolo*)[7], contenente un'intera sezione dedicata ai «Monasteri di uomini e donne». Il volume dei *Monumenta* del 1892 incluse, oltre a una «Tabula chorographica Neapolitani Ducatus Sæculo XI cum regionibus eiusdem sociis et conterminis in scala 300.000/1», anche una «Tabula topographica Urbis Neapolis Sæculo XI», cioè una riproduzione grafica in piano della città di Napoli (con la *legenda* di 195 siti) che Capasso, «sapendo quanta luce arrechi alla narrazione dei fatti la cognizione dei luoghi», provvide a far disegnare dall'ingegnere J. Hornbostel, sulla base di un lavoro predisposto da Luigi Riccio, tra i primi fondatori della Società Napoletana di Storia Patria[8]. La «Tabula» fu ristampata nella *Pianta*

[5] *Monumenta* 1881 (comprendente il *Chronicon ducum et principum Beneventi, Salerni et Capuæ et ducum Neapolis*, il *Chronicon episcoporum Sanctæ Neapolitanæ Ecclesiæ*, e appendici con documenti dal secolo VIII al IX tramandati in maniera indiretta, atti di santi, lettere papali); *Monumenta* 1885 (comprendente i *Regesta Neapolitana* dal 912 al 1139); *Monumenta* 1892 (comprendente i *Diplomata et chartæ ducum Neapolis*, seguìti da un'appendice di documenti mutili o di ardua datazione, e da una *Dissertatio* sui curiali; i *Capitularia et Pacta*, seguìti da una *Descriptio* del Ducato e della Liburia, e una sezione dedicata alle iscrizioni, ai sigilli e alle monete). Nel progetto dei *Monumenta*, pubblicato già nel 1868, Capasso si proponeva «di pubblicare nuovamente tutti i documenti noti in regesto integrandoli con quelli tratti dai repertori dei monasteri di San Gregorio Armeno, San Marcellino e San Sebastiano [*allora in suo possesso, n.d.a.*]) e con l'edizione integrale delle pergamene ancora inedite, custodite a Napoli e in altri archivi meridionali»: Palmieri, *Bartolommeo Capasso*, pp. 154-155.

[6] Dopo le ricerche di Michelangelo Schipa della fine dell'Ottocento (Schipa, *Storia del Ducato*), una trattazione ampia sul Ducato di Napoli risale al 1969: Cassandro, *Il Ducato bizantino*. Per una sintesi sulla storia del Ducato nell'àmbito della storia geo-politica dell'Italia meridionale: Luzzati Laganà, *Il Ducato di Napoli*; Russo Mailler, *Il Ducato di Napoli*. Nel 1995 sono stati pubblicati nei «Mélanges de l'École française de Rome» alcuni saggi dedicati a questa fase della storia napoletana, tra i quali segnalo soprattutto Galasso, *L'eredità municipale*, che insiste molto sulla «realtà effettiva della dimensione di Stato che (sempre facendo salva ogni riserva sul termine in relazione all'epoca) va riconosciuta al Ducato napoletano». Nell'interrogarsi appunto sulla dimensione statale del Ducato e sulle relazioni con Bisanzio dei suoi rappresentanti, la cui legittimità era fondata originariamente sulla nomina imperiale, Galasso concludeva (in contrasto con Cassandro, secondo il quale non si sarebbe cancellato completamente il carattere di funzionario imperiale del duca) che «i duchi di Napoli stipulavano accordi internazionali, facevano le guerre e le paci, curavano la giustizia, riscuotevano imposte e tasse, concedevano titoli e onori, amministravano i beni del Ducato: esercitavano, insomma, largamente quella somma di competenze e di poteri, in cui [...] di fatto consiste uno Stato»: Galasso, *L'eredità municipale*, p. 79 (per entrambe le citazioni). Su questi temi si veda anche Galasso, *Medioevo euro-mediterraneo*; Galasso, *Napoli capitale*, e più di recente Wolf, Herbers, *(Re-)Thinking Early Medieval Southern Italy*.

[7] Capasso, *Pianta della città*; Capasso, *Topografia*.

[8] La giustificazione dell'impresa si legge nell'introduzione al primo articolo della *Pianta della città di Napoli nel secolo XI*, e con qualche variante in Capasso, *Topografia*, pp. 3-5. Sulla fondazione della Società: Venezia, *La Società Napoletana di Storia Patria*.

della città e nella *Topografia*: i monasteri vi sono segnalati come parte essenziale del paesaggio urbano del Ducato[9].

I documenti soprattutto notarili che Capasso regestò nella sezione dei *Monumenta* intitolata *Regesta Neapolitana ab anno 912 ad annum 1139* erano stati repertoriati negli archivi di monasteri come San Gregorio, San Marcellino, San Sebastiano: non pochi erano stati già consultati dagli eruditi napoletani seicenteschi[10], o erano stati resi noti nei *Regii Neapolitani archivi monumenta* pubblicati tra il 1845 e il 1861[11]. Ben 22 dei 26 *diplomata* e *chartæ ducum Neapolis* datati dal 907 al 1131, pure editi nei *Monumenta*, riguardavano concessioni o conferme di beni e privilegi a monasteri napoletani. L'esame di queste fonti consentì allo studioso di individuare 30 monasteri insistenti all'interno delle mura della città prima dell'inizio del XII secolo[12], 11 maschili e 19 femminili[13], dei quali offrì un rapido profilo dalla creazione alla chiusura, incorporazione, o scomparsa. Questi i monasteri elencati come maschili: *Sancti Agnelli* o *beatissimi Agnelli Christi confessoris*, *Sanctorum Anastasii et Basilii*, *Sanctæ Andreæ ad Jrculum*, *Sancti Angeli* o *Arcangeli de*

[9] Nella *præfatio* al primo volume dei *Monumenta* edito nel 1881, Capasso pose l'accento, proprio in apertura, sulla mancata attenzione verso il Ducato di Napoli da parte degli storici che avevano scritto sulla storia della città e del regno a partire dal primo Cinquecento. I pochi che avevano riservato qualche pagina a questo tema avevano accumulato molti errori o avevano riferito cose inventate. Soltanto a partire dal primo Seicento, Camillo Tutini e Carlo De Lellis, «viri de re Neapolitanorum historica benemerentissimi», dei quasi nulla era stato pubblicato a stampa, avevano provveduto a offrire ai posteri molti «subsidia», raccogliendo, regestando o trascrivendo per intero, carte e pergamene conservate negli archivi degli antichi monasteri napoletani. Quest'avvertenza al lettore, con la quale Capasso presentò il suo ambizioso lavoro, rappresenta un indizio storiografico del quale è ancora necessario tener conto. La Napoli ducale e i suoi monasteri non avevano interessato particolarmente gli storici che lo avevano preceduto, ma va osservato che questi temi non hanno interessato punto gli storici che sono venuti dopo di lui. Nel Novecento, quella Napoli ducale è stata vista come irrimediabilmente "capassiana", legata a una maniera di fare storia considerata superata: non escludo che a questa situazione storiografica abbia contribuito anche Benedetto Croce. Eppure, il lavoro di Capasso è oggi indispensabile per chiunque voglia accostarsi a soggetti di ricerca che si situano cronologicamente nei secoli anteriori all'anno Mille, o comunque anteriori al formarsi della monarchia normanna. L'idea stessa di affiancare una pianta della città all'edizione delle fonti è di grande modernità e ha pochi confronti europei a quella data.

[10] Capasso consultò due manoscritti di De Lellis, datigli da Camillo Minieri Riccio, includenti lo spoglio eseguito da De Lellis negli archivi monastici di San Marcellino, San Sebastiano e San Gregorio Armeno: Ceresa, *De Lellis*. Per Tutini, e l'avversione che De Lellis nutriva nei suoi confronti: Volpicella, *Camillo Tutini*.

[11] Mazzoleni, *Archivi di monasteri benedettini*; Palmieri, *Bartolommeo Capasso*, p. 162.

[12] Nonostante che i monasteri presi in esame siano 30, Capasso, *Pianta della città*, 17 (1892), pp. 851-862, ne conteggia 29: e lo stesso ripete in Capasso, *Topografia*, p. 143, tanto da indurre in errore anche chi ha scritto dopo. L'elenco dei monasteri ricorre analogo nella *Neapolitani Ducatus Descriptio* che Capasso pubblicò in *Monumenta* 1892, pp. 161-201, in particolare p. 169. La distinzione tra monasteri "basiliani" e monasteri benedettini, e soprattutto tra monasteri greci e monasteri latini, proposta da Capasso e da molti altri dopo di lui sulla base delle fonti testuali, deve essere oggi integralmente rivista. Nell'impossibilità di presentare qui le argomentazioni necessarie per ciascun monastero napoletano, si eviterà in questa sede ogni distinzione basata su queste categorie.

[13] Martin, *Le rôle de l'Église*, p. 43, attira l'attenzione, sia pure molto *en passant*, sulla grande presenza di monasteri femminili a Napoli.

illi Morfisa, *Sanctorum Cyrici et Iulictæ*, *Sancti Dimitrii* o *Demetri*, *Sancti Gregorii de regionario* o *Arraginario*, *Sancti Martini ad monacorum*, *Sancti Pauli*, *Sanctorum Severini et Sosii*, *Sanctorum Theodori et Sebastiani*; questi come femminili: *Sanctæ Agatæ ad pupulum*, *Sancti Archangeli ad Baianum*, *Sanctorum Festi et Desideri*, *Sancti Gaudiosi*, *Sancti Gregorii maioris*, *Sanctorum Marcellini et Petri*, *Sanctæ Mariæ ad Anglone*, *Sanctæ Mariæ ad Albinum*, *Sanctæ Mariæ at Media*, *Sanctæ Mariæ de domina Aromata*, *Sanctæ Mariæ dominæ Reginæ*, *Sancti Martini*, *Sanctorum Nicandri et Marciani atque Patriciæ*, *Sancti Pantaleonis* o *Sanctorum Salvatoris nostri Jesu Christo et Sancti Pantaleonis*, *Sancti Pellegrini*, *Sancti Potiti*, *Sanctorum Samonæ, Guritæ et Abibii*, *Sancti Sepulchri*, *Sancti Vincentii*[14].

2. *Monasteri,* abbadissæ*, e rapporti di potere*

Alcuni dei 19 monasteri femminili, la cui definizione "femminile" spesso è in debito con una situazione databile soltanto al basso Medioevo o all'Età Moderna, furono inseriti da Capasso in una lista di siti monastici dei quali già nell'Ottocento non si conservavano fonti adeguate a ricostruirne la storia anche soltanto sommariamente[15]: «Sanctorum Samonæ, Guritæ et Abibii in regione Nili, cuius abbatissa quaedam Febronia memoratur in *Legenda Sancti Agnelli abbatis*. Rogerio rege iam abrogatum erat»[16]; «Sanctæ Mariæ puellarum Dei at Media in regione, ubi nunc Strada dei Mercanti»[17]; «Sancti

[14] Non sono incluse in questo elenco le diaconie: Capasso, *Topografia*, pp. 87-96; Ambrasi, *Le diaconie a Napoli*; Martin, *Le rôle de l'Église*, pp. 42-43.

[15] *Monumenta* 1892, p. 170.

[16] Il «monasterium Sancti Samonæ» è citato, insieme con quelli di Santa Maria *de domina Aromata*, San Gregorio Maggiore, San Martino *ad monachorum* e altri siti sacri, come destinatario dei donativi del testatore Sergio Amalfitano: l'atto è datato al 1021 in *Monumenta* 1885, n. 402, pp. 251-254, corretto in 1025 in *Monumenta* 2008, II/1, pp. 293-297. Secondo Capasso, *Topografia*, pp. 72-73, il monastero si trovava «in regione Nidi» (o *Nilensi*), così come quello di San Martino *ad monachorum*. Camillo Tutini, nella sua *Notitia veterum ecclesiarum Neapolitanarum nunc non exstantium* (trascritto in Mazzocchi, *De sanctorum Neapolitanæ Ecclesiæ episcoporum cultu*, p. 327), ricorda un monastero *Sanctorum Samonæ, Guritæ et Abibii* nella regione di Nido. Non si può escludere che questo monastero esistesse già nel X secolo, visto che si fa riferimento alla sua badessa Febronia nel *Libellus miraculorum sancti Agnelli abbatis* (*Monumenta* 1881, p. 318): «Febronia denique abbatissa monasterii Sancti Samonæ, lateris dolore afflicta, ad sanitatem percipiendam, ad eius ecclesiam perrexit, in qua repperit duos infirmos, unum cecum et alterum claudum. Cumque illic nocturno tempore iaceret et dominum Iesum Christum exoraret, quatenus suum famulum Agnellum clementissime sanaretur, vidit per soporem eundem sanctum advenientem et ipsos infirmos placide visitantem». Per la datazione del *Libellus*: Vuolo, *Una testimonianza agiografica*.

[17] Un riferimento al «monasterium Sanctæ Mariæ que vocatur at Media puellarum Dei» si legge in un documento del 988, in relazione ai confini di una terra ceduta a Pietro, abate del monastero dei Santi Severino e Sossio, da parte di Sergio, «archipresbiter et dispensator ecclesiæ Sancti Petri Christi apostoli, quæ ponitur at Media»: *Monumenta* 1885, n. 257, pp. 161-162 (*Monumenta* 2008, II/1, pp. 190-191); Capasso, *Topografia*, p. 166.

Pellegrini at forum»[18]; «Sancti Martini tum monachorum tum puellarum»[19]; e «Sanctæ Agathæ ad Populum in regione portanovensi, omnia ante patrum nostrorum memoriam obliterata»[20]. A questi potrei associare, per la difficoltà di reperire informazioni utili a determinarne con esattezza la condizione istituzionale e monumentale altomedievale, i monasteri di Santa Maria *de Anglona*[21], Santa Maria *de domina Aromata*[22], Santa Maria *de domina Regi-*

[18] Il monastero «Sancti Pellegrini ancillarum Dei» è citato in un documento di vendita di un terreno nel 1132: *Monumenta* 1885, n. 652, pp. 405-406 (*Monumenta* 2008, II/1, pp. 472-474). Nel 981, però, esisteva a Napoli un monastero maschile dal medesimo titolo, il cui abate e presbitero Stefano fu incaricato di distribuire una somma di denaro per l'anima di un defunto: *Monumenta* 1885, n. 230, pp. 141-142 (*Monumenta* 2008, II/1, p. 168).

[19] Nel 916 un certo Giovanni cede una parte di una sua terra a Militu, badessa del «monasterium Sancti Martini puellarum Dei» (*Monumenta* 1885, n. 4, pp. 19-20; *Monumenta* 2008, II/1, pp. 26-27): «Iohannes offert et tradit monasterio Sancti Martini puellarum Dei, ubi domina Militu, cui supernomen est Rotunda, regimen abbatissatum tenere videtur, portionem de terra sua […]. Ex quo quod memorata domina Militu abbatissa nomen eiusdem Iohannis in sacros dypticos dicti monasterii scripserat». Secondo Capasso (*Monumenta* 1881, p. 167, nota 1; Capasso, *Topografia*, p. 168), un monastero di monache con questo titolo si trovava nell'area del monastero di Santa Maria Donnaregina (*infra*, nota 23), non lontano dalle mura a nord della città, nei pressi della chiesa di Santi Apostoli. Per un monastero maschile intitolato a San Martino al tempo di papa Gregorio Magno: Foresi, *I monasteri napoletani*.

[20] Nel 1078 il monastero *Sanctæ Agatæ ad pupulum* è ricordato (senza alcun riferimento alle monache) per indicare, in un atto di vendita, la posizione di un «corrigia de terra» che confinava con le terre di questo monastero e di quello dei Santi Marcellino e Pietro, e delle chiese di San Giovanni Maggiore e dei Santi Giovanni e Paolo (*Monumenta* 1885, n. 529, p. 322; *Monumenta* 2008, II/1, pp. 376-377): «Iohannes, qui nominatur Armagadius filius q. d. Gregorii et q. d. Mariæ iugalium, cum consensu Mariæ coniugis sue et cum voluntate d. Iohannis, qui nominatur Comitemaurone, exadelfi cognati sui, filii q. d. Ursi iudicis Comitemaurone, vendit et tradit Sergio, qui nominatur de domna Abbatissa, corrigiam de terra, quæ nominatur ad Quassacapo, positam in loco qui nominatur Salarano quod est Foris Griptam, *iuxta terras monasterii Sanctorum Marcellini et Petri, monasterii Sanctæ Agatæ quæ nominatur ad Pupulum, ecclesiæ Sancti Iohannis captolice maioris et ecclesiæ Sanctorum Iohannis et Pauli*». Analoghe indicazioni topografiche ricorrono in un documento del 1138, nel quale Gregorio, figlio di Orso, «qui vocatur de Abbatissa», vende, con i suoi nipoti, alla badessa Mobilia dei Santi Marcellino e Pietro una «integra petia de terra»: *Monumenta* 1885, n. 678, pp. 431-432 (*Monumenta* 2008, II/1, pp. 501-502). In questo caso si cita sia la badessa che la congregazione delle monache: «Gregorius presbiter, filius q. Ursi, qui vocatur de Abbatissa, et q. Maru, iugalium personarum, et Marino et Petro et Drosu, uterini germani, filii quidam Iohannis […] vendiderunt et tradiderunt *d. Mobilie ven. abbatisse monasterii Sanctorum Marcellini et Petri ancillarum Dei et a cuncta congregationis etc., et per eam in ipso monasterio* integra petia de terra […]. Et pro monasterii defensione dederunt et remiserunt *eidem abbatisse Mobilie* una chartula comparationis, seu et alia una chartula comparationis et cum alia una chartula commutationis». Capasso, *Topografia*, p. 154, nota 5, riporta un documento del 1243 in cui si cede una terra sulla collina di Posillipo alla priora Giovanna «sororum de poenitentia, quæ sunt congregatæ in *monasterio Sanctæ Agatæ ad Pupulum* regione Porta Nobense, cum consensu domini Iohannis abatis monasterii Sancti Sebastiani procuratoris ipsius monasterio pro comandamento venerabili archipiscopi Neapolitani». Nel 1563 fu soppresso per essere incorporato a quello di Donnalbina: Capasso, *Topografia*, p. 155. La «regio Portanobense» deve intendersi relativa a una porta nuova aperta nelle mura della città, secondo Ferraro, *Napoli*, p. XXV.

[21] *Monumenta* 1885, n. 643, pp. 400-401 (*Monumenta* 2008, II/1, pp. 465-466), *ad annum* 1130: vendita di una terra ad Altruda, badessa «monasterii et ecclesiæ beatæ et gloriosæ genitricis semperque virginis Mariæ dominæ nostræ quæ nominatur ad Anglone»; Capasso, *Topografia*, pp. 163-164.

[22] *Monumenta* 1885, n. 402, pp. 251-254, *ad annum* 1021 (*Monumenta* 2008, II/1, pp. 293-297, *ad annum* 1025); *Monumenta* 1885, n. 669, pp. 423-425 (*Monumenta* 2008, II/1, pp. 492-493),

na[23], San Potito[24], Santo Sepolcro[25], San Vincenzo[26], e anche Sant'Arcangelo a Baiano[27].

ad annum 1137; *Monumenta* 1885, n. 670, pp. 425-426 (*Monumenta* 2008, II/1, pp. 494-495), *ad annum* 1137. In nessuno si menzionano le monache o la badessa.

[23] Un monastero con questo titolo è citato in un testamento femminile del 1076: *Monumenta* 1885, n. 523, pp. 314-317 (*Monumenta* 2008, II/1, pp. 367-370), ma senza riferimento né alle monache, né alla badessa. La tradizione erudita napoletana ricorda un documento del 780, nel quale si nomina una Sigilgaita, «abbatissa puellarum Dei monasterii Sancti Petri de Monte Donnæ Reginæ in vicolo Curtis Turris prope mœnia civitatis Neapolis» (secondo un documento trascritto da De Lellis e riportato, tra gli altri, da Bertaux, *Santa Maria di Donna Regina*, p. 158), ma anche in questo caso l'invenzione di una fondazione antica sembra essersi fatta strada tra Seicento e Settecento. Sul monastero si veda, da ultimo, Leone de Castris, *Donnaregina Vecchia*.

[24] Attestato soltanto nella *Vita Severi episcopi* contenuta nella cronaca dei vescovi di Napoli (*Gesta episcoporum Neapolitanorum*, p. 405, ma si tratta di un'aggiunta al testo relativo a questo vescovo tramandato dal ms. BAV, Lat. 5007), dove non si dice che sia un monastero femminile. Capasso, in *Monumenta*, I, p. 167, ricorda che nel 1615 un monastero femminile con questo titolo fu trasferito dalla *Summa Platea* (corrispondente all'antico decumano superiore) fuori della città di Napoli. Sul santo: Mallardo, *San Potito*.

[25] Nel 1050 un monastero con questa dedica risulta maschile: *Monumenta* 1885, n. 486, pp. 295-296 (*Monumenta* 2008, II/1, p. 345), ma qualche decennio dopo sembra che fosse abitato da donne: Capasso, *Topografia*, p. 173.

[26] Una «terra monasterii Sancti Vincentii puellarum Dei» è citata come indicazione topografica nel 1026: *Monumenta* 1885, n. 409, p. 257 (*Monumenta* 2008, II/1, p. 300-301); Capasso, *Topografia*, pp. 173-174.

[27] Il monastero è menzionato nel 921 nella concessione di due «gryptæ», situate al di sotto del solario, da parte di Macario, igumeno del monastero dei Santi Sergio e Bacco («Macarius ygumenus monasterii Sanctorum Sergii et Bachi concedit… colono filio q. Ragemperti, habitatori in loco, qui vocatur Fracta, duas gryptas unam ante aliam constitutas et positas subtus solare *venerabilis monasterii Sancti Archangeli, qui vocatur ad Balane*»): *Monumenta* 1885, n. 9, p. 23 (*Monumenta* 2008, II/1, pp. 30-31). Capasso riteneva che «ad Balane» dovesse correggersi con «ad Bayanum» (*Monumenta* 1885, p. 23, nota 2). Riferimenti a una badessa di nome Teodonanda e alla sua congregazione di monache si trovano in documenti del 956 («*Theodonanda humilis abbatissa monasterii beati Archangeli, qui appellatur ad Baiane, ancillarum Dei, una cum cuncta congregatione monacharum ipsius monasterii*, recipit a Maru monacha, filia q. d. Petri, omnes chartulas, quæ continebant duas offertiones, quas fecerat memoratus genitor suus in memorato monasterio»: *Monumenta* 1885, n. 92, pp. 72-73; *Monumenta* 2008, II/1, p. 90) e del 957 («Leo presbiter, filius q. Liuperti, havitator in loco, qui vocatur Ferrunianum Pictulum, territorio Liguriano, promittit *dominæ Theodonande umili abbatisse monasterii beati Archangeli, qui dicitur ad Baiane,* propter integrum fundum memorati monasterii, qui nominatur de Liupertum, posito in nominato loco et pertinente ad nominato monasterio a partibus militiæ et a partibus Langobardorum»: *Monumenta* 1885, n. 97, p. 75; *Monumenta* 2008, II/1, p. 93). Una badessa di nome Gemma è citata nell'anno 1000 («Horta itaque intentione inter Maionem humilem subdiaconum et primicerium Sanctæ Neapolitanæ Ecclesiæ et Iohannem subdiaconum item Sanctæ Neapolitanæ Ecclesiæ, dispensatores *monasterii Sanctorum Cyrici et Iulicte*, atque *dominam Gemmam venerabilem abbatissam monasterii Sancti Archangeli qui nominatur a Baiane et cuncta congregatione monacharum ipius monasterii* de questione, quam facere visi sunt, asserendo pars memorati Maionis ut ipsa abbatissa cum memorata congregatione et antecessores eius omni annuo dare et persolvere solite fuerint eidem Maioni et antecessoribus suis responsaticum triticum modium unum et quartas 4; pars autem monasterii asserebat ut non esset beritas»: *Monumenta* 1885, n. 313, p. 193; *Monumenta* 2008, II/1, p. 227). I nomi Teodonanda e Gemma ricorrono anche nel 1024 («Iohannes humilis presbiter et primicerius congregationis nominate… idem vero ecclesiæ bocabulo Veatissimi Petri Christi apostoli, que nominatur et ponitur a Baiane, regione Forcillense, cum consensu de cuntos dominos memoratæ ecclesiæ, promittit *dominæ Theodonande abbatisse monasterii Sancti Archangeli ibi ipsum a Baiane puellarum Dei* […]»: *Monumenta* 1885, n. 400, p. 250; *Monumenta* 2008, II/1, pp.

Molti dei monasteri femminili censiti da Capasso ebbero una continuità d'uso a partire dal momento della prima attestazione archivistica nota, che in nessun caso coincide con una data di fondazione, fino alla fine del Settecento, quando iniziò la soppressione degli ordini monastici[28]. Alcuni furono incorporati in altri complessi già durante il Medioevo, come nel caso dei Santi Gregorio e Sebastiano e del Salvatore Gesù Cristo e San Pantaleone, o dopo il Concilio di Trento, come nel caso dei Santi Marcellino e Pietro e dei Santi Festo e Desiderio. Se i documenti notarili possono dare qualche indicazione sulla consistenza patrimoniale dei monasteri, per nessuno di essi abbiamo fonti documentarie relative all'ampiezza della comunità o al suo ordinamento, ma soprattutto per nessuno abbiamo fonti cronachistiche prodotte nei monasteri o per i monasteri.

Per alcuni monasteri, però, i documenti regestati nei *Monumenta* consentono di intuire, più o meno agevolmente, la natura delle loro relazioni con i rappresentanti del potere ducale e le famiglie dell'*élite* cittadina. Ci conduce nel vivo di tale questione il più antico documento noto sul *monasterium Sanctorum Marcellini et Petri*[29]: nel 763, «Euphrosine, diacona et abbatissa monasterii Sanctorum Marcellini et Petri»[30], dava in enfiteusi, per un canone annuo di 8 soldi d'oro, una casa con orto a Stefano[31], duca di Napoli, a sua

291-292) e nel 1100 («cuncta congregatio sacerdotum et clericorum salutifera … congregationis ecclesia Sancta Restituta de intus episcopio Sanctæ Neapolitanæ Ecclesiæ commutat et tradit dominæ *Gemme venerabilis abbatisse monasterii Beatissimi Michælis Archangeli quod nominatur ad Baiane* pretorio beatorum venerabilium ancillarum Dei […] integram petiam de terra qui nominatur Atrentula»: *Monumenta* 1885, n. 578, pp. 350-351; *Monumenta* 2008, II/1, p. 409). Nel 1122 la badessa ha ancora nome Gemma (*Monumenta* 1885, II/1, n. 625, pp. 387-388; *Monumenta* 2008, II/1, p. 451). Nel 1577 il monastero fu soppresso. Per una sintesi delle vicende fino al pieno Seicento: *Status Ecclesiæ civitatis Neapolitanæ*, pp. 389-390.

[28] Per il fondo *Monasteri soppressi* dell'Archivio di Stato di Napoli: Mazzoleni, *Le fonti documentarie e bibliografiche*; De Mattia, *Monasteri soppressi*.

[29] *Il complesso di San Marcellino* (in particolare Pinto, *Storia del monastero*); Di Giampaola, Neapolis*: le mura e la città*; Ferraro, *Napoli*, pp. 112-127.

[30] Di questo documento, già regestato da Chioccarello, *Antistitum*, p. 77, abbiamo anche il «summarium» pubblicato da Capasso (*Monumenta* 1881, pp. 262-263; *Monumenta* 2008, I, pp. 378-379), del quale riporto il passo che ci interessa: «*Eufrosina ven. diacona et abbatissa monasterii sanctorum Marcellini et Petri* in emphyteusim atque annuum canonem auri solidorum octo concedit Stephano eminentissimo consuli eiusque coniugi, ac filiis et nepotibus usque ad tertium gradum, ac tertium hæredem et tertiam personam dumtaxat domum quandam cum horto in hac exsplendidissima et a Christo dilecta civitate Neapolis positam, in platea quæ ad Moneta dicitur, in regione Portenobensi prope oratorium Sancti Renati ac bona hæreditatis q. bonæ memoriæ Matronæ, quæ in urbe Roma morabatur, filiæ q. bonæ memoriæ Theodonandæ eminentissimæ feminæ, relictæ q. d. Sergii ducis, iuxta bona d. Gregorii eminentissimi consulis, imperialis exspatarii ac ducis, ac iuxta hortum iuris Sanctæ Romanæ Ecclesiæ, quam tenet Gregorius Neapolitanæ Ecclesiæ notarius, ac prope domum iuris Ecclesiæ Ravennatis, quam tenet Stephanus negociator». L'espressione «diacona» o «archidiacona», in base alla quale Capasso ritenne che i monasteri per i quali i documenti attestano tale epiteto vivessero sotto la regola di san Basilio (e non entro qui nel merito della discutibile definizione di "basiliano" per i monasteri ritenuti di ordinamento greco), non indica affatto l'aderenza a una regola monastica greca: Leclercq, *Diaconesse*; Forget, *Diaconesses*; Scimmi, *Le antiche diaconesse*. A Roma, ad esempio, non è raro trovare questo attributo per le badesse di monasteri benedettini.

[31] Stefano, già console e duca di Napoli dal 755, fu eletto vescovo nel 766, cumulando il controllo delle due principali istituzioni della città. La biografia che ne stila il diacono Giovanni, uno dei

moglie e ai suoi eredi. La casa (come il monastero, al quale era contiguo il *monasterium Sanctorum Festi et Desiderii*[32]) si trovava nella regione di Portanova, in una platea detta *ad Monetam*, vicino alle proprietà di Matrona, figlia di Teodonanda, una eminentissima donna, detta moglie e vedova di un duca Sergio: un'area, sulla collina del Monterone, a sud della città, dove probabilmente sorgeva anche il palazzo ducale. Una badessa, pure di nome Teodonanda, è impegnata, nel 964, 977 e 978, ad amministrare i fondi del monastero[33].

redattori dei *Gesta episcoporum Neapolitanorum*, lascia emergere la figura di un presule dedito a dimostrare la sua piena conformità alla Chiesa di Roma: Bertolini, *La serie episcopale*, pp. 401-412; *infra*, note 61-63 e testo corrispondente.

[32] Nel 915 risulta governato da una badessa di nome Barbaria: «Iohannes, Gregorius et Anna germani filii q. Christofori requirunt *dominam Barbariam abbatissam monasterii Sanctorum Festi et Desiderii* ut eis renovet censuationem sexdecim petiarum de terra, quas tenent censuatas dicti fratres a dicto monasterio ad annos 29, que sunt site ad Taunnulam iuxta terras de Galdum, et ad Carpinum ad annuum censum» (*Monumenta* 1885, n. 3, p. 19; *Monumenta* 2008, II/1, pp. 25-26). Questo documento, già custodito nell'archivio del monastero dei Santi Marcellino e Festo, fu citato nel 1643 da Chioccarello, *Antistitum*, p. 111. Per il tipo di contratto di cui si parla: Pivano, *I contratti agrari nell'alto Medio-Evo*, p. 225. Il monastero dei Santi Festo e Desiderio è menzionato come indicazione topografica in un documento del 974: «Petrus filius q. Iohannis, qui nominatur Ficari, una cum consensu presentis Mariæ, posterioris coniugis sue, commutat et tradit *d. Stephano ven. abbati et cuncte congregationi monachorum monasterii Sanctorum Seberini et Sossi*, ubi eorum etc., integram terram suam positam foris flubeum in loco [...]. Insuper etc. pro eo quod et in vicem commutationis accepit integram unam terram iuris memorati monasterii, que nominatur ad Cyrasa, positam vero in loco, qui vocatur Ciranum, que obvenit dicto monasterio per dispositum q. Leonis filii q. Iohannis et Marie iugalium, hiabente fines ab uno latere parte horientis terra *ecclesiæ Sanctæ Fortunatæ*, ubi habet de longitudine passus 74 minus tertia de passu, de alio latere parte hoccidentis terra Gregorii filii d. Cesarii Rofani, ubi habet passus 75 minus tertia de passu, de uno capite parte meridiana terra *monasterii Sanctorum Festi et Desiderii puellarum Domini*» (*Monumenta* 1885, n. 202, pp. 127-128; *Monumenta* 2008, II/1, p. 152). Nel 1565, con una bolla dell'arcivescovo di Napoli Alfonso Carafa, il monastero fu incorporato in quello dei Santi Marcellino e Pietro, prendendo il titolo dei Santi Marcellino e Festo: Capasso, *Topografia*, p. 158.

[33] *Monumenta* 1885, n. 135, p. 94 (*Monumenta* 2008, II/1, p. 114), *ad annum* 964: «Petrus de Catulli, filius q. Stephani, et Stephanus et Bonus, germani filii q. Leonis de Cambrane, de territorio Plagense, primittunt *dominæ Theodonandæ, abbatissæ monasterii Sanctorum Marcellini et Petri*, propter campum, quem ipsi tenent a dicto monasterio, positum in dicto loco Catulli, territorio Plagense, propterea promittunt meliorare, plantare et arbustare dictum campum, et vinum inde perveniendum dividere cum dicto monasterio per sex uncias»; *Monumenta* 1885, n. 213, p. 133 (*Monumenta* 2008, II/1, p. 158), *ad annum* 977: «*Theodonanda, abbatissa monasterii Sancti Marcellini*, petit a d. Leone, ven. presbitero Sanctæ Neapolitanæ Ecclesiæ, dispensatore *monasterii Beati Archangeli, qui nominatur ad Circum*, ut procedat ad locationem fundi dicti monasterii, qui nominatur Catulli, cum campis, silvis, pascuis, montibus, collis etc., ad colendum, miliorandum et lavorandum pro annis 29»; *Monumenta* 1885, n. 216, p. 133 (*Monumenta* 2008, II/1, p. 159), *ad annum* 978: «*Theodonanda, humilis abbatissa monasterii Sancti Marcellini, una cum cuncta congregatione monacharum eiusdem monasterii*, cum Domini ausilio, convenit cum Marino, filio q. d. Iohannis, et dividunt inter se in secundam partem integras duas terras, quæ vocantur ad Atranum». Il monastero è citato come indicazione topografica o come destinatario di un legato testamentario nel 959 (*Monumenta* 1885, n. 107, p. 81; *Monumenta* 2008, II/1, p. 99), nel 968 (*Monumenta* 1885, n. 164, p. 108; *Monumenta* 2008, II/1, p. 130), nel 984 (*Monumenta* 1885, n. 243, p. 152; *Monumenta* 2008, II/1, p. 180), nel 1011 (*Monumenta* 1885, n. 341, p. 208; *Monumenta* 2008, II/1, p. 244), nel 1016 (*Monumenta* 1885, n. 366, p. 277; *Monumenta* 2008, II/1, pp. 265-266), nel 1030 (*Monumenta* 1885, n. 423, p. 266; *Monumenta* 2008, II/1, pp. 310-311). Nel 1041 si stabilisce che «omnes monachæ grecæ seu que sciunt licteras grecas monasterii Sanctorum Marcellini et Petri sepeliantur in monasterio Sancti Sebastiani de Neapoli secundum quod fuit consuetudo»: *Monumenta* 1885, n. 473, p.

Nel 983, la badessa Drosa o Drosu concede a Giovanni e a sua moglie Anna un orto «in loco qui vocatur Patricciana, regionis Porta Nobense» (lo stesso citato nel 763?), perché vi si costruisca un bagno, con un pozzo, che anche le monache potessero usare in maniera privata[34]; nel 991 si accorda che siano divisi con il monastero i frutti, il vino e le olive di una terra sotto la sua giurisdizione[35]. In analoghe operazioni economiche troviamo occupate la badessa

290 (*Monumenta* 2008, II/1, p. 339): il documento, di cui non conosciamo il contesto, non costituisce una prova certa che il monastero fosse di ordinamento greco, ma sembra sancire che soltanto le monache dei Santi Marcellino e Pietro che fossero a conoscenza della lingua greca (e che la sapessero scrivere?) fossero seppellite nel monastero di San Sebastiano.

[34] *Monumenta* 1885, n. 241, pp. 150-151 (*Monumenta* 2008, II/1, p. 177-178), *ad annum* 983: «*Drosu humilis abbatissa monasterii Sanctorum Marcellini et Petri puellarum Dei, cum cuncta congregatione monacharum memorati monasterii*, concedit d. Iohanni, filio q. d. Petri monachi et d. Annæ gloriosæ feminæ, hoc est iugales, et eorum hæredibus integrum hortum iuris dicti monasterii, ubi antea fuit ecclesia Sancti Renati intus hanc civitatem Neapolis sub ipso monasterio, in loco qui vocatur Patricciana, regionis Porta Nobense, una cum quantum ibidem pertinet de curte communi et de transenda, ubi fuit porta communis, et de alia transenda quæ est foris ipsa porta, qui benit a platea publici, et simul cum introitu suo per ipsam transendam et curtem die noctuque. Coherentem dictum hortum cum hortu Gregorii, qui nominatur de Altanum, sicut inter se maceria exfinat, et a parte septentrionis est memoratum monasterium, ab occidentali autem parte griptæ, quas in sua reservavit potestate, et terra bacua quæ est ante ipsas et memorata curte communi dicto monasterio reservatas et curtem communem et cum horto heredum Boni Naupigii, sicut inter se exfinant signata et termini, ad faciendum ibi balneum. In eo tenore ut ipsi et hæredes eorum in eodem hortu sive et in gripta, quam ibidem subtus terram invenerant, ubi eis placuerit, ad omne eorum expendium facere et habere debeant balneum et puteum, expoliatorium et lenarium, nec non et quantum meruerit de ipso hortu pro havitationes seu stationes suas et ante fornacem ipsius balnei et omne quodcumque exinde tollere habere et potuerint in eius suorumque hæredum sit potestate. Tantummodo tota ipsa congregatio monacharum et postere eorum licentiam habeant per omnes menses descendere et benire per ipso monasterio ad ipsum balneum pro lavandum, et ipsi iugales facere ad eas faciant balneum bonum et aquam dare, quantum iustum fuerit, gratis, et, si voluerint ibidem simul venire adunatæ ad lavandum, licerem habeant de quindecim in quindecim dies et ibidem benire media ipsa congregatio, et quæ ex eis servitrices habuerit licerem habeat secum sivi illas portare ad lavandum gratis, et quando benerint, nullum alium hominem nec mulierem ibidem recipere ipsi coniuges minime præsument. Insuper in hebdomada de festo sanctorum Marcellini et Petri dare et dirigere debeant eidem congregationi obas centum. Verumtamen stetit quod si ipsi iugales aut eorum hæredes totis obierint sine proprio hærede, sex unciæ ex ipso balneo revertantur in monasterii potestatem gratis, et de aliis sex unciis ipsa congregatio dabit pretium, ut fuerit appretiatum a christianissimis viris, cui vel ubi ipsi iugales aut eorum hæredes disposuerint. Actamen ipsa congregatio et homines, qui habitaverint in griptis eiusdem, licentiam habeant per ipsum introitum et porta commune ingredere et egredere. [...] Scriptum et actum per Petrum curialem. Signum manus Drosu abbatissæ et monacharum, videlicet Maru Cacapice, Theoctisti qui super nomen Seroniola, Mariæ quæ et Bolumbula, Theodoru et Annæ et Mariæ de illo Episcopus, Mariæ Capreana et Annæ Sirrentinæ. Et hoc memorati sunt ut a modo ad duos annos completos ipsi iugales debeant facere gradas favritas in eodem hortum ut capite ex ipsas gradas veniat in solarium, unde ipse monachæ habeant ascensum et descensum ad balneum et at reliquum hortum». Per la capacità di contrattazione che emerge dal documento, la badessa Drosu è descritta da Skinner, *Urban Communities*, p. 284, come «a shrewd businesswoman», nel tentativo di applicare alla situazione napoletana una prospettiva di genere (a questo riguardo, più in generale, si veda anche Skinner, *Studying Gender*). Sui bagni nel Mezzogiorno medievale: Martin, *Les bains dans l'Italie Méridionale*; in particolare, su questo complesso monastico, Stasolla, Pro labandis curis, pp. 66-67; tra le più aggiornate voci bibliografiche sul tema dei bagni nel Medioevo: Barral i Altet, *Els banys "àrabs"*.

[35] *Monumenta* 1885, n. 273, p. 169 (*Monumenta* 2008, II/1, p. 199). Contenuto analogo in *Monumenta* 1885, II/1, n. 307, p. 190 (*Monumenta* 2008, II/1, p. 223), *ad annum* 998.

Anna, nel 1010[36], e la badessa Musanda, nel 1014[37]. Una Drosu è badessa nel 1025[38], un'altra Musanda nel 1034[39], e ancora un'altra Drosu nel 1041[40]. Non ne inferirei *d'emblée* che si trattasse di donne appartenenti alla medesima famiglia, ma la coincidenza onomastica è degna di nota[41].

Nel caso del *monasterium Sancti Gaudiosi*, indicato anche con il titolo di santa Fortunata[42], più volte ricordato in operazioni di vendita o scambio fon-

[36] *Monumenta* 1885, n. 336, p. 205 (*Monumenta* 2008, II/1, p. 241): «*Anna abbatissa monasterii Sanctorum Marcellini et Petri* promittit Iohanni qui nominatur Buccalati, filio q. Simeonis de Casale, propter integrum casale ipsius monasterii, qui nominatur et ponitur in loco qui nominatur Casalicellum, quod est in plagia Sancti Laurentii, una cum terris, gryptis et palmento, quos dictum monasterium dedit ad detinendum dicto Iohanni; propterea promittit ipsum non amovere a dicta terra, et ipse promittit colere et meliorare terram predictam, et donare dicto monasterio medietatem vini et fructuum anno quolibet, et si dictus Iohannes in vinaccia vini greci aquam ponere voluerit pro saccapanna faciendo licentiam concedit ei et promittit etiam dare lumbulum porcinum unum et ova 20, et pullorum parium unum».

[37] *Monumenta* 1885, n. 353, p. 216 (*Monumenta* 2008, II/1, p. 254): «Sico filius q. Radolfi, et Trasmundus, filius q. Iohannis qui nominatur Bentrilia, hoc est vitricus et privignus, habitator de loco qui nominatur Iuliano promittunt ven. *Musandæ, abbatisse monasterii Sanctorum Marcellini et Petri*, pro terra quæ est dicti monasterii posita in dicto loco Iuliano, quam ipsi tenuerunt a q. *domina Drosu, abbatissa dicti monasterii*, iuxta terras d. Petri diaconi Sanctæ Neapolitanæ Ecclesiæ, Petri qui nominatur Aracco, ecclesiæ Stephaniæ et Sanctæ Sedis Ecclesiæ Capuanæ».

[38] *Monumenta* 1885, n. 403, p. 254 (*Monumenta* 2008, II/1, p. 297): «*Drosu quæ nominatur Cuccula, abbatissa monasterii Sanctorum Marcellini et Petri*, promittit d. Leoni, filio d. Ioannis de Martino, propter ecclesiam vocabulo Sancti Renati Christi Confessoris, iuris dicti monasterii, posita intus civitatem Neapolis in loco, qui nominatur Patricciana regione Porte Nobensis, iuxta domum monasterii una cum domibus et habitationibus seu cellis iuxta Sinagogam Ebreorum et cum hominibus et substantiis et cum codicibus et ornamentis, quam ecclesiam ei contulerunt moniales dicti monasterii, quia iuris ipsius est, cum onere prestandi anno quolibet dicto monasterio paria duo oblationum et ei consignant suppellectilia sacra dictæ ecclesiæ, et sic promittunt observare».

[39] *Monumenta* 1885, n. 446, p. 278 (*Monumenta* 2008, II/1, p. 324): «Stephanus presbyterus, filio q. Iohannis qui nominatur de Bona mutale Aquila, promittit d. *Musandæ, abbatissæ monasterii cenobii Sanctorum Herasmi, Marcellini et Petri ancillarum Dei et at cuncta congregatione monacharum eiusdem monasterii*, propter ecclesiam vocabulo Sancti Renati Christi confessoris, quæ sita esse videtur at Patricciana, regione Porta Novensi, iuris memorati monasterii».

[40] *Monumenta* 1885, n. 472, p. 290 (*Monumenta* 2008, II/1, p. 339): «Iohannes, filius q. Voniti, cum consensu Eupraxiæ, coniugis suæ, habitator loci qui nominatur Anquila qui est Foris Flubeum, vendit et tradit *dominæ Drosæ, abbatissæ monasterii Beatissimi Petri et Marcellini*, duo modia mensurata ad passum ferreum Sanctæ Neapolitanæ Ecclesiæ de campu possessionis suæ, quæ detinere parentes sui *a Theodonanda abbatissa et a domina Musanda, similiter abbatissa* antecessoribus». Lo stesso nome ricorre nel 1044 (*Monumenta* 1885, n. 479, p. 293; *Monumenta* 2008, II/1, pp. 341-342), nel 1068 (*Monumenta* 1885, n. 503, p. 302; *Monumenta* 2008, II/1, p. 352), e nel 1078 (*Monumenta* 1885, n. 527, p. 320; *Monumenta* 2008, II/1, pp. 374-375). Nel 1100 la badessa è Aloasa: *Monumenta* 1885, n. 577, p. 350 (Monumenta 2008, II/1, pp. 408-409).

[41] Per l'onomastica napoletana: Villani, *L'onomastica femminile*; Martin, *L'Italie méridionale*. Una Drosa detta «gloriosa senatrix» (un attributo che potrebbe esser stato assegnato in quanto parente di un duca napoletano) è attestata in un documento del 996: *infra*, nota 47. La nobile moglie del duca di Napoli Sergio I, madre del vescovo Atanasio II, aveva nome «Drusa»: *Vita et translatio S. Athanasii*, p. 121.

[42] *Monumenta* 1885, n. 655, p. 408 (*Monumenta* 2008, II/1, p. 475), *ad annum* 1132: «*Gemma humilis archidiacona et abbatissa monasterii Sancti Gaudiosi Christi confessoris et Sanctæ Fortunatæ virginis*, ubi eorum venerabilia quiescunt corpora, ancillarum Dei, una cum cuncta congregatione monacharum predicti monasterii, recipit a d. Petro cognomento Milluso et aliis

diario nel corso del X secolo per determinare i confini delle terre interessate, i *Monumenta* non ci danno notizie sufficienti a specificare i rapporti familiari delle badesse o le loro relazioni con il potere ducale[43], ma vedremo più avanti come queste relazioni sono documentabili attraverso altre tipologie di fonti. Nel caso, invece, del monastero dei Santi Nicandro e Marciano (e Patrizia)[44], ricordato in alcuni testi agiografici di controversa attribuzione[45], disponiamo di regesti documentari che ci riconducono proprio in questa direzione: nel 1065, il duca di Napoli Sergio V e l'arcivescovo Giovanni II permettono a Itta, detta per ben due volte «parens nostra» dal Duca (in quanto figlia del conte Orso, lui stesso detto parente), e alla monaca Maria, governatrice del

parentibus suis qui ibidem partem habent, filio q. d. Petri Millusi postmodum vero monachi et q. d. Sice iugalium, omnem portionem ad eos spectantem de terra posita in loco qui nominatur lo campo di Napoli foris urbem». Per la storia del monastero dopo il Medioevo: *Monumenta* 1885, II/1, p. 15 nota 36; Capasso, *Topografia*, pp. 158-160.

[43] *Monumenta* 1885, n. 78, p. 63 (*Monumenta* 2008, II/1, p. 79), *ad annum* 952: «Sergius, filius q. d. Iohannis, vendidit Urso Uscana et Mariæ coniugibus integram portionem suam, quæ est medietas, de integra terra de Ascenarium in Foris gripta, una cum arboribus et introitu suo et omnibus sibi pertinentibus, et reliqua medietas est Leonis germani ipsius venditoris. Quæ quidem integra terra a parte orientis est coniuncta cum terra *monasterii Sancti Gaudiosi*, ut finit inter se terminus, a parte meridiei est via publica, a parte occidentis est terra Iohannis Capuani, sicut inter se termini exfinant de longo»; *Monumenta* 1885, n. 271, p. 168 (*Monumenta* 2008, II/1, p. 198), *ad annum* 991: «Gregorius, naturalis filius q. d. Iohannis, commutavit et tradidit d. *Philippo, igumeno monasterii Sanctorum Sergii et Bachi, ac Theodori et Sebastiani*, integrum fundum suum cum integra petia terræ suæ in unum coniuncta, posita in loco qui vocatur Foris gripta, una cum arboribus et introitu suo et omnibus sibi pertinentibus. Et hos habet fines: ab uno latere est terra supradicti monasterii parte orientis, et a parte occidentis, et de uno capite parte septentrionis terra *monasterii Sancti Gaudiosi puellarum Dei*, et de alio capite parte meridiei est terra *monasterii Sancti Antonii* situm in scapula montis Posilipense, sicut inter se sepis exfinat». Nel 1018 il monastero è governato da una badessa di nome Anna (*Monumenta* 1885, n. 376, p. 233; *Monumenta* 2008, II/1, p. 273): «Visa itaque fuit *domina Anna, venerabilis abbatissa monasterii Sancti Gaudiosi ancillarum Dei una cum cuncta et venerabili congregatione monacharum memorati monasterii*, dare Gregorio [...]». Nel 1132 la badessa Gemma è detta anche «archidiacona»: «*Gemma humilis archidiacona et abbatissa monasterii Sancti Gaudiosi Christi confessoris et Sanctæ Fortunatæ virginis, ubi eorum venerabilia quiescunt corpora, ancillarum Dei, una cum cuncta congregatione monacharum predicti monasterii*, recipit a d. Petro cognomento Milluso et aliis parentibus suis, qui ibidem partem habent, filio q. d. Petri Millusi, postmodum vero monachi et q. d. Sice iugalium, omnem portionem ad eos spectantem de terra posita in loco qui nominatur lo campo di Napoli foris urbem, coherentem a parte orientis terra monasterii Beati Agnelli Christi confessoris» (*Monumenta* 1885, n. 655, p. 408; *Monumenta* 2008, II/1, p. 475). Sulla comunità monastica di Santa Patrizia si vedano Facchiano, *Monasteri benedettini*; Facchiano, *Monasteri femminili*.

[44] *Monumenta* 1885, n. 2, pp. 18-19 (*Monumenta* 2008, II/1, pp. 24-25), *ad annum* 914: «Ursus miles ... d. Gregorii et q. Matrona, iugalium personarum, pro redentione animæ suæ offert et tradit *d. Theopisti ven. abbatissæ monasterii Nicandri et Marcianii puellarum Dei*, et per eam in ipso sancto et venerabili monasterio portionem suam et portiones Iohannis et Mariæ, germani et germanæ suæ, quæ sibi obvenerunt per chartulam comparationis». Come indicazione topografica, senza menzionare la badessa, è citato nel 958 (*Monumenta* 1885, n. 101, p. 77; *Monumenta* 2008, II/1, p. 95), nel 970 (*Monumenta* 1885, n. 176, pp. 113-114; *Monumenta* 2008, II/1, p. 136), nel 1020 (*Monumenta* 1885, n. 386, p. 241; *Monumenta* 2008, II/1, p. 282).

[45] Delehaye, *Hagiographie*, p. 31; Facchiano, *Monasteri femminili*, pp. 13-18; Galdi, *Santi, territori, poteri*, pp. 296-297. Sui caratteri dell'agiografia napoletana: D'Angelo, *Agiografia latina*; D'Angelo, *Produzione letteraria*. Sul rapporto topografia sacra e agiografia: Granier, *Naples au IX^e^ et X^e^ siècle*; D'Angelo, *L'opera di Pietro*, pp. LXXI-LXXVI.

monastero, di comprare una proprietà situata fuori dalle mura «pro utilitate infirmorum»[46].

Un legame dichiarato con la famiglia ducale si evince anche dalla documentazione relativa al *monasterium Sanctorum Gregorii atque Sebastiani*[47], la cui badessa Maria acquista, il 17 marzo del 1009, il monastero *Domini nostri Salvatoris et Sancti Pantaleoni*, documentato già nel X secolo[48], in cam-

[46] *Monumenta* 1885, n. 497, p. 299 (*Monumenta* 2008, II/1, p. 349), *ad annum* 1065: «Iohannes, Domini gratia archiepiscopus Sanctæ Neapolitanæ Ecclesiæ, et Sergius, in Dei nomine eminentissimus consul et dux, concedunt *Ittæ, honestæ feminæ, filie q. Ursi comitis, una cum domina Maria, religiosa monaca et gubernatrice monasterii Beatissimorum Nicandræ et Marciani atque Patriciæ puellarum Dei*, cabam publicam cum duos passos una cum omnem licerem et pertinentia». La trascrizione completa del documento si legge in *Monumenta* 1892, n. XVI, pp. 45-47 (*Monumenta* 2008, II/2, n. XV, pp. 45-47).

[47] Questo monastero è ricordato in alcuni atti del X secolo: *Monumenta* 1885, n. 17, p. 28 (*Monumenta* 2008, II/1, p. 37), *ad annum* 930: per la donazione di una cisterna, «sitam ante griptam eorum positam in monte iuxta Sanctum Erasmus»; *Monumenta* 1885, n. 279, p. 173 (*Monumenta* 2008, II/1, pp. 203-204), *ad annum* 993: per un donativo *pro anima* a «*Marum ven. abbatisse memorati monasterii et cenobii beatissimi Gregorii atque Sebastiani puellarum dei* et per eam in memorato monasterio». La medesima badessa Maru/Maria compare in un documento del 996 (*Monumenta* 1885, n. 290, p. 178; *Monumenta* 2008, II/1, p. 209): «*Maria abbatissa monasterii et cenobii beati Gregorii atque Sebastiani ancillarum Dei* promittit Regio filio Stephani, habitatori in loco qui vocatur Agellum, territorio Plagiense, propter petiam dicti monasterii, quæ vocatur ad Sanctum Petrum ad Cancellata ad illi Fosse, quæ coheret cum terra d. Leoni de Ripatia, cum predicta ecclesia Sancti Petri et cum terra *dominæ Drosæ gloriosæ senatricis* et cum terra eiusdem monasterii, quam terram ipse Regius accepit ad pensionem et pro pensione promisit solvere terraticum et dividere vinum et fructus et promittit nutrire personas et caballum, quæ mittentur in vindemia. Propterea predicta abbatissa promittit ipsi non tollere dictam terram».

[48] *Monumenta* 1885, n. 166, p. 110 (*Monumenta* 2008, II/1, p. 132), *ad annum* 968: «*Theodonanda humilis abbatissa monasterii Dei et Salvatoris nostri Iesu Christi et S. Pantaleonis ancillarum Dei* dat et concedit d. Petro, ven. presbitero custodi ecclesiæ Sancti Brancaczii, et Petro, filio q. Leonis de Rubullu, quasdam cathonas suas in palude sub annua pensione medietatis fructuum»; *Monumenta* 1885, n. 172, p. 112 (*Monumenta* 2008, II/1, p. 135), *ad annum* 968: «Carta divisionis facta a Petro, cui supranomen Longo, et Martino filio Stephani, hoc est socero et genero, commanentibus in loco, qui vocatur ad Gualdum, de campu qui vocatur ad Palmola, posito in dicto loco Gualdi, quem ad pastinandum tenent a *domina Theodonanda venerabili abbatissa monasterii domini et Salvatoris nostri Iesu Christi atque Pantaleoni puellarum Dei*; quem campum diviserunt in quintam partem inter eos et dictam abbatissam, cui tetigerunt tres partes»; *Monumenta* 1885, II/1, n. 191, p. 122 (*Monumenta* 2008, p. 146), *ad annum* 972: «Marinus filius d. Sergii monachi commutat et tradit d. Iohanni, exadelfo germano suo, filio d. Marini thii sui, inclitum unum cubuculum suum, positum intus hanc civitatem Neapolis in platea Nustriana, qui coheret cum alio cubuculo predicti d. Iohannis, *cum curte monasterii Sancti Pantaleonis et cum horto dicti monasterii*. Et in excambium predictus Marinus recipit a dicto d. Iohanne inclita una inferiora terranea, posita intus hanc civitatem Neapolis in predicta platea Nustriana, constituta subtus alium cubuculum predicti Marini, quæ coherent cum dicta curte *predicti monasterii Sancti Pantaleoni*, et a parte occidentis est porticum publicum, et a parte septentrionis est *porticum dicti monasterii*»; *Monumenta* 1885, n. 205, p. 129 (*Monumenta* 2008, II/1, pp. 153-154), *ad annum* 975: «*Theodonanda, humilis abbatissa monasterii Domini et Salvatoris nostri Iesu Christi et Pantaleoni puellarum Dei* promittit Petro filio Gregorii, commanenti in loco, qui vocatur Ciranum, propter petiam terræ iuris dicti monasterii, quæ vocatur Ceparanum, positam in dicto loco [...]. Propterea promittit dividere fructus cum dicto monasterio per medietatem, et sic etiam vinum, et promittit etiam nutrire duas personas, quas dictum monasterium miserit ad vindemiam». La *platea Nustriana* corrisponde all'attuale Via San Gregorio Armeno: Pinto, *Trasformazioni urbane*, pp. 127-169.

bio di una consistente somma di denaro[49]. Il 2 settembre 1009, il console e duca Sergio IV accorda alla stessa badessa, detta figlia di Stefano suo parente, l'intero monastero dei Santi Gregorio e Sebastiano, Salvatore Gesù Cristo e Pantaleone, che su consiglio dell'arcivescovo Giovanni I e di molti suoi parenti era stato aggregato e istituito nella città di Napoli[50]. Una badessa dal

[49] *Monumenta* 1885, n. 334, pp. 204-205 (*Monumenta* 2008, II/1, pp. 240-241): «*Maria olim abbatissa monasterii Domini et Salvatoris, nostri Iesu Christi adque Pantaleoni puellarum Dei*, nec non Anastasius et Iohannes uterini germani, filii q. d. Petri Palamimestra, seu Maria honesta femina, filia q. d. Gregorii Palaminestra, relicta q. d. Sergii Caretusi, hoc est thios et nepote, promittit *dominam Marum, venerabilem abbatissam monasterii et cenobii beatissimi Gregorii et Sebastiani puellarum Dei, et ad cunctam congregationem monacharum memorati sancti et venerabilis monasterii et cenobii*, propter iam dictum integrum *monasterium vocabulo Domini et Salvatoris nostri Iesu Christi atque Pantaleoni ancillarum Dei*, una cum ecclesiis seu cellis et habitationibus quamque domibus et casalibus, hortuas, terris cultis et incultis, montis, collis, ribis, scapulis, seu pascuis, olibetis, castanietis, cerquetis seu padulis cum aquis suis, et cum sex unciis de fusarium simul et omnibus hospitibus et commenditis, fundatis et exfundatis, et fundoras viborum et mortuorum fundata et exfundata, insimul cum cespitibus et consuetudinibus et regulis vel omnibus adiacentibus et pertinentibus eis seu et omnibus serbis et ancillis quamque et omnibus mobilibus rebus mobilium et immobilium seseque moventibus omnibusque ad dictum monasterium generaliter et in integro pertinentibus seu et cum duas partes memorati Anastasii et Iohanni germanis de integrum hortum predicti monasterii, positum foris illa Gurgite de foris porta Furcilla, qui est iuxta via publica que pergit ad illa Fuga, quas lavorad ille Cannabaro. Insuper duas preceptoras, quas de memorato monasterio et omnibus memoratis ex eo pertinentes appreensas habuerant a publica potestate, aput ipsam abbatissam impresenti remiserunt. Propter quod in presentia acceperunt a predicto *monasterio Sanctorum Gregorii et Sebastiani* auri solidos 140 de tari ana quatuor tari per solidum. Promittunt etiam quod, si quabis personas ipsum monasterium exinde quæsierit per memorato d. Gregorio, genitori memoratæ Mariæ, vel per suos hæredes, tunc ipsa et hæredes sui idem monasterium desuper tollere debeant, excepto illa tertia memoratæ Mariæ de memoratum hortum, qui est foris ipsa Gurgite de foris porta Furcilla, secus ipsa via publica que pergit ad illa Fuga [...]». Per l'interpretazione di questo diploma, che si presenta come una donazione, ma che in realtà è una vendita: Cassandro, *Il Ducato bizantino*, p. 242.

[50] *Monumenta* 1885, n. 335, p. 305 (*Monumenta* 2008, II/1, p. 241): «Sergius in Dei nomine eminentissimus consul et dux concedit et tradit *Mariæ abbatisse, filiæ Stefani parenti sui, integrum monasterium et cenobium vocabulo Beatissimi Gregorii et Sebastiani atque Domni et Salvatoris nostri Iesu Christi et Sancti Pantaleoni puellarum Dei* etc.». La trascrizione integrale, tratta dal manoscritto *Variarum rerum* di Camillo Tutini, si legge in *Monumenta* 1892, n. VIII, pp. 21-23 (*Monumenta* 2008, II/2, n. VIII, pp. 20-23): «Nos Sergius in dei nomine eminentissimus consul et dux *concessimus et tradidimus tibi Maria venerabili abbatissa, filia quondam Stephani parentis nostri, idest integrum monasterium et coenobium vocabulo Veatissimi Gregorii et Sebastiani, atque Domini et Salvatoris nostri Iesu Christi, et beati Pantaleonis Christi martyris*, quæ in unum aggregavimus et copulavimus, constitutum intus Parthenope et a Deo protecta nostra civitatis Neapolis*, in platea quæ Nustriana vocatur*, una cum omnibus ecclesiis et domibus et habitationibus seu hortuas quamque et cum omnibus casalibus et terris cultis et incultis, intus et foris, montibus et collibus, ribis, aquis, pratis, pascuis, seu olivetis, et cerquetis, seu castanietis et padulis, et excatoriis, et infusarias, quamque et omnibus hospitibus et commenditis fundatis et exfundatis vivorum et mortuorum, omnia cum cespitibus et consuetudinibus, et regulis, et responsaticis et salutis vel omnibus adiacentibus et pertinentibus eis, simul et cum omnibus servis et ancillis, ac defisis de intus et foris, et cum omnibus adiacentibus et pertinentibus eis seu et omnibus mobilibus rebus, mobilium et immobilium seseque moventibus omnibus ad supradictum monasterium, quæ in unum aggregavimus et copulavimus, ut superius diximus, generaliter et integro omnia pertinentibus, et in omnibus, quantum et quomodo ibidem pertinuit, et pertinet, vel pertinentes fuerit per quobis modum vel que ibi a christianissimis viris et mulieribus offertum aut datum vel sublegatum est aut fuerit per qualemcumque modum, ut diximus, intus et foris in integro a nobis tibi iamdicta *Maria ve-*

medesimo nome ricorre in documenti del 1015, 1016, 1020, 1021, e del 1030[51], mentre nel 1033 a reggere il monastero è la badessa Anna[52], che in quell'anno riceve, da parte dei consoli e duchi Sergio IV e Giovanni V, la conferma di tutte le concessioni fatte in precedenza al monastero[53]. Un'altra venerabile badessa Anna, ugualmente parente del duca Sergio V, attestata nel 1048, 1050, 1063, 1072[54], ottiene a sua volta la conferma ducale di diritti e privilegi nel 1067[55]. Una badessa di nome Stefania, diletta parente del duca Sergio VI e di

nerabili abbatissa sit concessum et traditum, ea videlicet ratione quatenus a nunc, et omnibus diebus vitæ tuæ in tua sit potestate tenendi et dominandi, seu frugiandi, et de ipsis refrugias faciendi omnia quæ volueritis, et *sanctam eius congregationem monacharum* cum Dei adiutorium et timore regulariter regere et gubernare debeatis *sub castitate et monachali disciplina*, ut *regula veati Benedicti* docet: *ut incessanter vos et predicta vestra congregatio monacharum die noctuque ibidem vesperas et matutinas, seu missarum sollemnias, et oris laudibus et luminariorum concinnationes sine mora afferre*. Siquidem ex hoc ordine predicto monasterio, quæ in unum aggregabimus et copulabimus ab omnis servitutis conditione pro Dei amore et veati Benedicti, cuius regula tenere videmini, ita solvere curabimus ut amodo et deinceps, et semper, tu prefata *Maria abbatissa* in vita tua, quam et vestra congregatio, post tuum obitum, licentiam et potestatem habeatis, absque omni contradictione, abbatissam ibidem eligere et ordinare secundum Dominum, et secundum regula sancti Benedicti, et neque a nobis supradictus Sergius, Domini gratia consul et dux, neque a nostris successoribus liceat ex rebus prefati monasterii vel hospitibus et fundoras viborum et mortuorum fundati et exfundati et omnibus commenditis fundatis et exfundatis, omnia cum cespitibus et consuetudinibus vel omnibus censibus vel pertinentibus eis et omnibus serbis et ancillis ac defisis cum omnibus illorum pertinentibus, omnia et in omnibus ut super legitur et quæ ibi offerte sunt vel fuerint aliquomodolibet subtraere aut populare nec alterius ordinis monachos aut sacerdotes ibidem eligere aut ordinare vel pro tali ordine pretium vel munus suscipere». In un documento del 2 dicembre 1009, riassunto da De Lellis e rinvenuto nell'archivio già a San Gregorio, Sergio IV, nel confermare la concessione, dà alla badessa Maria, pure detta figlia del suo parente Stefano, la facoltà di «laborare et ædificare *in dicta platea [Nustriana]* ex utraque parte, vid. a domo Iohannis Baccarii usque ad cantonem domus hæredis Iohannis Cupavii, et *facere arcus quantum voluerit et super ipsa platea quodcumque ædificium facere et ipsum ædificium quod fecerit super ipsa veniat a pariete predicti monasterii Sancti Pantaleonis et usque ad parietem dicti monasterii Sancti Gregorii*, ut sint insimul conjuncta et totam ipsam plateam a fine ecclesiæ Sancti Ianuarii ad Diaconia usque ad finem aliæ plateæ, quæ pergit Sanctum Paulum quælibet ædificia facere possint»: Capasso, *Topografia*, p. 171, nota 1.

[51] *Monumenta* 1885, n. 355, p. 218 (*Monumenta* 2008, II/1, pp. 256-259), *ad annum* 1015; *Monumenta* 1885, n. 364, p. 226 (*Monumenta* 2008, II/1, p. 265), *ad annum* 1016; *Monumenta* 1885, n. 386, p. 241 (*Monumenta* 2008, II/1, p. 282), *ad annum* 1020; *Monumenta* 1885, n. 393, p. 246 (*Monumenta* 2008, II/1, p. 288), *ad annum* 1021; *Monumenta* 1885, n. 426, p. 268 (*Monumenta* 2008, II/1, pp. 312-313), *ad annum* 1030.

[52] *Monumenta* 1885, n. 443, p. 277 (*Monumenta* 2008, II/1, p. 323), *ad annum* 1033. In *Monumenta* 1885, n. 412, p. 258 (*Monumenta* 2008, II/1, p. 301), *ad annum* 1027, si cita una monaca di nome Teodonanda, soprannominata «Spicarella».

[53] *Monumenta* 1892, n. X, pp. 26-27 (*Monumenta* 2008, II/2, pp. 25-29). Anna è detta «filia quidem Iohannis quondam Varvocia nunc vero monachus».

[54] *Monumenta* 1885, n. 483, pp. 294-295 (*Monumenta* 2008, II/1, pp. 343-444), *ad annum* 1048; *Monumenta* 1885, n. 485, p. 296 (*Monumenta* 2008, II/1, pp. 344-345), *ad annum* 1050; *Monumenta* 1885, n. 493, p. 298 (*Monumenta* 2008, II/1, pp. 347-348), *ad annum* 1063; *Monumenta* 1885, n. 510, p. 306 (*Monumenta* 2008, II/1, p. 357), *ad annum* 1072; *Monumenta* 1885, n. 512 e 513, p. 307 (*Monumenta* 2008, II/1, p. 358), *ad annum* 1072. Il suo abbaziato viene dopo quello di Teodonanda: *Monumenta* 1885, n. 461, pp. 285-285 (*Monumenta* 2008, II/1, p. 332), *ad annum* 1037.

[55] *Monumenta* 1885, II/1, n. 500, p. 300 (*Monumenta* 2008, II/1, p. 350): la trascrizione integrale si legge in *Monumenta* 1892, n. XVII, pp. 48-49 (*Monumenta* 2008, II/2, n. XVI, pp. 48-49). La badessa è detta parente del duca Sergio V anche in un documento ducale del 1060,

suo figlio Giovanni VI, riceve conferma nel 1090 dei privilegi già dati[56], e nel 1097 è il turno di Rigali o Rigale, chiamata in analogo modo[57]. La parentela delle badesse con i massimi rappresentanti del potere civile napoletano è sempre esplicitata negli atti ducali che ci sono pervenuti. I duchi dichiarano formalmente questi legami di parentela, non penso come giustificazione delle concessioni di terre e privilegi a certi monasteri femminili (per esempio, *Sanctorum Nicandri et Marciani atque Patriciæ*, *Sanctorum Gregorii atque Sebastiani Sancti Pantaleonis* e *Sanctorum Salvatoris nostri Jesu Christo et Sancti Pantaleonis*) e non ad altri, ma quasi a garanzia dell'autorevolezza di quei monasteri. La parentela, invece, è assente negli atti in cui le badesse sono citate in merito alla semplice amministrazione dei beni pertinenti al monastero. Che alcuni dei monasteri, però, fossero stati fondati con un intervento diretto del potere ducale si può evincere dalle fonti cronachistiche, prima tra tutte i *Gesta episcoporum Neapolitanorum*.

3. *Monasteri femminili, città e identità*

Il *Liber Pontificalis* di Napoli, trasmesso dal codice Vaticano Latino 5007 formato dalla giustapposizione di due manoscritti, uno in onciale, l'altro in beneventana, fu pubblicato con il titolo *Gesta episcoporum Neapolitanorum* da Georg Waitz nel 1878[58]. I rimandi espliciti alla traslazione di molti corpi

che Capasso trovava trascritto in un manoscritto di Tutini, ma citato già da Chioccarello, *Antistitum*, p. 47, nel quale il Duca concede ad Anna la metà di un mulino, con tutte le sue pertinenze, e altre cose: *Monumenta* 1885, n. 491, pp. 297-298 (*Monumenta* 2008, II/1, p. 347). La trascrizione integrale si legge in *Monumenta* 1892, n. XIV, pp. 39-41 (*Monumenta* 2008, II/2, n. XIII, pp. 39-41).

[56] *Monumenta* 1885, n. 547, p. 330 (*Monumenta* 2008, II/1, p. 386), *ad annum* 1090 (trascritto integralmente in *Monumenta* 1892, n. XX, pp. 58-60; *Monumenta* 2008, II/2, n. XIX, pp. 58-61). La badessa Stefania è attestata anche in *Monumenta* 1885, II/1, n. 532, p. 323 (*Monumenta* 2008, II/1, p. 253), *ad annum* 1083; *Monumenta* 1885, n. 533, p. 323 (*Monumenta* 2008, II/1, p. 378), *ad annum* 1084; *Monumenta* 1885, n. 536, p. 324 (*Monumenta* 2008, II/1, p. 379), *ad annum* 1085; *Monumenta* 1885, n. 548, p. 330 (*Monumenta* 2008, II/1, pp. 386-387), *ad annum* 1091; *Monumenta* 1885, n. 550, p. 330 (*Monumenta* 2008, II/1, p. 387), *ad annum* 1092.

[57] *Monumenta* 1885, II/1, n. 569, p. 346 (*Monumenta* 2008, II/1, p. 404), *ad annum* 1097 (trascritto integralmente in *Monumenta* 1892, n. XXI, pp. 61-63; *Monumenta* 2008, II/2, n. XX, pp. 62-65). La badessa Rigali è attestata anche in *Monumenta* 1885, n. 575, p. 349 (*Monumenta* 2008, II/1, pp. 407-408), *ad annum* 1100; *Monumenta* 1885, n. 582, p. 353 (*Monumenta* 2008, II/1, p. 412), *ad annum* 1102; *Monumenta* 1885, n. 603, p. 365 (*Monumenta* 2008, II/1, pp. 425-426), *ad annum* 1112; *Monumenta* 1885, n. 609, p. 369 (*Monumenta* 2008, II/1, p. 430), *ad annum* 1113; *Monumenta* 1885, n. 611, p. 370 (*Monumenta* 2008, II/1, pp. 431-432), *ad annum* 1114; *Monumenta* 1885, n. 633, p. 394 (*Monumenta* 2008, II/1, p. 458), *ad annum* 1127. Per la storia successiva del monastero: Pilone, *Le pergamene*.

[58] La cronaca dei vescovi di Napoli fu redatta per la prima parte da un anonimo, responsabile delle *Vitæ* di 39 vescovi, dal proto-vescovo Aspreno fino al vescovo Calvo morto il 18 novembre 762; per la seconda parte, contenente le *Vitæ* dei vescovi Paolo II, Stefano II, Paolo III, Tiberio, Giovanni IV e Atanasio I, da un Giovanni, che si presenta come «diaconus» (probabilmente della diaconia di San Gennaro all'Olmo); e per la terza parte da un Pietro, suddiacono della Chiesa di Napoli, che scrisse la *Vita*, oggi mutila, di Atanasio II: *Gesta episcoporum Neapolitanorum*;

di santi vescovi nella «basilica Salvatoris, quæ nuncupatur Stephania» può consentire di datare la prima parte della cronaca al tempo dell'episcopato di Giovanni IV[59], la seconda parte tra l'872, anno di morte di Atanasio I (eletto vescovo nell'849), e l'877, anno della sua traslazione da Montecassino a Napoli, e la terza dopo la morte del vescovo-duca Atanasio II (876-898)[60]. Ora, è ben chiaro che i *Gesta* non sono una cronaca monastica, e i riferimenti ai monasteri sono rarissimi, ma la seconda sezione contiene informazioni di rilievo su almeno cinque monasteri femminili, tutti strettamente connessi con esponenti della famiglia che deteneva il potere ducale.

Nella *Vita* di Stefano II (16 ottobre 766 - 11 aprile 794) si attribuisce a questo vescovo la fondazione di tre monasteri. L'informazione è inserita all'interno di una lunga narrazione che si apre con la cauta avvertenza: «si cuncta, quæ in in eodem sacro operatus est episcopio scribere voluero, et fastidio sunt legentibus et nos sicut inertes subcumbimus. Sed pretiosa monilia et magna opera memorantes, vilia dimittamus»[61]. Nel passo che segue questa dichiarazione di intenti, il cronista annovera un elenco di preziosi arredi sacri da usare durante le celebrazioni festive[62], descrive una serie di architetture costruite nel complesso episcopale e decorate con pitture[63], e dopo aver precisato che «ad clericorum victum multas res cum plurimis acquisivit hominibus», si sofferma sulle operazioni svolte al di fuori della sede cattedrale:

> Præterea, intra eandem urbem tria fecit monasteria, quæ ad nomen Sancti Festi et Sancti Pantaleonis martyrum Sanctique Gaudiosi confessoris prætitulavit, in quibus regulares virgines, plurimis rebus oblatis, sub abbatissæ disciplinis statuit. Addidit etiam in Sancti Gaudiosi monasterio basilicam Sanctæ Fortunatæ, in qua corpus eiusdem martyris allatum a Patriensi ecclesia, ubi ipsa prius voluit sepeliri, magno cum honore condidit.

Stefano II fondò, dunque, secondo il cronista episcopale, tre monasteri di vergini regolari che dotò di beni, istituì sotto la disciplina di una badessa e dedicò ai martiri Festo e Pantaleone, e al confessore Gaudioso: a quest'ultimo monastero unì una basilica intitolata a Santa Fortunata nella quale fece traslare il corpo di questa martire portato a Napoli dalla chiesa di Patria in

Mallardo, *Giovanni Diacono*; Bertolini, *La serie episcopale*; Berto, *Giovanni Diacono*; Pietro Suddiacono Napoletano, *L'opera agiografica*.

[59] Anticipa la datazione della prima parte della cronaca, su base esclusivamente paleografica, Berto, "Utilius est utilitatem", ma l'uso dell'onciale a una data così tarda (un «emploi artificiel et contradictoire de l'onciale archaïsante et monumentale») non deve ingannare, perché la mano rivela dei caratteri che vengono dall'abitudine di scrivere in minuscola: Granier, *La difficile genèse*, pp. 269, 272.

[60] Bertolini, *Atanasio*.

[61] *Gesta episcoporum Neapolitanorum*, p. 426.

[62] «Ad sanctæ enim ecclesiæ ornamentum fecit crucem auream, mirabili fabrefactam opere, quod spanoclastum et antipeton vocitatur. Eodemque enim opere fecit et tres calices aureos cum patena aurea, quam in giro et medio gemmis decoravit. Fecit etiam et duo paria mascellarium ex auro mirifice sculpta, in quibus evangelia per festivitates leguntur. Fecit et sancti altaris festiva velamina, quæ auro gemmisque studuit decorare, figurato tamen vultu et prætitulato in omnibus suo nomine»: *Gesta episcoporum Neapolitanorum*, pp. 425-425.

[63] Lucherini, *La Cattedrale*, pp. 93-124.

cui si trovava. Se confrontiamo queste informazioni con quanto desumiamo dai regesti documentari, ci accorgiamo che il monastero di San Gaudioso è lo stesso che abbiamo visto documentato anche con la dedica a Fortunata, spiegabile con la presenza delle reliquie di questa santa; che il monastero di San Festo deve corrispondere a quello attestato nel 915 e 974 con il nome dei santi Festo e Desiderio; che il monastero di San Pantaleone, documentato nel 968, 972 e 975 con questo titolo già congiunto a quello del Salvatore, risulta venduto nel 1009 alla badessa del monastero dei Santi Gregorio e Sebastiano, e da quel momento per almeno un secolo le badesse sono sempre appartenenti alla famiglia ducale. Non siamo in grado di dire con precisione, però, quando i monasteri istituiti da Stefano II abbiano preso l'intitolazione attestata a partire dal X secolo, e neanche se si trattasse di stabilimenti preesistenti che il vescovo rinnovò, riformò o ridotò.

Quello su cui, invece, vale la pena di soffermarsi è la notizia in sé, che per il cronista sembra essere importante, della fondazione di tre monasteri femminili da parte di Stefano II. Il contesto in cui si trova questa notizia è volto a evocare in toni quasi epici la straordinaria attività costruttiva condotta dal vescovo, un blocco che nella *Vita* si colloca sùbito dopo il racconto dei suoi interventi in materia liturgica. Non appena consacrato, infatti, Stefano II aveva inviato a Roma tre chierici, «qui in schola cantorum optime edocti omnique sacro Romanorum ordine imbuti, ad propria redierunt». La dotazione di nuovi arredi, l'allestimento di nuovi spazi nella Cattedrale e la traslazione di corpi santi si inseriscono, pertanto, nel quadro narrativo di una politica episcopale in cui la ricercata adesione alla liturgia romana si accompagnò all'istituzione di nuovi monasteri, tutti e tre femminili, ma dedicati l'uno al santo "orientale" Pantaleone, martirizzato al tempo di Diocleziano, l'altro a Gaudioso, un santo africano vescovo di Bitinia, e il terzo a un santo, Festo, che insieme a Desiderio, Eutichete e Acuzio, era stato martirizzato, sempre sotto Diocleziano, insieme a san Gennaro[64]. Il fatto che nel blocco successivo alla fondazione dei monasteri il cronista indugi a spiegare come il vescovo facesse ricostruire la sede cattedrale andata distrutta in un incendio, e vi traslasse le reliquie dei santi Eutichete e Acuzio, indica, a mio parere a chiare lettere, che la dedica a Festo si pone a *pendant* di questa traslazione[65], come espressione di un'unica operazione di rilancio della memoria martiriale di Napoli, che vide un apice nel conio di una moneta da mezzo follaro con sul dritto l'immagine di Gennaro imberbe e sul rovescio la croce potenziata su tre gradini con il monogramma del duca-vescovo Stefano II. Nel racconto di Giovanni Diacono, i

[64] Sui testi agiografici relativi a san Gennaro e ai suoi compagni di martirio: Granier, *San Gennaro e compagni*; Vuolo, *Rilettura del dossier.*

[65] Prima del 1689, De Lellis, nella sua *Aggiunta alla* Napoli sacra *di Cesare d'Engenio Caracciolo*, p. 14, scrive che delle reliquie di Desiderio furono riposte, insieme con il pollice di Marcellino, nell'altare della nuova chiesa dei Santi Marcellino e Festo iniziata nel 1626 e consacrata nel 1645, dopo l'avvenuta unione dei due monasteri avvenuta nel 1565, ma non sappiamo se queste reliquie fossero già presenti nell'antico monastero.

monasteri femminili contribuiscono, dunque, all'elogio di un vescovo che dal 755 aveva ricoperto anche la massima carica pubblica del Ducato di Napoli (insieme con suo figlio Gregorio), celebrando in tal modo non solo la sua devozione e la sua perfetta conformità all'*ordo romanus*, ma anche il suo radicale allontanamento dalla politica iconoclasta bizantina.

Nella *Vita* del vescovo Paolo III (12 ottobre 794 - 17 febbraio 819) la notizia della fondazione di un monastero femminile si legge in relazione agli eventi collegati alla morte del vescovo-duca Stefano II, al quale successe il genero Teofilatto alla guida del consolato. Poiché Teofilatto, «obstinatus avaritia», si opponeva a che un chierico succedesse al defunto vescovo, perché questo avrebbe amareggiato la moglie Eupraxia, fu proprio Eupraxia a scegliere un laico, Paolo, come vescovo, la cui attività si pose fedelmente sulla scia di quella del padre, e fu ancora questa donna a costruire, una volta vedova, un monastero «in regione Albiensi», nel quale lei stessa fu ordinata badessa dal vescovo[66]. Un'altra donna appartenente alla famiglia ducale, Teodonanda, vedova del duca Antimo (800-817 circa), istituì nel suo palazzo (il palazzo ducale?) un monastero dedicato a san Marcellino, nel quale pose una sua nipote come badessa insieme con ancelle di Dio: «In ipsis denique diebus Theodonanda, uxor Anthimi quondam ducis, in suo praetorio fecit monasterium sancti Marcellini, in quo abbatissam suam neptem cum ancillis Dei posuit»[67]. Malgrado che il cronista usi il verbo «facere» per indicare l'istituzione di questo monastero, un monastero con questo titolo congiunto con quello di Pietro è attestato, come abbiamo visto più sopra, già nel 763, e in connessione con il vescovo-duca Stefano II, a probabile conferma di una originaria fondazione ducale[68].

Il diacono Giovanni, che redige la sua sezione dei *Gesta episcoporum* probabilmente prima della traslazione del vescovo Atanasio I svoltasi il 1° agosto 877, della quale non fa parola, associa la fondazione o rifondazione di cinque monasteri femminili alla famiglia ducale: tre monasteri gli servono a elogiare l'operato del vescovo-duca Stefano II, tutto orientato verso la piena conformità liturgica e ideologica con Roma e il Papato, e due gli sono utili a mettere

[66] Su questo monastero, molto poco documentato per il periodo che ci interessa: Capasso, *Topografia*, pp. 165-166.

[67] *Gesta episcoporum Neapolitanorum*, p. 428. Non è chiaro come debba interpretarsi il lemma «prætorio». Potrebbe esser stato il palazzo fortificato e monumentale dei duchi, situato nell'area della collina di Monterone: Capasso, *Topografia*, p. 193; Arthur, *Naples from Roman Town*, p. 41.

[68] «Contra [*scilicet*, contro il dettato dei *Gesta episcoporum Neapolitanorum*] ex doc. anni 763, quod breviatum infra dabo, clare eruitur monasterium hoc Sancti Marcellini iam plures ante annos fundatum fuisse. Quæ duo inter se quodammodo pugnantia, cum nec documentum falsitatis, nec Iohannes Diaconum inscitiæ vel mendacii insimulare audem, ego hac ratione compono, ut olim extabat, monasterium ipsum in suo prætorio transtulisse et noviter instaurasse putaverim. Ceterum huius monasterii Sanctorum Marcellini et Petri, quod aliquando Sancti Erasmi etiam titulo insignitum invenio, plura infra documenta in Regest. Neap. lector habebit. De eius vero vicibus superiori tempore, et de statu in præsenti dixi supra p. 201 not. 1 cum de S. Festi monasterio in eum postea congregato egi»: Capasso in *Monumenta* 1881, p. 207, n. 1.

in luce la religiosità delle vedove di potenti duchi di Napoli. Nello stesso giro di anni, ancora durante il governo del vescovo Atanasio II, un anonimo agiografo scrive una *Vita Athanasii*[69], che si apre con la celebrazione delle nobili origini del santo, figlio di Sergio I, duca di Napoli dall'840 all'864. Come nei *Gesta*, e forse ancor più che nei *Gesta*, nella *Vita Athanasii* l'episcopato di Napoli si viene a identificare con il Ducato e con la città: Napoli è il suo episcopato, la santità di Napoli è prima di tutto santità episcopale, questa santità episcopale è nel caso di Atanasio anche santità ducale. Il nuovo santo, di cui Giovanni Diacono e l'agiografo sono contemporanei, consente a entrambi di circoscrivere l'attenzione su un individuo in cui si esprime non solo la natura nobile della santità autoctona, ma anche l'identità stessa della città, della quale i monasteri soprattutto femminili fanno parte integrante.

All'inizio della *Vita*, sùbito dopo il prologo, l'agiografo di Atanasio pone una descrizione di Napoli, nella quale sembra guardare la città come se la vedesse su una carta geografica. Nessuno che conosca anche parzialmente la cosmografia, asserisce, può ignorare che l'Italia è la parte più nobile e ricca dell'Europa, e che una delle sue province è la Campania, assai fertile di ogni specie di frutti, ma anche feconda di uomini degni di Dio, tra i quali Atanasio splende immensamente come una nuova stella. La Campania, continua, ha città bellissime e molto ricche, come Napoli. Quando la si guarda, così forte e piacevole, si capisce che, dopo Roma, non è inferiore a nessuna altra. Belisario, su ordine di Giustiniano, fece costruire sette magnifiche torri, e Narsete ampliò ancora la cinta muraria unendola al mare, in modo che potesse accogliere navi rese pesanti dal carico. Questo passo appena parafrasato è modellato su una *laus urbis* antica del genere di quel celebre *De laudibus urbium*, tramandato dai due codici di origine beneventano-cassinese[70], del quale l'a-

[69] Sull'identità dell'agiografo il dibattito resta ancora aperto, ma una serie di elementi testuali, tra i quali l'accento posto sulle virtù ascetiche e monastiche di sant'Atanasio, hanno indotto a riconoscere in lui un monaco napoletano. L'ipotesi è stata formulata da Vuolo, *Il primitivo agiografo di Atanasio*, in *Vita et translatio S. Athanasii*, pp. 41-43, che discute anche l'ipotesi di identificarlo con il Guarimpoto che si cita nel prologo della *Passio sancti Eustratii* come traduttore dal greco per ordine di Atanasio II.

[70] Il primo di essi (Paris, Bibliothèque Nationale de France, lat. 7530, f. 224v) è databile alla fine del secolo VIII; l'altro (Roma, Biblioteca Casanatense, 1086, f. 63r-v) alla metà del IX secolo. Così il testo: «Urbium laudem primum conditoris dignitas ornat idque aut ad homines illustres pertinet aut etiam ad deos, ut Athenas a Minerva dicitur constitutas, et ne fabulosa potius quam vera videantur; secundus est de specie moenium locus et situs, qui aut terrenus est aut maritimus et in monte vel in plano; tertius de fecunditate agrorum, largitate fontium, moribus incolarum. Tum de his ornamentis, quæ postea accesserint, aut felicitate, si res sponte ortæ sint aut prolatæ, aut virtute et armis et bello propagatæ. Laudamus etiam illud, si ea civitas habuerit plurimos nobiles viros, quorum gloria lucem præbeat universis. Solemus et a finitimis civitatibus laudem mutuari, si aut maiores sumus, ut alios protegamus, aut si minores, ut luce finitime luminemur. In his quoque faciemus breviter comparationem. Comparatio est quando duæ res inter se collatæ comparantur, et fit comparatio in personis et rebus»: Halm, *Rhetores latini*, pp. 587-588. Si vedano anche Holtz, *Le* Parisinus Latinus 7530, e Morelli, *I trattati di grammatica*. Secondo Ulrich Schindel, il *De laude* presenta «coincidenze clamorose» con i *Progymnasmata* (cioè gli esercizi preparatori) del sofista alessandrino Elio Teone, un dato che porta alla conclusione, dopo un serrato ragionamento filologico, che si tratti del frammento «di

giografo riproduce le medesime componenti: la fondazione della città (per la quale ha cercato notizie negli storici antichi e moderni), la fecondità del suo terreno, le sue mura (che sembrano così solide da rappresentare il suo massimo vanto), gli uomini nobili che le danno lustro, la sua superiorità in confronto ad altre città[71]. In questo contesto testuale, però, il dato che più mi sembra significativo è che l'agiografo stesso avvalori indirettamente di aver fatto uso di un modello retorico con il dichiarare che la retorica non è affatto sufficiente al suo scopo («Sed cur immoramur in exterioris ædificiis, quæ utique melius a conspicientibus cernuntur quam eloquentia cuiuslibet sophistæ fari?»), ma soprattutto che per giustificare la sua necessità di opporsi alle regole dell'eloquenza chiami in causa proprio i monasteri maschili e femminili di cui la città era ricolma («frequentissimis ecclesiis ac præclariis, antiqua videlicet et vetustissima structura editis, necnoc et monasteriis virorum puellarumque farsa retinetur»). L'espressione impiegata per dimostrare la superiorità della percezione dei sensi rispetto ai modelli retorici, «ut horum continuis precibus nocturnis diuturnisque adiuta invictrix consistit et tuta», è attestata in termini incredibilmente analoghi già in uno dei documenti ducali più sopra citati, a proposito del monastero femminile dei Santi Gregorio e Sebastiano, Salvatore Gesù Cristo e Pantaleone, le cui badesse erano parenti dei duchi di Napoli:

> ut incessanter vos et predicta vestra congregatio monacharum die noctuque ibidem vesperas et matutinas, seu missarum sollemnias, et oris laudibus et luminariorum concinnationes sine mora afferre[72].

L'immagine che emerge dalla *Vita Athanasii* è, in effetti, l'immagine che la città aveva di sé stessa nel IX secolo: una sorta di rappresentazione allo specchio, virtualmente tangibile, udibile e visibile ancorché unicamente testuale, della percezione contemporanea della realtà urbana di Napoli nel IX secolo, e dei caratteri della sua identità cittadina così come essa si dispiegava agli occhi della sua *élite* colta. I grandi monasteri femminili, distribuiti e disseminati nell'intero spazio urbano dentro le mura tra i decumani e i cardini dell'impianto romano, quei monasteri che nei documenti altomedievali troviamo inscindibilmente congiunti con l'operato delle donne delle famiglie napoletane che tra VIII e IX secolo avevano conseguito la carica ducale o con l'azione di governo degli stessi duchi di Napoli, e che nei *Gesta episcoporum*

una traduzione della versione d'origine dei *Progymnasmata* di Teone, una traduzione che – ora è possibile avanzare un'ipotesi per via di approssimazione – risale a prima del 300 dopo Cristo»: Schindel, *La teoria dei* Progymnasmata, p. 194 e p. 209 (per le citazioni). Per quanto riguarda la sua trasmissione in area beneventana, Fioretti, *Libri in scrittura beneventana*, p. 42, pensa che «la presenza di non pochi libri grammaticali nella produzione manoscritta in beneventana dei secoli VIII e IX acquisisca una giustificazione plausibile ipotizzando che, nel passaggio di tale scrittura dall'uso documentario all'uso librario, un ruolo decisivo sia stato svolto proprio da questi *milieux* dediti anche alla trascrizione di libri funzionali alla formazione tecnico-linguistica del personale di cancelleria».

[71] Le analogie, che saltano all'occhio ponendo i testi a confronto, sono state spiegate da Granier, *La* renovatio, come il risultato della formazione retorica dei chierici napoletani.

[72] *Supra*, nota 50.

Neapolitanorum sono presentati come emanazione diretta di un potere ducale che nei medesimi secoli si era talora fuso con il potere vescovile, nella *Vita Athanasii* concorrono a pari merito con quelli maschili a delineare una topografia sacra della città che sembra porsi, persino dal punto di vista sensoriale, come l'esito istituzionale e monumentale delle sue pratiche politiche e sociali.

Opere citate

D. Ambrasi, *Le diaconie a Napoli nell'alto Medioevo*, in «Campania sacra», 11-12 (1980-1981), pp. 45-61.

P. Arthur, *Archeologia urbana a Napoli: riflessioni sugli ultimi tre anni*, in «Archeologia Medievale», 13 (1986), pp. 515-525.

P. Arthur, *Il particolarismo napoletano altomedievale: una lettura basata sui dati archeologici*, in «Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge», 107 (1995), pp. 17-30.

P. Arthur, *Naples: A Case of Urban Survival in the Early Middle Ages?*, in «Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge», 103 (1991), pp. 759-784.

P. Arthur, *Naples from Roman Town to City-State: An Archaeological Perspective*, London 2002.

X. Barral i Altet, *Els banys "àrabs" de Girona. Estudi sobre els banys públics i privats a les ciutats medievals*, Barcelona 2018.

É. Bertaux, *Santa Maria di Donna Regina e l'arte senese a Napoli nel secolo XIV*, Napoli 1899.

L.A. Berto, *Giovanni Diacono*, in *Dizionario biografico degli italiani*, 56, Roma 2001, *ad vocem*.

L.A. Berto, "Utilius est utilitatem proferre". *A Difficult Memory to Manage: Narrating the Relationships between Bishops and Dukes in Early Medieval Naples*, in «Viator», 39 (2008), 2, pp. 49-63.

P. Bertolini, *Atanasio*, in *Dizionario biografico degli italiani*, 4, Roma 1962, *ad vocem*.

P. Bertolini, *La serie episcopale napoletana nei secoli VIII e IX. Ricerche sulle fonti per la storia dell'Italia meridionale nell'Alto Medio Evo*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», 24 (1970), pp. 349-440.

S. Borsari, *Il monachesimo bizantino nella Sicilia e nell'Italia meridionale pre-normanna*, Napoli 1963.

B. Capasso, *Pianta della città di Napoli nel secolo XI*, in «Archivio storico per le province napoletane», 16 (1891), pp. 832-862 (I, *Mura, torri e porte*); 17 (1892), pp. 422-484 (II, *Regioni, vie, vichi*, con la *Pianta di Napoli del Secolo XI*; III, *Chiesa cattedrale (Santa Restituta, Stefania) basiliche cattoliche maggiori, diaconie*), pp. 679-726 (IV, *Chiese minori, collegiate, o estaurite, cappelle ed oratori*, con la *Tavola corografica del Ducato napoletano*), pp. 851-881 (V, *Monasteri di uomini e donne*); 18 (1893), pp. 104-125 (VI, *Opere pubbliche ed edificii pubblici civili - Case private*), pp. 316-363 (*Suburbio - Conchiusione*).

B. Capasso, *Topografia della città di Napoli nell'XI secolo*, Napoli 1895.

G. Cassandro, *Il Ducato bizantino*, in *Storia di Napoli*, II/1, Napoli 1969, pp. 1-408.

M. Ceresa, *De Lellis, Carlo*, in *Dizionario biografico degli italiani*, 36, Roma 1988, *ad vocem*.

B. Chioccarello, *Antistitum præclarissimæ Neapolitanæ Ecclesiæ Catalogus [...]*, Neapoli 1643.

N. Cilento, *La Chiesa di Napoli nell'alto Medioevo*, in *Storia di Napoli*, II/2, Napoli 1969, pp. 641-735.

E. D'Angelo, *Agiografia latina del Mezzogiorno continentale d'Italia (750-1000)*, in *Hagiographies. Histoire internationale de la littérature*, IV, 2006, p. 41-134.

E. D'Angelo, *L'opera di Pietro*, in Pietro Suddiacono Napoletano, *L'opera agiografica*, edizione critica a cura di E. D'Angelo, Firenze 2002, pp. XXXIII-CXCVII.

E. D'Angelo, *Produzione letteraria e manufatti librari dello* scriptorium *di San Vincenzo al Volturno. Nuove ipotesi*, in «Archivio Normanno Svevo», 2 (2009), pp. 149-184.

H. Delehaye, *Hagiographie napolitaine*, in «Analecta Bollandiana», 57 (1939), pp. 5-64.

C. De Lellis, *Aggiunta alla* Napoli sacra *dell'Engenio Caracciolo, Napoli, entro il 1689 (Napoli, Biblioteca Nazionale "Vittorio Emanuele III", ms. X.B.22)*, a cura di E. Scirocco, M. Tarallo e S. De Mieri, Napoli-Firenze 2013.

M. De Luzenberger, *Le origini della Chiesa napoletana e dei suoi monasteri*, Napoli 2014.

F. De Mattia, *Monasteri soppressi*, in *Fonti cartografiche nell'Archivio di Stato di Napoli*, Napoli 1987, pp. 76-77.

M. Del Treppo, *Bartolommeo Capasso, la storia, l'erudizione*, in *Bartolommeo Capasso. Storia, filologia, erudizione nella Napoli dell'Ottocento*, a cura di G. Vitolo, Napoli 2005, pp. 15-131.

M. Del Treppo, *Presentazione*, in B. Capasso, *Monumenta ad Neapolitani Ducatus historiam pertinentia*, a cura di R. Pilone, 5 voll., Salerno 2008, I, pp. V-VIII.

D. Di Giampaola, *Dalle* insulæ *di Neapolis all'isola conventuale*, in *San Gregorio Armeno. Storia, architettura, arte e tradizioni*, a cura di N. Spinosa, A. Pinto e A. Valerio, Napoli 2013, pp. 87-102.

D. Di Giampaola, *Archeologia urbana all'Università. Il contributo della ricerca archeologica allo studio del complesso di S. Marcellino*, in *Il complesso di S. Marcellino. Storia e restauro*, a cura di A. Fratta, Napoli 2000, pp. 167-183.
D. Di Giampaola (in collaborazione con F. Fratta e C. Scarpati), Neapolis*: le mura e la città. Indagini a S. Domenico Maggiore e a S. Marcellino*, in «Annali di Archeologia e Storia Antica», n.s., 3 (1996), pp. 115-40.
A. Diem, *The Gender of the Religious: Wo/Men and the Invention of Monasticism*, in *The Oxford Handbook of Women and Gender in Medieval Europe*, a cura di J. Bennett by R. Karras, Oxford 2013, pp. 432-446.
A. Facchiano, *Monachesimo femminile nel Mezzogiorno medievale e moderno*, in *Il monachesimo femminile in Italia dall'alto Medioevo al secolo XVII a confronto con l'oggi*, Atti del IV convegno del Centro di Studi Farfensi (Santa Vittoria in Matenano, 21-24 settembre 1995), a cura di G. Zarri, San Pietro in Cariano 1997, pp. 169-191.
A. Facchiano, *Monasteri benedettini o capitoli di canonichesse? L'esempio di S. Patrizia a Napoli*, in «Benedictina», 38 (1991), pp. 35-60.
A. Facchiano, *Monasteri femminili e nobiltà a Napoli tra Medioevo ed Età Moderna. Il necrologio di Santa Patrizia (secc. XII-XVI)*, Altavilla Silentina 1992.
I. Ferraro, *Napoli. Atlante della città storica. Quartieri bassi e il "Risanamento"*, Napoli 2003.
P. Fioretti, *Libri in scrittura beneventana di contenuto grammaticale*, in *La produzione scritta tecnica e scientifica nel medioevo: libro e documento tra scuole e professioni*, a cura di G. De Gregorio e M. Galante, Spoleto 2012, pp. 31-61.
A. Foresi, *I monasteri napoletani nel «Registrum epistolarum» di papa Gregorio Magno*, in «Miscellanea di studi storici», 9 (1992-1994) pp. 59-83.
J. Forget, *Diaconesses*, in *Dictionnaire de Théologie catholique*, IV/1, Paris 1939, coll. 685-703.
G. Galasso, *L'eredità municipale del Ducato di Napoli*, in «Mélanges de l'École française de Rome. Moyen-Âge», 107 (1995), pp. 77-97.
G. Galasso, *Medioevo euro-mediterraneo e Mezzogiorno d'Italia da Giustiniano a Federico II*, Roma-Bari 2009.
G. Galasso, *Napoli capitale. Identità politica e identità cittadina. Studi e ricerche 1266-1860*, Napoli 1998.
A. Galdi, *Santi, territori, poteri e uomini nella Campania medievale (secc. XI-XII)*, Salerno 2004.
Gesta episcoporum Neapolitanorum, edidit G. Waitz, in *Monumenta Germaniæ Historica, Scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum*, Hannoveræ 1878, pp. 402-436.
R. Gilchrist, *Gender and Material Culture. The Archaeology of Religious Women*, London 1994.
Th. Granier, *San Gennaro e compagni nelle fonti dei secoli X-XII*, in *San Gennaro nel XVII centenario del martirio (305-2005). Atti del convegno internazionale (Napoli, 21-23 settembre 2005)*, a cura di G. Luongo, Napoli 2006 (= «Campania sacra», 37, 1-2), pp. 251-274.
Th. Granier, *La* renovatio *du modèle rhétorique antique dans les éloges urbains de l'Italie du haut Moyen Âge*, in *Au Moyen Âge, entre tradition antique et innovation. Actes du 131e Congrès des Sociétés Historiques et Scientifiques*, sous la direction de M. Balard et M. Sot, Grénoble 2009, pp. 35-56.
Th. Granier, *Naples au IXe et Xe siècle: topographie religieuse et production hagiographique*, in *La ville au Moyen Âge*, Aix-en-Provence 1995, pp. 113-131.
P. Guarino, *Chiese e monasteri bizantini nella Napoli ducale: per un primo censimento delle strutture religiose greche in epoca altomedioevale*, Napoli 2003.
C. Halm, *Rhetores latini minores ex codicibus maxima parte primum adhibitis*, Lipsiæ 1863.
L. Holtz, *Le* Parisinus Latinus 7530*, synthése cassinienne des arts libéraux*, in «Studi medievali», s. III, 16 (1975), pp. 97-152.
Il complesso di S. Marcellino. Storia e restauro, a cura di A. Fratta, Napoli 2000.
I. Jonveaux, *Les moniales et l'emprise du genre. Enquête dans des monastères catholiques de femmes*, in «Sociologie», 6 (2015), 2, pp. 121-138.
H. Leclercq, *Diaconesse*, in *Dictionnaire de l'Archéologie Chrétienne et Liturgie*, IV, Paris 1920, coll. 735-733.
P. Leone de Castris, *Donnaregina Vecchia a Napoli. La chiesa della Regina*, Napoli 2018.
V. Lucherini, *La Cattedrale di Napoli. Storia, architettura, storiografia di un momento medievale*, Roma 2009.
F. Luzzati Laganà, *Il Ducato di Napoli*, in *Storia d'Italia*, a cura di G. Galasso, III, *Il Mezzogiorno dai Bizantini a Federico II*, Torino 1983.

D. Mallardo, *Giovanni Diacono napoletano*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», 2 (1948), pp. 317-337.
D. Mallardo, *S. Potito, un martire dell'Apulia*, Napoli 1957 (estratto dai «Rendiconti dell'Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti di Napoli», 31 (1956), pp. 7-36).
J.-M. Martin, *L'Italie méridionale*, in *L'anthroponymie document de l'histoire sociale des mondes méditerranéens médiévaux*, Actes du colloque international organisé par l'EFR, Rome, 6-8 octobre 1994, sous la direction de M. Bourin *et alii*, Roma 1996, pp. 29-39.
J.-M. Martin, *Le rôle de l'Église de Naples dans le Midi. À propos de deux assemblées ecclésiastiques du IX^e siècle et de leurs actes*, in «Mélanges de l'École française de Rome. Moyen-Âge», 107 (1995), pp. 39-64.
J.-M- Martin, *Les bains dans l'Italie Méridionale au Moyen Âge (VII^e-XIII^e siècle)*, in *Bains curatifs et bains hygiéniques en Italie de l'Antiquité au Moyen Âge*, études réunies par M. Guérin-Beauvois et J.-M. Martin, Roma 2007, pp. 53-78.
A.S. Mazzocchi, *De sanctorum Neapolitanæ Ecclesiæ episcoporum cultu*, Neapoli, ex officina Josephi Raymundi, 1753.
J. Mazzoleni, *Archivi di monasteri benedettini conservati presso l'Archivio di Stato di Napoli*, in «Miscellanea cassinese», 4 (1983), pp. 85-190.
J. Mazzoleni, *Le fonti documentarie e bibliografiche dal sec. X al sec. XX conservate presso l'Archivio di Stato di Napoli*, Napoli 1978, I, pp. 253-273.
C. Morelli, *I trattati di grammatica e retorica del codice Casanatense 1086. Nota del dott. C. Morelli, presentata dal Socio G. Vitelli*, in «Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei, Classe di scienze morali, storiche e filologiche», s. V, 19 (1910), pp. 287-328.
S. Palmieri, *Bartolommeo Capasso e l'edizione delle fonti storiche napolitane*, in S. Palmieri, *Degli archivi napolitani. Storia e tradizione*, Napoli 2002, pp. 155-214 (riedito, senza appendice, in *Bartolommeo Capasso. Storia, filologia, erudizione nella Napoli dell'Ottocento*, a cura di G. Vitolo, Napoli 2005, pp. 147-172).
Pietro Suddiacono Napoletano, *L'opera agiografica*, edizione critica a cura di E. D'Angelo, Firenze 2002.
R. Pilone, *Le pergamene di San Gregorio Armeno (1141-1198)*, Salerno 1996.
A. Pinto, *Storia del monastero*, in *Il complesso di S. Marcellino. Storia e restauro*, a cura di A. Fratta, Napoli 2000, pp. 83-108.
A. Pinto, *Trasformazioni urbane nell'area di San Gregorio Armeno e San Pantaleone*, in *San Gregorio Armeno. Storia, architettura, arte e tradizioni*, a cura di N. Spinosa, A. Pinto e A. Valerio, Napoli 2013, pp. 127-169.
S. Pivano, *I contratti agrari nell'alto Medio-Evo*, Torino 1904.
Regii Neapolitani Archivi Monumenta edita et illustrata, 6 voll., Neapoli 1845-1861.
C. Russo Mailler, *Il Ducato di Napoli*, in *Storia del Mezzogiorno*, II/1, Napoli 1988, pp. 341-405.
S. Salmieri, *Topografia, forme e sviluppo del monachesimo greco-orientale a Napoli nell'Alto Medioevo*, in *Monasteri italo-greci (secoli VII-XI). Una lettura archeologica*, a cura di F. Marazzi e C. Raimondo, Isernia 2018, pp. 43-57.
San Gregorio Armeno. Storia, architettura, arte e tradizioni, a cura di N. Spinosa, A. Pinto e A. Valerio, Napoli 2013.
U. Schindel, *La teoria dei* Progymnasmata *in Grecia e a Roma: un testo di Teone non identificato*, in «Prometheus. Rivista di studi classici», 22 (1996), 3, pp. 193-210.
M. Schipa, *Storia del Ducato napolitano*, Napoli 1895.
M. Scimmi, *Le antiche diaconesse nella storiografia del XX secolo. Problemi di metodo*, Milano 2004.
P. Skinner, *Studying Gender in Medieval Europe: Historical Approaches*, London 2018.
P. Skinner, *Urban Communities in Naples, 900-1050*, in «Papers of the British School at Rome», 42 (1994), pp. 279-299.
F.R. Stasolla, Pro labandis curis*: il* balneum *tra tarda antichità e Medioevo*, Roma 2002.
Status ecclesiæ civitatis Neapolitanæ in duas partes divisus authore abbate Francisco de Magistris [...], Neapoli, ex typographia Lucae Antonij de Fusco, 1671.
A. Valerio, *I luoghi della memoria. Istituti religiosi femminili a Napoli dal IV al XVI secolo*, Napoli 2007.
A. Venditti, *L'architettura dell'alto Medioevo*, in *Storia di Napoli*, Napoli 1969, II/2, pp. 773-876.
A. Venezia, *La Società Napoletana di Storia Patria e la costruzione della nazione*, Napoli 2017.
M. Villani, *L'onomastica femminile nel Ducato di Napoli: l'esempio di Maria*, in «Mélanges de l'École française de Rome. Moyen-Âge», 107 (1995), pp. 641-651.

Vita et translatio S. Athanasii Neapolitanii episcopi (BHL 735 e 737), sec. IX, a cura di A. Vuolo, Roma 2001.
S. Volpicella, *C. Tutini*, in «Archivio storico per le province napoletane», 1 (1876), pp. 316-320.
A. Vuolo, *Rilettura del dossier agiografico di san Gennaro e compagni*, in *San Gennaro nel XVII centenario del martirio (305-2005). Atti del convegno internazionale (Napoli, 21-23 settembre 2005)*, a cura di G. Luongo, Napoli 2006 (= «Campania sacra», 37, 1-2), pp. 179-221.
A. Vuolo, *Una testimonianza agiografica napoletana: il 'Libellus miraculorum s. Agnelli' (sec. X)*, Napoli 1987.
K. Wolf, K. Herbers, *(Re-)Thinking Early Medieval Southern Italy as a Border Region*, in *Southern Italy as Contact Area and Border Region during the Early Middle Ages. Religious-cultural Heterogeneity and Competing Powers in Local, Transregional and Universal Dimensions*, a cura di K. Wolf, Köln-Wien 2018, pp. 9-39.
Women in the Medieval Monastic World, a cura di J.E. Burton, K. Stöber, Turnhout 2015.
Women's Space. Patronage, Place, and Gender in the Medieval Church, a cura di V. Chieffo Raguin e S. Stanbury, New York 2005.

Vinni Lucherini
Università degli Studi di Napoli Federico II
lucherin@unina.it

Reti Medievali Rivista, 20, 1 (2019)
<http://rivista.retimedievali.it>
ISSN 1593-2214 © 2019 Firenze University Press
DOI 10.6092/1593-2214/6089
Il monachesimo femminile in Italia nei secoli VIII-XI: famiglia, potere, memoria,
a cura di Veronica West-Harling

Le donne di San Ciriaco e l'agire femminile a Roma nei secoli X e XI

di Annamaria Pazienza

Fondato a Roma in un anno imprecisato qualche tempo prima del 955, il monastero di San Ciriaco divenne ben presto la più importante istituzione religiosa femminile della città, conservando intatta la sua ricchezza ed importanza per tutto l'XI secolo e oltre. Il presente contributo si propone di ripercorrere in maniera dettagliata e completa la storia, per molti versi eccezionale, di questo ente, inquadrandola nel contesto socio-politico più ampio di Roma e della sua comunità. Nato come monastero familiare legato al clan dei Teofilatti, già alle soglie del 1000 San Ciriaco aveva allargato la sua sfera di influenza, attirando sostegno e donazioni da parte di vari membri dell'élite cittadina, che oltre a beneficiarlo, vi monacavano le proprie donne. Grazie alla capacità amministrativa, che le sue badesse dimostrarono nella gestione di un patrimonio sempre più vasto, il monastero fu in grado di far fronte ai rivolgimenti politici e sociali che interessarono Roma tra X e XI secolo, senza subire contraccolpi.

Founded in Rome in an unspecified year sometime before 955, the monastery of San Ciriaco quickly became the most important female religious institution in the city, preserving its wealth and importance intact throughout the eleventh century and beyond. This contribution aims to retrace in detail the history, in many ways exceptional, of this nunnery, by considering it against the broader socio-political context of Rome and its community. Born as a family monastery linked to the family of the Theophylacts, on around the year 1000 San Ciriaco had already expanded its sphere of influence, attracting support and donations from various members of the city elite who not only provided endowments, but also placed their female relatives in the monastery. Thanks to the administrative capacity of its abbesses, evident in the management of an ever-increasing patrimony, the monastery was able to cope with the political and social upheavals that affected Rome in the tenth and eleventh centuries, without suffering any repercussions.

Medioevo; secoli X-XI; Roma; monasteri femminili.

Middle Ages; 10th-11th Centuries; Rome; Female Monasteries.

1. *Introduzione: San Ciriaco nel suo contesto*

Come si apprende dalla lista degli enti ecclesiastici dotati di beni da papa Leone III (795-816), inclusa nella biografia del pontefice nel *Liber Pontificalis*[1], al principio del IX secolo – ed esattamente nell'anno 806/807 – vi erano a Roma almeno nove monasteri femminili. Di questi solo tre, ovvero Santa Maria *in Tempulo*[2], Santa Maria in Campo Marzio[3], Santa Bibiana (o Viviana)[4], esistevano ancora quando San Ciriaco fu fondato intorno alla metà del X secolo[5]. In questo torno di tempo la creazione e la sopravvivenza di istituti religiosi femminili seguirono da vicino la traiettoria di quelli maschili. In origine assai numerosi, essi entrarono in una fase di decadenza, patrimoniale e di vocazione insieme, tanto che dei circa 40 istituti, attestati entro le mura aureliane nell'806/807, solo 15 risultavano ancora in vita nei primi decenni del secolo seguente[6].

Le cause – e quindi i tempi – di questo fenomeno sono molteplici. Un ruolo più o meno cruciale dovettero giocare le incursioni degli Arabi nel Lazio e in Campania, che devastarono le proprietà delle chiese, se non in città, certamente nel suburbio[7]. Più in generale non v'è dubbio che, tra il IX e il X secolo, la storia di Roma fu segnata da rivalità violente. Durante lo scisma formosiano, la disputa teologica fece da sfondo a lotte sanguinose per il controllo dell'elezione papale[8]. Ritrovata la pace, l'avvento al potere della famiglia dei Teofilatti inaugurò gli anni della cosiddetta "pornocrazia" quando, sotto l'influenza di Teodora e della figlia Marozia († 936/945), il clero di Roma avrebbe raggiunto picchi di corruzione mai visti prima[9]. Siano essi veri o frutto del

[1] Sui cataloghi medievali delle chiese di Roma si veda il classico Hülsen, *Le chiese di Roma,* pp. II-XXV. Discute il significato della lista di Leone III Geertman, More Veterum, pp. 82-129. Per alcune considerazioni più recenti si veda anche Costambeys, Leyser, *To be the neighbour of St. Stephen*, pp. 270-276.

[2] *Le più antiche carte del convento*, pp. VII-LIX, in particolare pp. XV-XVI.

[3] *Cartario di S. Maria*, pp. XI-L.

[4] Ferri, *Le carte dell'archivio Liberiano*, pp. 153-161.

[5] Si veda la Tabella 1, posta in calce all'articolo come le altre Tabelle e Figure. Questa è stata da me compilata sulla base dei cataloghi dei monasteri romani, redatti da Réginald Grégoire, Guy Ferrari e Filippo Caraffa (si vedano Grégoire, *Monaci e monasteri in Roma*; Ferrari, *Early Roman monasteries*; Caraffa, *Monasticon Italiae*). A causa dei dati frammentari in nostro possesso, i tre cataloghi presentano alcune discrepanze.

[6] Queste cifre sono approssimative ma affidabili: le ho calcolate confrontando la lista di papa Leone III dell'806/807, che annovera 49 monasteri, con la lista dei monasteri esistenti a Roma nel 936, compilata da Bernard Hamilton, il quale ne ha contati 19, inclusa la *cellula* dei monaci di Farfa, da me non considerata. Per la lista dell'806/807 si veda il già citato Geertman, More Veterum, mentre per la lista del 936 si veda Hamilton, *The Monastic Revival*, pp. 65-68. Si noti che la lista di Leone non distingue tra enti religiosi maschili e femminili. Sulla base di altre fonti è tuttavia possibile stabilire che, tra i monasteri menzionati, almeno 9 erano sicuramente – o quasi sicuramente – femminili.

[7] La minaccia araba fu definitivamente scongiurata grazie al successo riportato con la famosa battaglia di Garigliano. Si veda il classico Fedele, *La battaglia del Garigliano*, pp. 81-211.

[8] Su Formoso e lo scisma formosiano, Sansterre, *Formoso.*

[9] Per una sintesi delle vicende che interessarono Roma nel IX e X secolo, si veda Partner, *The Lands of St Peter*, pp. 42-106.

cliché letterario del vescovo Liutprando da Cremona[10], i mali patiti dall'Urbe in questi anni sono tradizionalmente imputati al vuoto di potere creatosi con la fine della dinastia carolingia e perdurato fino alla *renovatio imperii* ottoniana[11]. In che modo tutti questi fattori influirono – negativamente – sullo stato degli enti monastici romani non è stato ancora chiarito nel dettaglio. La decadenza, che le stesse fonti medievali descrivono, può essere tuttavia spiegata con l'adozione, da parte dei monaci e delle monache romane, di uno stile di vita simile a quello del clero secolare, che conviveva o si sposava ed era coinvolto in affari tutt'altro che spirituali[12].

Sia come sia, a tale situazione di crisi fu posta fine nel 932 circa, grazie all'ascesa al governo di Roma del principe Alberico († 954), figlio della succitata Marozia della famiglia dei Teofilatti[13]. Quest'ultimo promosse quello che è stato definito un vero e proprio *revival* monastico, avviando la riforma del clero regolare con l'aiuto di Oddone di Cluny[14] – cui si deve la progressiva diffusione a Roma della *Regula Benedicti*[15] – e sostenendo il ripristino di antichi monasteri in rovina, nonché l'edificazione di nuovi enti. I motivi che indussero Alberico a impegnarsi così a fondo su questo terreno sono oggetto di dibattito. In passato sono stati chiamati in causa ora il sincero fervore religioso del principe[16] ora le sue pressanti preoccupazioni militari[17]. Attualmente, sembra chiaro che il suo coinvolgimento debba essere letto alla luce delle strategie di affermazione sociale e di consolidamento dinastico, messe in atto ovunque, in Italia e in Europa, dai sovrani e dalle élites. Di queste strategie, l'evergetismo a favore delle chiese – e in primo luogo a favore dei monasteri – fu parte integrante[18].

È in questo contesto che la fondazione di San Ciriaco va intesa. Essa si inserisce appieno nel progetto politico di Alberico, in quanto fu patrocinata dalla sua famiglia e da gruppi parentali che avevano a capo uomini del suo

[10] Si veda il classico Arnaldi, *Liutprando e l'idea di Roma,* pp. 23-34. Si vedano inoltre Grabowski, *Liudprand of Cremona's* papa monstrum, pp. 76-79 e, più in generale, sul "paradigma femminile" nell'*Antapodosis* La Rocca, *Liutprando da Cremona e il paradigma femminile*.

[11] Su questo tema la bibliografia è vasta. Si veda da ultimo Keller, *Identità romana e l'idea dell'*Imperium Romanorum.

[12] Santangeli Valenzani, *Aristocratic evergetism*, p. 273 e nota 2, che per questa considerazione cita Tommaso di Carpegna Falconieri.

[13] Le biografie di Marozia e Alberico sono dovute a di Carpegna Falconieri, *Marozia (IX secolo)* e Arnaldi, *Alberico di Roma*.

[14] Su Oddone a Roma si veda il classico Antonelli, *L'opera di Odone di Cluny* e i più recenti Barone, *Gorze e Cluny,* pp. 583-590 e Vanderputten, *Debating reform*, pp. 289-306.

[15] Prima della riforma coesistevano vari culti e varie regole: Lirosi, *I monasteri femminili*, pp. 25-36.

[16] Hamilton, *The Monastic Revival*.

[17] Partner, *Notes on the Lands of the Roman Church*.

[18] La bibliografia su questo tema è sconfinata. Per quanto concerne i monasteri femminili in Italia, mi limito a richiamare il caso forse più famoso di tutti, quello di San Salvatore/Santa Giulia di Brescia. Wemple, *S. Salvatore/S. Giulia: A Case Study*; Bettelli Bergamaschi, *Monachesimo femminile e potere politico*; La Rocca, *Monachesimo femminile e potere delle regine*; Sereno, *Bertilla e Berta: il ruolo di Santa Giulia di Brescia* e il recente volume miscellaneo *Dalla corte regia al monastero di San Salvatore*.

entourage. Grazie probabilmente a tali origini illustri, il monastero divenne in breve tempo uno fra i più ricchi e popolosi di Roma – se non il più ricco e il più popoloso –, con vaste proprietà urbane ed extraurbane, con alcune chiese e monasteri dipendenti, e con una comunità di monache assai numerosa. Di seguito mi propongo di tracciare la storia di questo ente dalla sua fondazione fino al 1099.

Se si escludono infatti i lavori ormai datati di Luigi Cavazzi[19], uno studio sistematico manca ancora. La prospettiva di analisi sarà – dove possibile – quella delle donne laiche e religiose, che a vario titolo ebbero a che fare con il monastero. La storia di San Ciriaco e delle sue donne sarà tratteggiata entro la cornice cronologica fissata da Chris Wickham nella sua monumentale opera, *Roma Medievale*. Qui, lo studioso individua una chiara discontinuità nella composizione sociale delle élite urbane di Roma a cavallo del millennio. Nei decenni iniziali del secolo XI le vecchie famiglie, prima politicamente dominanti, furono progressivamente affiancate e/o sostituite da nuovi gruppi parentali in ascesa[20].

2. *Breve rassegna delle fonti a disposizione*

Benché problematiche sotto diversi punti di vista, le fonti scritte pertinenti a San Ciriaco per il periodo in esame sono abbondanti. Anzi, se paragonate alla scarna documentazione superstite, proveniente dagli altri istituti religiosi romani del tempo[21], esse dimostrano chiaramente l'importanza del monastero e il ruolo di primo piano da esso svolto a Roma tra X e XI secolo. Il *set* documentario di San Ciriaco è costituito da tre tipi di materiale. Possediamo le carte d'archivio, il necrologio e il racconto agiografico della sua fondazione.

Le carte di San Ciriaco, oggi custodite nella Biblioteca Apostolica Vaticana, fanno parte dell'archivio del Capitolo di Santa Maria in Via Lata, che le acquisì nel 1451 poco dopo la soppressione del monastero[22]. Esse sono state parzialmente pubblicate tra il 1885 e il 1913 da Ludwig Hartmann[23], il quale però ricevette non poche critiche per vari errori di lettura e trascrizione. Per il periodo qui considerato, ovvero dalla fondazione fino al 1099, si dispone

[19] Cavazzi, *Un monastero benedettino* e Cavazzi, *La diaconia di S. Maria*, pp. 213-322.
[20] Wickham, *Medieval Rome*, pp. 186-252.
[21] Santa Maria *in Tempulo*: leggenda agiografica della fondazione (datazione incerta), 2 documenti (aa. 902/905-977) più 2 *deperditi* (aa. 1032/1045-1054/1057); Santa Bibiana (o Viviana): 14 documenti (aa. 981-1069) più una iscrizione (XI secolo?); Santa Maria e Nicola *ad Aqua Salvia*: 1 documento (a. 992); Santa Maria in Campo Marzio: leggenda agiografica della fondazione, 25 documenti (aa. 937-1086); San Salvatore *ad Duos Amantes*: 5 documenti (aa. 1004-1035) più 1 *deperdito* (a. 1086).
[22] Baumgärtner, *S. Maria in Via Lata*.
[23] Hartmann ha pubblicato l'archivio fino al 1200 in tre volumi. I primi due tomi, che giungono fino al 1116, sono quelli che qui interessano: *Ecclesiae S. Mariae in via Lata tabularium*, vol. 1 e vol. 2, da questo momento citati come SMVL, senza distinzione tra l'uno e l'altro, in quanto la numerazione dei documenti è continua.

di 137 atti[24], trasmessi in gran parte in pergamene sciolte originali e in numero minore come copie, *excerpta* (notizie di documenti in forma di sunto) e *fragmenta* (esemplari lacunosi o incompleti). Se si escludono i documenti del Capitolo di Santa Maria in Via Lata[25], la documentazione è composta dagli atti propri di San Ciriaco (aa. 949-1099)[26], più quelli dei monasteri dipendenti di Santa Maria e San Biagio di Nepi (aa. 921-1085) e San Salvatore *ad Duos Amantes* a Roma (aa. 1004-1035)[27]. Le carte di San Ciriaco, in particolare, contengono vari tipi di contratti agrari e d'affitto. Si tratta di enfiteusi a tre generazioni e locazioni a 19 o, più raramente, a 29 anni o per l'intera vita del locatario e ancora, secondo la clausola *sub condicione dividendi* in un primo momento, e *sub condicione quartae reddendae* dopo la metà del secolo XI[28]. A questi si aggiunge un gruppo formato da alcune donazioni, vendite, permute, *refutationes* (cessioni di beni detenuti illegalmente o riscattati), una obbligazione, compravendite fra laici di terre già del monastero e un paio di giudicati[29]. Completano l'insieme alcuni *munimina* (titoli di possesso), incamerati a garanzia dei diritti sulle terre acquisite, e alcuni documenti concernenti proprietà confinanti e altri che coinvolsero singole monache. Vi si trovano infine atti di natura incerta, ma con buona probabilità riconducibili alla tipologia dei cosiddetti documenti di deposito, confluiti nell'archivio monastico, secondo una prassi di conservazione assai diffusa nel Medioevo[30]. Per gli anni antecedenti al 1000, le carte sono scarse; per il secolo XI, sono soprattutto abbondanti nella prima metà, che pertanto può essere considerata la fase di

[24] Si noti che il documento SMVL, 21 si è conservato in due esemplari.
[25] Fino al 1099 i documenti di Santa Maria in Via Lata sono 7 (SMVL, 38, 53, 57, 59, 113, 116, 117).
[26] I documenti di San Ciriaco sono in tutto 109. La serie si fa normalmente iniziare nel 972, con il documento SMVL, 6. Ma già il documento SMVL, 3 dell'anno 949 va attribuito al monastero. La rogataria infatti è una certa Crista, futura *ancilla Dei* del monastero.
[27] I documenti di Santa Maria e San Biagio di Nepi sono 16 (SMVL, 1, 2, 4, 5, 18, 23, 24, 28, 34, 35, 37, 48, 61, 67A, 71, 114); quelli di San Salvatore ad *Duos Amantes* sono 5 (SMVL, 26, 49, 60A, 60B, 63C).
[28] Le enfiteusi sono 6 (SMVL, 9, 20, 21, 54, 69, 93), di cui la numero 54 è una enfiteusi in perpetuo fatta in favore delle monache e non viceversa. Le locazioni sono 48, così divise: 2 livelli dalle condizioni non specificate (SMVL, 6B e 56A); 26 livelli a 19 anni (SMVL, 25, 29, 36, 40-44, 50, 51, 60, 63B, 64-66, 72-74, 78, 81, 82, 89, 90, 97, 98, 109); 5 livelli a 29 anni (SMVL, 19, 56, 58, 68, 75); 4 per l'intera vita del locatario (SMVL, 92, 103, 122 e 123), di cui i numeri 103 e 123 sono insieme delle donazioni; 5 livelli del tipo *sub condicione dividendi* (SMVL, 11, 12, 13, 45, 52) e 6 del tipo *sub condicione quartae reddendae* (SMVL, 99, 100, 101, 108, 118, 119).
[29] Le donazioni, comprese quelle *pro anima* o *post obitum*, sono 12 (SMVL, 6, 24A, 31, 61A, 63A, 77, 79, 80, 91, 96, 107, 112). Le vendite sono 4 (SMVL, 14, 16, 17, 105) di cui l'ultima è una vendita e una donazione insieme. Le permute sono 3 (SMVL, 46, 83, 111). Le *refutationes* sono 8 (SMVL, 63, 87, 88, 94, 95, 115, 120, 121); c'è 1 documento di prestito (SMVL, 106). Le transazioni fra privati di terre già del monastero sono 3 (SMVL, 7, 8, 22). I giudicati sono 2 (SMVL, 10 e 10A).
[30] Non è sempre facile riconoscere le ragioni della presenza di talune carte nell'archivio del monastero. 2 sono certamente i cosiddetti *munimina* (SMVL, 30 e 102); 4 sono i documenti che riguardano proprietà confinanti (SMVL, 62, 67, 85, 86). 4 sono le vendite in cui è coinvolta una monaca (SMVL, 15, 29A, 32, 47); 12 sono i documenti tenuti in deposito (SMVL, 3, 6A, 27, 33, 39, 55, 70, 76, 84, 104, 110, 124). Sull'uso di conservare presso chiese e monasteri atti notarili di laici, Brown, *When documents are destroyed or lost*.

maggiore espansione, o meglio di maggiore consolidamento economico, del monastero.

Il necrologio di San Ciriaco, la cui edizione fu curata da Pietro Egidi nel 1908[31], ci è stato tramandato – assieme al martirologio di Beda – in un codice membranaceo, oggi conservato nella Biblioteca Vallicelliana di Roma[32]. Già noto a Cesare Baronio, il codice fu erroneamente attribuito a San Ciriaco alle Terme[33] dagli eruditi del Settecento, sebbene sin dal 1655 Fioravante Martinelli, *scriptor* della Biblioteca Apostolica Vaticana[34], lo avesse giustamente assegnato al nostro monastero[35]. Come di consueto in questo tipo di fonti, le annotazioni obituarie sono registrate in calce al martirologio, in corrispondenza della *legenda* di ciascun giorno e risultano estremamente concise[36], formate come sono dalla abbreviazione per *obiit*, seguita dai nomi delle persone defunte, solo raramente corredati da titoli onorifici o professionali. A parte le religiose pertanto, che si riconoscono per le qualifiche tipiche del loro stato, prima fra tutte quella di *ancilla Dei*[37], l'identità di coloro che sono ricordati risulta incerta, quando non del tutta ignota. Alcuni indizi tuttavia ci inducono a credere che si tratti di parenti delle monache, nonché di uomini e donne, illustri e meno illustri, che in vita beneficiarono o servirono il monastero. Per questo, più che un semplice necrologio, l'elenco costituisce una sorta di libro memoriale[38]. In quanto tale, esso servì San Ciriaco per cinque secoli e fu aggiornato nel tempo da vari compilatori. La prima redazione, in particolare, risalirebbe agli anni fra il 1012 e il 1043. L'ultima badessa annotata dal primo compilatore infatti è Boniza, detta *Dulckyza*, che le carte d'archivio attestano ancora in vita nel 1012; la badessa seguente invece, registrata dal compilatore successivo, è Ermingarda presente nelle carte fino al 1043. Detto questo, è probabile che il necrologio/martirologio nella sua prima stesura abbia inglobato una fonte più antica[39], da cui trasse i nomi delle prime badesse e di nobili romani, legati alle origini leggendarie del cenobio.

Il racconto agiografico della fondazione di San Ciriaco – terza e ultima fonte a nostra disposizione e tra tutte la più problematica – fu pubblicato in traduzione italiana per la prima volta nel 1655 dal già citato Fioravante Marti-

[31] *Necrologi e libri affini*, pp. 3-103.
[32] Come confermatomi gentilmente dal bibliotecario della Vallicelliana, il manoscritto ha tuttora la stessa segnatura archivistica già indicata da Egidi, ovvero F.38.
[33] Ferrari, *Early Roman monasteries*, pp. 108-111.
[34] Su Fioravante Martinelli, Tabacchi, *Martinelli, Fioravante*, pp. 114-116.
[35] Per l'attribuzione si veda Martinelli, *Primo trofeo*, p. 144.
[36] Per una panoramica su questo tipo di fonti, Feiss, *Necrologies*, pp. 604-608.
[37] Con Hamilton ritengo che l'abbreviazione *a. D.*, restituita da Egidi con *anno Domini,* sia da sciogliere come *ancilla Dei*. Non solo, infatti, in alcuni casi l'abbreviazione è parzialmente o totalmente sciolta secondo tale opzione, ma soprattutto in nessun caso essa accompagna nomi maschili.
[38] Ludwig, *I* Libri Memoriales.
[39] Devo questa osservazione a Lazzari, *I Teofilatti nel necrologio*, p. 8 e nota 6, dove lo studioso propone di restringere l'arco temporale della prima redazione agli anni tra il 1014 e il 1024.

nelli[40] e in seguito edito dai Bollandisti nella versione originale in latino[41]. La tradizione manoscritta del testo è assai oscura e la materia meriterebbe certo di essere riconsiderata[42], soprattutto perché ancora controversa è l'epoca di composizione del racconto[43]. Questo si articola in due nuclei: la traslazione della testa di san Ciriaco, che ci fornisce vari dettagli sulle origini del monastero, e la traslazione di un dente di san Nicola. Su quest'ultima mi soffermerò più avanti. Per quanto concerne la prima, che qui interessa, essa riporta la storia delle tre matrone romane, Marozia, Stefania e Teodora le quali, desiderose di ottenere delle sacre reliquie per il monastero da loro fondato, riuscirono a procurarsi il capo di san Ciriaco, seppellito presso il cimitero omonimo sulla via Ostiense. In particolare, si narra di come durante la processione il carro, che trasportava i sacri resti, si fermasse miracolosamente tre volte, riprendendo il cammino solo dietro la promessa di ampie donazioni da parte delle nobildonne[44]. Come è stato più volte notato, il racconto contiene non poche imprecisioni: prima fra tutte l'identità errata delle protagoniste, che l'anonimo scrittore identifica con le sorelle del principe Alberico e che in verità sappiamo essere state sue cugine[45]. I possedimenti da loro donati figurano inoltre nella documentazione d'archivio fra i beni del monastero solo in anni successivi, vale a dire nel secolo XI inoltrato, se non più tardi[46]. A dispetto di tali incongruenze, il punto centrale della leggenda, ovvero il coinvolgimento nella fondazione e sovvenzione del monastero – se non direttamente delle cugine – della famiglia di Alberico, sembra verosimile. Nel necrologio, infatti, tra i defunti registrati dal primo compilatore e identificabili con certezza troviamo i capostipiti del clan dei Teofilatti, ovvero Teofilatto († *ante* 927) e sua

[40] Martinelli, *Primo trofeo*, pp. 68-76.
[41] *Acta Sanctorum Augusti*, pp. 332-340.
[42] Martinelli lavorò sul codice *Vat. Lat.* 5516, che a suo dire sarebbe stato prodotto a Heidelberg in Germania e successivamente trasferito a Roma presso la Biblioteca Apostolica Vaticana (Martinelli, *Primo trofeo*, pp. 77). Non è chiaro se il codice fosse ancora reperibile agli inizi del XIX secolo. Cavazzi dichiarava di non essere stato in grado di reperirlo (Cavazzi, *La diaconia di S. Maria*, p. 248), mentre Hülsen sembra lo abbia consultato (Hülsen, *Le chiese di Roma*, pp. 405-406). Questo codice e il codice *Vat. Lat.* 6171 costituirebbero copie molto tarde della leggenda (Hamilton, *The House of Theophylact*, p. 202 nota 38). Dal canto loro, i Bollandisti lavorarono su un codice più antico, che essi identificarono con l'apografo dell'originale. A detta di Hülsen, il manoscritto dei Bollandisti è il codice *Pal. lat.* 851, che egli dichiara già perduto ai suoi anni.
[43] Secondo Riccardo Santangeli Valenzani, il racconto sarebbe stato composto poco dopo i fatti narrati. I discendenti di Alberico infatti lo avrebbero commissionato per celebrare il favore divino di cui godevano il monastero e la loro famiglia; secondo Chris Wickham, invece, esso sarebbe di molto posteriore, potendo risalire alla fine del XII secolo: Santangeli Valenzani, *Aristocratic evergetism*, pp. 282-285 e Wickham, *La struttura della proprietà fondiaria*, pp. 210-213.
[44] La leggenda usa un topos letterario molto diffuso nella agiografia medievale. Sui racconti delle traslazioni dei santi si veda Caroli, *Bringing Saints to cities and monasteries*.
[45] Discute la scorrettezza dei dettagli storici contenuti nella fonte Marchiori, Rogatrix atque donatrix, pp. 119-121. Va notato che, a differenza di quanto riportato nella traduzione italiana, la versione latina cita il nome del principe Alberico e il toponimo del luogo dove sorgeva il monastero in maniera corretta: «Consul vero Romae praeerat Albericus vir illustrissimus» e «sorores iam dicti Alberici» e «cenobium iuxta viam Latam in loco, qui ad arcum Tiburii vocitatur».
[46] Per queste località si veda più avanti la nota 67 e il testo corrispondente.

moglie Teodora, detta *vestarara* (ovvero *vestararissa*), entrambi commemorati alla data del 5 gennaio[47].

La stessa posizione di San Ciriaco nel contesto topografico di Roma, d'altra parte, depone a favore del collegamento tra questo ente e la famiglia del principe.

3. *Le origini del monastero*

3.1. *Quando, dove e perché*

L'anno esatto di fondazione del monastero di San Ciriaco è sconosciuto. Volendo prestar fede alla leggenda, esso fu costruito negli anni Quaranta del secolo X. Prima della traslazione dei resti di san Ciriaco e prima dell'introduzione del culto di san Nicola[48], la chiesa del monastero sarebbe stata dedicata a santo Stefano[49]. Non altrimenti noto, questo patrono fu forse scelto in omaggio al papa sotto il cui pontificato la fondazione ebbe luogo, ovvero Stefano VIII (939-942)[50]. Siamo nel campo delle ipotesi e una datazione posteriore, a ridosso della morte di Alberico, risulta altrettanto possibile e secondo alcuni più probabile[51]. Certo è che nel 955 il monastero già esisteva e già possedeva alcune terre nell'area del suburbio romano, dove in seguito figurerà quale unico grande proprietario. La sua prima menzione documentaria risale infatti a quell'anno ed è contenuta in una bolla di papa Agapito II (946-955), con cui il pontefice confermava a un altro monastero, e cioè a San Silvestro in Capite, tutti i suoi possedimenti. Tra questi vi erano una *terra sementaricia* (seminativa) e un casale fuori porta Flaminia (attuale porta del Popolo, allora detta porta *Sancti Valentini*) e un mulino sul Tevere *ante cloaca*, confinanti rispettivamente con una terra, un prato e un mulino di San Ciriaco[52].

[47] *Necrologi e libri affini*, p. 8.
[48] La doppia intestazione a san Ciriaco e san Nicola è menzionata a partire da un documento del 972 (SMVL, 6).
[49] *Acta Sanctorum Augusti*, pp. 335-336: «et sicut olim vocabatur ecclesia Sancti Stephani, mutavit pontifex nomen monasterii, ut vocaretur Sancti Cyriaci, quod et permanet usque in hodiernum diem».
[50] L'ipotesi è in Hamilton, *The House of Theophylact*, p. 204, ma nessun pontefice con questo nome è commemorato nel necrologio del monastero.
[51] Sono di questa idea Marchiori, Rogatrix atque donatrix, pp. 119-120 e Santangeli Valenzani, *Topografia del potere a Roma,* pp. 135-148.
[52] Il privilegio di Agapito II fu confermato nel 962 dal successore Giovanni XII (955-964). Entrambi i privilegi sono editi in Federici, *Regesto del monastero di S. Silvestro*, pp. 263-292. Le citazioni di San Ciriaco sono alle pp. 270-271 e 281. La tradizione di entrambi i testi è complessa, ma la loro autenticità non è mai stata messa in discussione.

Oggi del monastero non rimane nulla. Il luogo dove sorgeva però – sulle rovine di vecchi edifici[53] e fra antichi monumenti ancora in piedi[54] – può essere localizzato con precisione. Siamo nell'attuale piazza del Collegio Romano, dietro la chiesa di Santa Maria in Via Lata (attuale via del Corso). Questa chiesa, ancora oggi esistente nella sua veste barocca, è attestata per la prima volta nell'806/807 come diaconia. La sua preesistenza rispetto a San Ciriaco e la contiguità topografica dei due edifici hanno indotto a istituire un collegamento diretto fra l'uno e l'altro ente[55]. San Ciriaco avrebbe rimpiazzato cioè il primitivo monastero annesso alla diaconia, assumendone la funzione assistenziale e incamerandone parte delle proprietà[56]. In particolare, esso sarebbe stato edificato su un terreno già di Santa Maria in Via Lata e concesso alle monache da papa Stefano VIII, quello stesso pontefice cioè in onore del quale il monastero sarebbe stato originariamente intitolato[57]. Se tale collegamento non è comprovato[58], la prossimità spaziale dei due edifici, lungi dall'essere casuale, ha un significato ben preciso.

Tra il IX e il X secolo infatti, l'insediamento aristocratico a Roma seguì una tendenza comune, quella cioè all'accorpamento delle proprietà e alla divisione dello spazio urbano in aree d'influenza. Queste aree erano dominate da singoli personaggi eminenti o da interi gruppi familiari, che vi abitavano e che le usavano come palcoscenico per la propria munificenza, restaurando vecchi edifici di culto o fondando nuovi enti[59]. La zona della Via Lata in particolare era appannaggio del clan dei Teofilatti. Qui i capostipiti della famiglia, i già citati Teofilatto e Teodora, avrebbero restaurato e dotato la chiesa di Santa Maria[60] e qui soprattutto – o meglio nei pressi della vicina basilica dei Santi Apostoli – tra il 939 e il 942 il principe Alberico trasferì la propria residenza

[53] Sui resti di edifici romani portati alla luce tra il 1904 e il 1914 si veda Sjöqvist, *Studi archeologici e topografici*.
[54] Nella documentazione archivistica più antica, le località menzionate in relazione a San Ciriaco sono il Divurio e il Campo Camiliano. Gli avanzi di edifici ricordati come confinanti e/o prospicienti il monastero sono invece l'*arcus Tiburii*, detto anche *Diburi* o *Diburo,* e un *arcus antiquus et turris* non altrimenti denominati e appartenenti ai figli di Bernardo degli Adelmari.
[55] Sulle diaconie a Roma si vedano i recenti Dey, Diaconiae, xenodochia, hospitalia, pp. 398-422 e Maskarinec, *Foreign Saints at Home*, pp. 21-37, in particolare pp. 23-24 nota 11.
[56] Sjöqvist, *Studi archeologici e topografici*, pp. 122-134.
[57] Sopra, nota 50.
[58] Sul rapporto monasteri-diaconie è ancora valida la sintesi di Ferrari, *Early Roman monasteries,* pp. 353-362. Più di recente si veda Capo, *Monaci e monasteri*, pp. 309-315.
[59] Santangeli Valenzani, *L'insediamento aristocratico a Roma*, pp. 229-393.
[60] Per questo episodio il condizionale è d'obbligo. La storia del restauro ci è tramandata in un manoscritto tardo, il già citato *Vat. Lat.* 5516; si veda la nota 42. Secondo la leggenda, i coniugi, assai devoti all'immagine della Vergine, conservata nella chiesa, avrebbero restaurato l'edificio dopo la miracolosa guarigione di un loro figlio paralitico. Cavazzi, *La diaconia di S. Maria*, pp. 383-387.

ufficiale[61]. In questo palazzo, già esistente o costruito *ex novo*, nacque il figlio del principe, Ottaviano, poi papa con il nome di Giovanni XII (955-964)[62].

San Ciriaco dunque si ergeva in un settore della città dove la famiglia di Alberico esercitava un forte controllo. Come lo esercitasse nel concreto però – ovvero se i suoi membri vi avessero quote di beni ereditari o piuttosto terre pontificie in concessione – è difficile dirlo. Delle proprietà dei cosiddetti Albericiani infatti – e più in generale degli aristocratici romani del X secolo – sappiamo ben poco[63]. Quello che sappiamo è che Alberico, i suoi fratelli (Costantino e Sergio), le sue sorelle (Berta e Berta) e le cugine (Marozia e Stefania) possedevano in quanto *consortes* vari beni immobili, ereditati almeno in parte dalle rispettive madri e da comuni parenti. Questi beni furono donati collettivamente ai monasteri di San Gregorio *ad Clivum Scauri* e di Sant'Agnese fuori le mura tra il 945 e il 954[64], secondo una prassi di gestione del patrimonio fondiario ben nota, che mirava a mantenere indivisi i beni ereditari tramite la loro cessione a un ente ecclesiastico[65].

È probabile che anche San Ciriaco sia stato al centro di questa politica. Non solo infatti l'edificio si trovava a poca distanza dal palazzo di Alberico, probabilmente su possedimenti della famiglia; esso fu anche quasi certamente beneficiato dal fratello del principe, Sergio. Il monastero di Santa Maria e San Biagio di Nepi, che risulta una dipendenza di San Ciriaco già nel 996, sembra sia stato assegnato alle monache proprio da Sergio, in qualità di vescovo di quella città[66]. Per quanto riguarda poi le terre elargite, secondo la leggenda, da Marozia, Stefania e Teodora, cugine del principe, va rilevato che l'elemento della donazione collettiva ben si collega a quel poco che sappiamo della politica patrimoniale della famiglia. D'altra parte, non va dimenticato che, nelle carte d'archivio, queste terre risultano nelle disponibilità di San Ciriaco molti anni dopo la loro presunta donazione: *Campo Meruli* e *Criptule* sulla via Portuense tra il 1037 e il 1067, *Silva Maior* e *Bolagai* sulla via Tibur-

[61] Teofilatto e Teodora e la loro figlia Marozia abitavano, come molti aristocratici dell'epoca, sull'Aventino. Sull'Aventino nacque certamente Alberico che, lasciata la casa avita, vi fondò il monastero di Santa Maria sull'Aventino. Per tutti questi temi rimando al già citato Santangeli Valenzani, *Topografia del potere a Roma*, pp. 135-148.

[62] Nel *Liber Pontificalis* questo papa è detto *de Via Lata*.

[63] Sul problema della proprietà laica a Roma e nella campagna romana si veda Wickham, Iuris cui existens, pp. 5-38. Più in generale, sul sistema di gestione delle terre del *Patrimonium Sancti Petri*, si vedano i classici Marazzi, *I «*patrimonia sanctae romanae ecclesiae*»* e Lenzi, *Forme e funzioni dei trasferimenti patrimoniali*.

[64] La donazione a San Gregorio è del 945 e fu effettuata da Alberico, dai fratelli Costanzo/Costantino e Sergio, dalla sorella Berta e dalle cugine, Marozia e Stefania (*Il Regesto del monastero dei SS. Andrea e Gregorio*, pp. 295-305). La donazione a Sant'Agnese è forse posteriore a quella di San Gregorio di qualche anno. Di essa abbiamo una notizia indiretta, contenuta nella già citata bolla del 955 di papa Agapito II a favore del monastero di San Silvestro in Capite. Essa fu effettuata da Alberico, dai fratelli Costanzo/Costantino e Sergio e dalle due sorelle omonime, *Berta et alia Berta* (Federici, *Regesto del monastero di S. Silvestro*, pp. 271-272).

[65] A tale proposito si veda, ad esempio, Bührer-Thierry, *Fratelli e sorelle*.

[66] Si veda più avanti la nota 109.

tina tra il 1080 e il 1099, *Reatina* sempre sulla via Tiburtina addirittura solo nel 1186[67].

A tale proposito dunque non resta che affidarsi alla leggenda. E, infatti, nemmeno le biografie delle fondatrici ci illuminano su questo punto; al contrario. Per quanto ci è dato sapere, altri risultano gli enti religiosi e le località di radicamento patrimoniale delle tre donne e delle rispettive famiglie.

3.2. *Le "fondatrici" e le loro famiglie*

Marozia (II), Stefania e Teodora (III) erano nipoti della coppia Teofilatto e Teodora, capostipiti del cosiddetto clan dei Teofilatti. Esse soprattutto erano le cugine del principe Alberico, discendente dello stesso clan e dominatore di Roma dal 932 al 954. La loro madre, Teodora (II), era figlia della coppia e sorella, probabilmente maggiore, della più celebre e tristemente nota Marozia (I), madre di Alberico. Delle tre, nessuna scelse la vita religiosa, monacandosi a San Ciriaco o, per lo meno, nessuna lo fece prima di essersi sposata e aver avuto dei figli (fig. 1).

Teodora (III) era forse la più grande. Essendo convolata a nozze con il duca di Napoli non più tardi del 944, ella uscì presto e definitivamente dalla scena romana[68]. E infatti, proprio Teodora non compare accanto alle sorelle – e al principe e cugino Alberico – nella già menzionata donazione collettiva al monastero di San Gregorio *ad Clivum Scauri*. Il necrologio di San Ciriaco la commemora forse il 16 maggio come *domna Theodora*, ma l'identificazione è tutt'altro che sicura[69].

A differenza di Teodora, Marozia (II) e Stefania non lasciarono Roma e il suo territorio. Sposate entrambe con aristocratici locali, esse giocarono un ruolo di primo piano nel contesto romano: la prima, dando i natali a Gregorio di Tuscolo, capostipite del longevo casato dei Tuscolani, attivo fino al XII se-

[67] Wickham, *La struttura della proprietà fondiaria*, p. 197 e nota 35; p. 203 e nota 50; p. 211 e nota 65. La località detta *Bolagai* presenta nella documentazione archivistica una ortografia variabile. Notiamo che nella versione latina della leggenda agiografica si parla di «Polagium», anziché di «Bolagà».

[68] Per la figura di Teodora – e del marito Giovanni (III) († 969) – si veda il prologo della traduzione latina del *Romanzo di Alessandro*, curata a Napoli nel X secolo dall'arciprete Leone. Il testo del prologo è in *Monumenta ad Neapolitani ducatus*, 1, pp. 339-340. Per un commento al prologo, Frugoni, *La fortuna di Alessandro Magno*, pp. 133-141. Teodora compare per l'ultima volta in un documento del 951 (*Monumenta ad Neapolitani ducatus*, 2.1, pp. 61-62). Per la storia del ducato di Napoli, Russo Mailler, *Il ducato di Napoli*.

[69] Si potrebbe trattare anche di sua madre Teodora (II). Ad ogni modo, il nome Teodora – piuttosto diffuso a Roma all'epoca – ricorre frequentemente nel necrologio. Per quanto riguarda le donne decedute prima del 1043, sei sono le non religiose che lo portano. Esse sono commemorate alle date del 14 gennaio, 14 febbraio, 16 maggio, 30 giugno, 1° luglio, 20 settembre e 20 dicembre (*Necrologi e libri affini*, pp. 10, 16, 32, 42, 62, 80). Quattro invece sono le monache, commemorate alle date del 21 marzo, 2 aprile, 12 settembre e 26 dicembre (*Necrologi e libri affini*, pp. 20, 24, 60, 82).

colo inoltrato[70]; la seconda, diventando madre o più verosimilmente matrigna dei cosiddetti Stefaniani, meno influenti dei loro illustri cugini, ma comunque politicamente ai vertici fino alla metà circa del secolo XI.

Gli Stefaniani in particolare, ovvero Giovanni e Crescenzio e i loro rispettivi figli, Imila e Rege, risultano insediati ancora nel 1012/1014 e oltre nei pressi di Palestrina[71], già assegnata nel 970 a Stefania dal papa[72]. All'epoca ancora nubile, la donna risulta sposata solo nel 987, quando donò un fondo in *Astura* al monastero dei Santi Bonifacio e Alessio sull'Aventino, assieme al marito, un certo conte Benedetto di incerta identificazione[73]. Delle due laiche di nome Stefania, registrate nel necrologio, nessuna è riconducibile alla nostra Stefania[74], né risulta identificabile, anche solo in via ipotetica, alcuno dei suoi parenti[75].

E infine Marozia (II). Sposata a un tale Teofilatto *vestararius*, di lei è noto che possedeva ad Albano vari vigneti[76] e a Porto un *filum salinae* donato nel 959 al monastero di Subiaco[77]. Soprattutto è noto, o meglio da tutti riconosciuto, che suo figlio era il famoso Gregorio, conte di Tuscolo († *ante* 1013)[78], fedele di Ottone III (996-1002) prima e suo principale oppositore poi, nonché padre di Alberico, Teofilatto e Romano: il primo a sua volta conte di Tuscolo († *post* 1033)[79]; i secondi due futuri papi con i nomi rispettivamente di Benedetto VIII (1012-1024)[80] e Giovanni XIX (1024-1032)[81]. Questi ultimi in particolare sono commemorati nel necrologio di San Ciriaco rispettivamente il 9 aprile e il 6 novembre. L'Alberico *consul Romanorum*, registrato alla data del 31 agosto, invece, potrebbe essere sia Alberico di Tuscolo, sia il suo avo, Albe-

[70] Beolchini, *Tusculum*, pp. 55-90.
[71] Sui discendenti di Stefania si veda Wickham, *Medieval Rome*, pp. 191-192.
[72] *Papsturkunden*, pp. 404-405. Il papa in questione è Giovanni XIII (955-964).
[73] Potrebbe trattarsi di Benedetto, conte di Sabina, o di Benedetto Campanino, fedelissimo di Alberico. In proposito Wickham, *Medieval Rome*, pp. 191-192, che ritiene che il marito di Stefania vada identificato con il primo, il quale avrebbe sposato la donna in seconde nozze, dopo aver già avuto due figli dal precedente matrimonio.
[74] Le donne defunte prima del 1043, che portano il nome Stefania/*Stephania*, sono *Stephania de Sutro*, commemorata il 7 febbraio, e *Stephania de Gregorio*, commemorata il 12 agosto (*Necrologi e libri affini*, pp. 14, 52). Se escludiamo *Stephania que vocatur de Anna*, commemorata il 28 gennaio, e che certamente non è la nostra Stefania, le monache che portano questo nome sono sei e registrate il 18, 19 e 21 aprile, il 20 maggio, il 22 agosto e il 5 novembre (*Necrologi e libri affini*, pp. 12, 26, 28, 34, 54, 72).
[75] Lazzari, *I Teofilatti nel necrologio*, p. 12.
[76] *Il Regesto Sublacense*, pp. 176-177 e pp. 173-174.
[77] *Il Regesto Sublacense*, pp. 106-107.
[78] Sulla biografia di Gregorio di Tuscolo, Longo, *Gregorio di Tuscolo*, pp. 294-295.
[79] Secondo Valeria Beolchini i figli di Gregorio, e della moglie Maria furono 5. Oltre ai già menzionati Teofilatto, Romano e Alberico, la coppia ebbe almeno una figlia femmina, Marozia, e forse una seconda figlia, Teodora (Beolchini, *Tusculum*, pp. 60 e fig. 17).
[80] Tellenbach, *Benedetto VIII*, pp. 130-133.
[81] Sennis, *Giovanni XIX,* pp. 135-137.

rico principe di Roma[82]. E la stessa Marozia *senatrix*, ricordata il 28 giugno, potrebbe essere la nostra Marozia o la famigerata zia[83].

Pur con tali oscillazioni nelle identificazioni, va notato che la presenza di vari esponenti dei Teofilatti e/o del ramo dei Tuscolani nel necrologio trova un riscontro nel ruolo dominante rivestito da Marozia (II) nella leggenda agiografica. Se infatti le tenute lungo la via Portuense sono cedute a San Ciriaco collettivamente dalle tre sorelle, quelle lungo la via Tiburtina – che sono le più consistenti – sono cedute da lei singolarmente.

3.3. *La «old aristocracy»*

Non è possibile comprendere la storia del monastero di San Ciriaco nel contesto della vita politica e della società romana tra X e XI secolo, senza considerare quella che Chris Wickham ha definito «old aristocracy», vale a dire l'insieme dei gruppi dominanti a Roma prima del 1046, anno in cui l'imperatore Enrico III (1017-1056) con un colpo di mano installò sul soglio pontificio il primo di una serie di papi tedeschi.

Tali gruppi vengono definiti con denominazioni simili a cognomi moderni, che di fatto non compaiono nelle fonti del tempo. Essi sono i già citati Tuscolani e i Crescenzi Stefaniani e, accanto a questi, i Crescenzi propriamente detti (o Crescenzi Ottaviani) e i Meliosi. La storiografia del secolo scorso, almeno fino a Pierre Toubert, pur con una serie di differenze nelle genealogie proposte, considerava tutti questi gruppi rami collaterali della famiglia dei Teofilatti. A partire dagli anni Ottanta, tuttavia, questo tipo di ricostruzione è andata soggetta a profonda revisione e vari dubbi sono sorti sull'identità di taluni personaggi e quindi sulla attendibilità di certi legami. Così, se la discendenza per via femminile dei Tuscolani e degli Stefaniani è oggi accettata, non altrettanto si può dire per quella dei Crescenzi e dei Meliosi (fig. 1).

Nondimeno, un punto resta fermo: il legame di queste due famiglie – e dei Meliosi in particolare – con San Ciriaco. Alcuni componenti di entrambi i gruppi parentali infatti sono commemorati nel necrologio del monastero[84]. Dei Crescenzi sono ricordati certamente Crescenzio (II) detto Nomentano († 998)[85], figlio di Crescenzio *de Theodora* († 985)[86], e Giovanni *patricius*, da

[82] *Necrologi e libri affini*, pp. 26, 72, 58. Per tutte queste identificazioni e altre ancora (come quella di Gregorio di Tuscolo e di sua moglie Maria) si veda Lazzari, *I Teofilatti nel necrologio*, pp. 9-10. In particolare, secondo una ipotesi recente (Marchiori, Rogatrix atque donatrix, p. 123), il papa Giovanni registrato il 6 novembre, anziché Giovanni XIX, andrebbe identificato con Giovanni XI (931-936).

[83] *Necrologi e libri affini*, p 42.

[84] Lazzari, *I Teofilatti nel necrologio*, pp. 10-11 e 13-14.

[85] Registrato come *consul Romanorum*, egli è ricordato alla data del 27 aprile (*Necrologi e libri affini*, p 28), giorno in cui fu effettivamente decapitato per volere di Ottone III. Su di lui, Romeo, *Crescenzio Nomentano*, pp. 657-665.

[86] Su Crescenzio *de Theodora* si veda Romeo, *Crescenzio de Theodora*, pp. 657-659.

identificare o con Giovanni († *post* 988), fratello di Crescenzio (II), o più probabilmente con il figlio di questi, Giovanni di Crescenzio († *c.* 1012)[87]. Dei Meliosi invece sono ricordate le *domnae* Costanza e Bona e la *ancilla Dei* Berta, rispettivamente moglie e figlie (o forse figliastre) di Giovanni di Demetrio di Melioso († *c.* 977)[88].

Se sull'inserimento dei Crescenzi nel necrologio possiamo solo fare delle ipotesi – pensando ad esempio all'ingresso di una donna almeno della famiglia nel monastero[89] –, su quello dei Meliosi possediamo dati certi. Non solo il capostipite del gruppo era stato un fedelissimo del principe Alberico – fedeltà forse alla base del legame di questa famiglia con San Ciriaco –, soprattutto è comprovato il rapporto delle sue donne con l'ente. Tra il 1012 e il 1024, infatti, prima Bona e Berta insieme, con il consenso della madre e del marito di Bona, quindi Berta da sola, con il consenso del fratello Demetrio, vendettero al monastero alcune loro proprietà. Berta in particolare lo fece poco prima di votarsi alla vita religiosa[90].

Sulle vendite di Bona e Berta ritorneremo più avanti: esse rappresentano una delle poche testimonianze in nostro possesso sul processo di formazione del patrimonio fondiario di San Ciriaco.

4. *La formazione del patrimonio fondiario*

4.1. *Dove e quando*

Nel XV secolo, quando San Ciriaco fu soppresso, la comunità di monache ormai esigua che abitava il monastero non era più in grado di gestire il vasto patrimonio immobiliare accumulato nel corso di molti secoli. Componevano tale patrimonio vari beni collocati a Roma e nella cosiddetta cintura dei vigneti, larga fino a cinque chilometri intorno alle mura aureliane; nel cosiddetto Agro romano, esteso per un raggio di 20-25 chilometri nella campagna circostante; e infine nella Tuscia romana[91].

[87] Egli è ricordato alla data del 18 maggio (*Necrologi e libri affini*, p 32). Su di lui si veda di Carpegna Falconieri, *Giovanni di Crescenzio*, pp. 1-4. Fra gli aristocratici del tempo, il titolo classicheggiante di *patricius* fu adottato solo da questi due Giovanni. Sul titolo in questione e su altri si veda West-Harling, *The Roman Past*.

[88] Commemorate rispettivamente il 30 gennaio e il 21 febbraio e probabilmente il 7 maggio (*Necrologi e libri affini*, pp. 12, 16 e 30). Su Demetrio di Melioso e la sua famiglia non esiste a oggi una voce biografica. Si veda allora quanto ne scrive Wickham, *Medieval Rome*, pp. 192-193.

[89] Se fu questo il caso, non si trattò comunque della loro madre e nonna, Sergia. Si veda più avanti il testo corrispondente alle note 177 e 178.

[90] I documenti relativi ai Meliosi sono SMVL, 27, 32, 33, 39, 47.

[91] Nella lista che segue non sono considerate dipendenze di San Ciriaco la chiesa di Gernrode in Sassonia, quella di San Ciriaco di Bamberga, che sarebbe stata fatta costruire da Ottone III, e la chiesa di San Nicola a Roma, che sarebbe stata edificata dalla badessa Prezia. Della loro appartenenza a San Ciriaco, infatti, si ha notizia esclusivamente nella leggenda di fondazione del monastero. Per San Nicola in particolare si veda Hülsen, *Le chiese di Roma*, pp. 405-406.

A Roma San Ciriaco aveva molte case e lotti di terra edificabile nei suoi pressi e nelle regioni limitrofe[92], nonché all'interno della Città Leonina[93]. Esso possedeva vari vigneti e campi coltivati fuori porta *Sancti Petri* (attuale porta San Pellegrino)[94]; fuori porta Portese, a ridosso della quale arrivava la tenuta di *Criptule* e dove si trovavano due *fila salinarum*[95]; e soprattutto fuori porta Pinciana, in un'area che nel basso medioevo sarà denominata non a caso Valle di San Ciriaco[96]. Appartenevano al monastero almeno tre mulini, di cui uno sull'*insula Licaonia* (attuale isola Tiberina)[97], più le chiese urbane dipendenti di San Martino *de Posterula* (dal 1045) [98] e San Bartolomeo *a Cisterna* (già prima del 1075-1076)[99] e il monastero di San Salvatore *ad Duos Amantes* (dal 1082)[100] (fig. 2).

Nell'Agro romano le monache erano titolari di vari possessi lungo la via Flaminia e in particolare nella zona di Prima Porta, dove si trovava il complesso fondiario di *Lubbre*[101]; e ancora lungo la via Salaria[102] e la via Nomentana[103]. Soprattutto esse erano titolari delle già citate tenute di *Silva Maior* e *Bolagai* lungo la via Tiburtina[104] e di *Criptule* e *Campo Meruli* lungo la via Portuense[105]. Vari terreni e vigneti si trovavano poi sui Colli Albani e in particolare ad Ariccia[106], inclusa la chiesa e il monastero di San Nicola (dal 1030)[107] (fig. 3).

Le proprietà della Tuscia romana infine si concentravano a Sutri e nel vicino Borgo San Martino lungo la via Cassia [108]; a Nepi, dove sorgeva il già

[92] *Regio III*, anche detta *Massa Juliana*: SMVL, 78, 82; *Regio IV*, anche detta *ab equo marmoreo* (il Quirinale): SMVL, 93; *Regio V*: SMVL, 29; *Regio VI*: SMVL, 42, 43, 44 e 104; *Regio VII*: SMVL, 84, 90, 96, 102 e 103, 111, 115, 120, 121; *Regio VIII*: SMVL, 61A; *Regio IX*: SMVL, 41, 74, 79, 80, 81, 105, 106. Il monastero possedeva poi altri beni in località indeterminate a Roma e fuori Roma: SMVL, 6A, 6B, 10, 10A, 17, 29A, 33, 63A, 67, 92, 110, 119 e 124. Per una sintetica descrizione delle regioni di Roma medievale, che non corrispondevano né alle antiche partizioni di Augusto né ai successivi rioni bassomedievali, si veda il classico Gregorovius, *Storia della città di Roma*, pp. 641-644 e i più recenti Hubert, *Espace urbain*, pp. 70-74 e di Carpegna Falconieri, *Sulle prime attestazioni dei nomi*, pp. 73-84.
[93] SMVL, 36, 72, 89.
[94] SMVL, 91.
[95] SMVL, 31, 87, 94, 95. Sulle saline SMVL, 97, 98.
[96] SMVL, 62, 72, 85, 86, 118.
[97] SMVL, 6B, 54, 88 e 92 e 109.
[98] SMVL, 80.
[99] SMVL, 102, 103.
[100] L'originale del documento, che testimonierebbe la dipendenza di San Salvatore *ad Duos Amantes* da San Ciriaco a partire dal 1082, non si è conservato. La notizia ci viene da Pierlugi Galletti, che nella sua opera *Del primicerio della santa sede apostolica* ci informa dell'atto, così come egli lo poté leggere «nei transunti di Domenico Giorgi». Si veda Galletti, *Del primicerio della santa sede*, pp. 375-376 e Cavazzi, *La diaconia di S. Maria*, p. 311.
[101] SMVL, 45, 52, 55, 63B, 64, 65, 75.
[102] SMVL, 40, 70, 76.
[103] SMVL, 51.
[104] SMVL, 56, 69, 107, 112, 123.
[105] SMVL, 50, 63, 66.
[106] SMVL, 7, 8, 9, 11, 13, 14, 16, 20, 25, 30, 32, 39, 46, 47, 58, 108, 122.
[107] SMVL, 56A.
[108] SMVL, 3, 6, 15, 19, 22, 24A, 60, 68, 73, 99, 101.

citato monastero di Santa Maria e San Biagio (dipendente sin dal 997)[109]; a Morlupo e a Capena[110] (fig. 4).

La serie dei documenti urbani di San Ciriaco inizia nel 1008, quella dei documenti relativi all'Agro romano nel 978 e ancora prima, nel 972, inizia la serie degli atti relativi ai possessi della Tuscia romana. Stando a tale *pattern* di conservazione documentaria, si potrebbe dedurre – come in effetti è stato fatto – che il nucleo originario dei beni monastici, databile al X secolo, si concentrasse in località relativamente lontane, ovvero a Sutri, a Capena e ad Ariccia. Solo successivamente, a partire dai primi decenni dell'XI secolo, nuclei di proprietà si sarebbero costituiti anche a Roma e lungo le principali vie di accesso alla città[111]. Invero tale *pattern*, più che mostrare l'effettivo accrescimento del patrimonio monastico, ci dice molto sulla gestione che di tale patrimonio attuarono le badesse, solerti nel ricorrere all'*instrumentum* scritto anzitutto per quelle terre lontane che, sfuggendo a loro diretto controllo, potevano più facilmente essere usurpate o patrimonializzate dai concessionari e dai loro eredi.

A ogni modo, è un fatto che moltissime proprietà – compreso il presunto blocco devoluto all'atto di fondazione – nel momento in cui compaiono nelle carte risultino già da tempo nelle mani delle monache, che le concedono a livello a vari clienti e affittuari. Dire quindi come e grazie a chi esse furono incamerate non è quasi mai possibile, se non in pochi casi significativi.

4.2. *Come e chi*

Varie donazioni, alcuni acquisti e l'afflusso dei beni delle monache furono le vie principali attraverso cui il patrimonio di San Ciriaco si formò, ampliandosi nel corso del tempo.

Se dell'elargizione di terre, effettuata da Marozia, Teodora e Stefania, non si è conservato alcun atto scritto, un gruppo esiguo, ma omogeneamente distribuito nel tempo, di 15 donazioni pie dimostra come il cenobio mantenesse una certa centralità per tutto il periodo qui considerato. Il dato del resto non è scontato. Il monastero maschile dei Santi Bonifacio e Alessio sull'Aventino, ad esempio, che conobbe un vero e proprio *boom* di donazioni negli anni immediatamente successivi alla sua fondazione, appare già in declino nei primi decenni dopo il 1000[112]. Ciò detto, va rilevato che a tale centralità si accompagnò una discontinuità in termini di appartenenza sociale dei benefattori. Nel passaggio cruciale della metà circa del secolo XI, infatti, San Ciriaco divenne

[109] SMVL, 21, 100.
[110] SMVL, 12, 83.
[111] È convinto di questo modello di espansione economica Wickham, *Medieval Rome*, pp. 282-283.
[112] Per Sant'Alessio, Hamilton, *The monastery of S. Alessio*. Secondo una ipotesi recente esso fu restaurato dalla famosa Teodora (I): Santangeli Valenzani, *L'iscrizione di Teodora*.

un monastero della sola media élite locale. Diversamente dal periodo precedente, le nuove famiglie, ora politicamente ai vertici – con l'eccezione forse di quelle di Giovanni Tignoso e dei Sant'Eustachio –, non sembra abbiano intrattenuto con l'ente alcun tipo di rapporto, né in quanto donatori, né in quanto locatari[113].

Le prime tre donazioni pervenuteci – e soprattutto la seconda e la terza – mostrano chiaramente l'*appeal* esercitato dal nostro monastero nei confronti della vecchia aristocrazia romana e questo probabilmente sull'onda delle sue origini prestigiose, legate al clan dei Teofilatti. Nel 972 uno Stefano *iudex dativus* e un Giovanni *vir honestus* diedero al monastero la parte di un fondo e un fondo intero nel territorio di Sutri[114]. Quindi nel 1000 la coppia Berardo di Gambilo, *eminentissimus consul et dux* e *comes*, e Anna, *illustrissima femina*, donarono per l'anima del defunto Gambilo varie proprietà, site a Borgo San Martino, sempre presso Sutri[115]. Nel 1012 infine fu la volta della coppia del *vir illustrissimus* Guido e della *illustrissima femina* Stefania, i quali cedettero insieme al figlio Ardemanno un prato lungo la via Portuense in memoria della figlia Marozia, prematuramente scomparsa[116]. Questa Marozia portava il nome della nonna paterna, la quale all'epoca era o era stata *ancilla Dei* presso San Ciriaco[117]. Che si abbia qui a che fare con personaggi di alto e altissimo rango lo confermano i titoli da loro portati e quelli dei testimoni che sottoscrissero gli atti (fra cui vi sono molti *nobiles viri*), titoli che, a questa altezza cronologica, sono indicatori certi dell'appartenenza a una élite di antica tradizione.

Dopo di che, il quadro cambia radicalmente. Quelle che si succedono, infatti, sono tutte donazioni operate da esponenti del ceto medio: il commerciante Stefano (a. 1035)[118]; i *viri magnifici* Azzone *de Fulca* (a. 1034/1035)[119] e Romano *de Morino* con la moglie Costanza (a. 1045)[120]; Giovanni *de Adamo* (a. 1045)[121]; Siginulfo *Surdo* e la moglie Teodora (a. 1063)[122]; un certo Stefano

[113] Per la «new aristocracy», Wickham, *Medieval Rome*, pp. 220-252.
[114] SMVL, 6.
[115] SMVL, 24a. Questa Anna è probabilmente commemorata nel necrologio alla data del 12 settembre (*Necrologi e libri affini*, p. 60).
[116] Il documento di donazione è SMVL, 31. Guido è probabilmente commemorato nel necrologio alla data del 28 febbraio (*Necrologi e libri affini*, p. 18).
[117] Su questo punto si veda più avanti il paragrafo 6.1.
[118] SMVL, 61.
[119] SMVL, 61a e SMVL, 77.
[120] Romano *de Morino*, oltre a beneficiare il monastero con una donazione, lo servì come testimone sottoscrittore in diversi documenti. Su di lui e Pietro, suo parente, si vedano SMVL, 56A, 62, 70, 79, 80, 96. Sulla qualifica di *vir magnificus* come indicatore sociale le opinioni sono contrastanti. Per di Carpegna Falconieri, *Le trasformazioni onomastiche*, pp. 598-599 esso sarebbe un titolo distintivo della "aristocrazia"; per Wickham, *Medieval Rome*, p. 145 esso non lo sarebbe affatto.
[121] SMVL, 80 e 81. Giovanni de Adamo si definisce *humilis vir* ed effettua entrambe le donazioni per l'anima sua e della defunta moglie Teodora.
[122] SMVL, 91. Si tratta della donazione *post obitum* di una vigna, di cui Siginulfo riserva l'usufrutto per sé e per la moglie.

di Giovanni di Franco (*ante* 1065)[123]; i presbiteri Anastasio di Santa Maria in Via Lata con la madre Giacinta (a. 1070)[124] e Azzo di Genzo Lombardo (a. 1076)[125]; la vedova del porcaro Giovanni di nome Bona (a. 1079)[126]; i preti Farolfo di Berardo e il figlio di questi, Benedetto, residenti a *Silva Maior* (aa. 1080 e 1083)[127] e infine Martino *iumentarius* (a. 1099)[128]. Essi donarono vari beni dentro e fuori Roma, compresi un lotto di terra edificabile, tre case e la chiesa di San Martino *de Posterula*, un vigneto fuori porta San Pellegrino e alcune proprietà site probabilmente presso l'insediamento rurale di *Silva Maior*. In un caso, anziché terre, furono cedute le rendite degli affittuari. In altri due, alla donazione di tutti i beni mobili e immobili si accompagnò la promessa di servire per la vita il monastero nei suoi possedimenti.

Più esigua e limitata nel tempo è la documentazione relativa all'accrescimento fondiario tramite compravendita. Si tratta di tre transazioni, tutte effettuate dalla stessa badessa, Sergia, e tutte concernenti appezzamenti o campi già confinanti con possedimenti del monastero. Nel 987 e nel 988 furono acquistate ad Ariccia due vigne, una da Leone arciprete della chiesa di Santa Maria, l'altra dall'*honesta femina* Rosa[129]; nel 989 fu acquistata in Roma la parte rimanente di un frutteto, già per tre quarti nelle mani delle monache[130].

Altre tre compravendite, d'altra parte, formano un gruppo a sé stante. Esse non coinvolsero direttamente la badessa, ma due monache della comunità. Cionondimeno, è probabile che i beni allora transati siano in seguito confluiti nel patrimonio monastico. Nel 1009 o nel 1010 l'*ancilla Dei* Ingrade comprò vari beni, non altrimenti specificati, dal *nobilis vir* Credo e dalla *nobilissima* moglie Rosa[131]. Nel 1012 la *religiosa ancilla Dei* Berta comprò dalle *nobilissimae* sorelle già ricordate, Bona e Berta, della famiglia dei Meliosi, la porzione loro spettante per eredità di un casale sito ad Albano e, sempre ad Albano,

[123] SMVL, 93. Di questa donazione abbiamo notizia indiretta. Il documento in oggetto, infatti, è una concessione a tre generazioni della parte di una casa, fatta a favore di Cencio *rotario ab equum marmoreo*. La parte di casa concessa era stata precedentemente donata alle monache *mortis causa* da Stefano.
[124] SMVL, 96.
[125] SMVL, 103.
[126] SMVL, 105. Si tratta apparentemente di una vendita, ma è in realtà una donazione. Bona infatti vende a San Ciriaco la sua casa, ma poi dona la somma così ottenuta (300 solidi) al monastero stesso in memoria del defunto marito.
[127] SMVL, 107 e 112. Farolfo, della chiesa del beato apostolo Pietro in *monte Satio*, cede due terzi dei suoi beni a San Ciriaco, per il sostentamento della *familia* monastica, e il restante terzo alla sua chiesa. Benedetto, della chiesa del beato Giovanni di *Turre*, invece, divide le sue sostanze a metà.
[128] SMVL, 123. Si tratta di una donazione e un affitto allo stesso tempo. Giovanni infatti offre se stesso e tutti i suoi beni in cambio di tre appezzamenti di vigna, una terra e due case da mantenere e lavorare.
[129] SMVL, 14 e 16.
[130] SMVL, 17. Questa stessa tendenza all'accorpamento si riscontra anche in una permuta del 1083 (SMVL, 111), quando la badessa Miccina scambiò con un tale Cencio *bitularius* una casa nel *campo Caroleonis* (a circa 800 metri di distanza da San Ciriaco) per una terra adiacente al monastero.
[131] SMVL, 29A.

nel 1024 una vigna di proprietà della sola Berta, da lei precedentemente acquistata dal fratello Demetrio[132]. L'alto rango degli attori coinvolti rimanda direttamente a quella rete di relazioni aristocratiche, all'interno della quale il monastero era ben inserito ancora nei decenni iniziali dell'XI secolo. Nella stessa rete si inquadra l'enfiteusi in perpetuo di un mulino sull'isola Tiberina, concessa nel 1029 alle monache dal vescovo di Porto, Benedetto[133].

E infine i beni delle monache. Di essi abbiamo una sola attestazione, risalente al 1039. In quell'anno il chierico Pietro di Gimo prese a livello per 29 anni da San Ciriaco tutto quanto l'*ancilla Dei* Costanza, all'epoca ancora in vita, possedeva in varie località nel territorio di Sutri[134]. Nonostante la documentazione relativa alle proprietà delle monache si limiti di fatto a questa, il loro contributo all'accrescimento del patrimonio monastico dovette essere comunque preponderante. La comunità delle religiose di San Ciriaco, infatti, fu molto numerosa e tale si mantenne durante tutto il periodo qui considerato.

5. *La gestione del patrimonio*

5.1. *Concessioni e concessionari*

Per gestire e far fruttare questo ampio complesso di beni le monache di San Ciriaco e le badesse *in primis* dovettero essere abili e oculate amministratrici. Alcuni indizi d'altra parte ce lo confermano. Per far fronte a un compito tanto impegnativo, le future badesse venivano preparate grazie a una sorta di periodo di affiancamento. Prima di assumere il governo del monastero Sergia, ad esempio, fu *preposita* e *secunda*, mentre Boniza (II) agì a lungo come *abbatissa iuniore*, in supporto della più anziana Ermingarda. Nei periodi di vacanza, tra una nomina e l'altra inoltre, esse potevano essere *rectrix* e *dispensatrix*, come avvenne per Teodora (II) e Miccina[135].

La conduzione delle proprietà monastiche, vicine e lontane, seguiva una prassi consolidata, diversa per le terre colte e incolte. Per le prime lo strumento preferito era la concessione a livello per un periodo preferibilmente contenuto (19 anni) a canoni variabili. Le locazioni a 29 anni o per l'intera vita del locatario e le enfiteusi erano usate più raramente e in casi eccezionali. Questa scelta dipendeva probabilmente dalla volontà di evitare la patrimonializzazione di quei beni rilasciati per periodi molto prolungati. Le terre *vacantes* invece venivano affittate a canone zero. Gli affittuari dovevano lavorarle a loro

[132] SMVL, 32 e 47.
[133] SMVL, 54.
[134] SMVL, 68. Molti di questi beni erano collocati nel *vico Coreliano*. In questa località, da cui esse stesse provenivano, possedevano beni altre due monache, Crista e Teodora. Su Crista si veda più avanti nel testo. L'*ancilla Dei* Teodora *de Corulianu* è invece commemorata nel necrologio alla data dell'8 giugno (*Necrologi e libri affini*, p. 38).
[135] Su Sergia si veda più avanti nota 166; su Boniza (II) nota 169; su Teodora (II) e Miccina note 172 e 173.

spese per un periodo di circa cinque anni, così da renderle coltivabili. Dopo di che esse, o meglio, quanto di esse era stato possibile ripristinare, era diviso a metà tra i concessionari e il monastero. In questo modo le monache avrebbero potuto affittare, dietro pagamento di un censo, la metà loro spettante ora recuperata all'agricoltura e mettere insieme in breve tempo il valore dell'altra, lasciata per contratto ai coltivatori. A partire all'incirca dagli anni Settanta del secolo XI, questa modalità di gestione dell'incolto fu sostituita da una nuova prassi. I concessionari delle vigne *disertinae* infatti non furono più tenuti alla restituzione della metà della terra, dovendo piuttosto versare al monastero ogni anno e per sempre la quarta parte del vino prodotto[136].

Una strategia simile si riscontra a Roma nel mercato delle case. In un solo caso infatti è attestata una enfiteusi, mentre per il resto si hanno tutti livelli a 19 anni. Nel 1019 tre lotti confinanti di terra edificabile furono ceduti per un canone d'affitto pari a quello generalmente in uso per metà abitazione. D'altro canto, a conclusione del contratto, le monache avrebbero avuto nelle proprie disponibilità una *domus*, che prima non avevano e che a questo punto esse potevano locare a prezzo pieno[137].

Titolari di questi contratti furono in gran parte persone comuni, *viri* e *feminae honesti* e *honestae* e membri della media élite locale, come il *dominus* Bonio (a. 983) e la sua famiglia, il *dominus* Beraldo arciprete dell'oratorio di Santa Maria *mater* (a. 1027) e vari altri *viri magnifici*[138]. Pochi sono i portatori di titoli distintivi, come i fratelli Sifredo, Gunizzo e Giovanni *nobiles viri* (a. 991) e il *protoscrinarius* Stefano (a. 1030), i quali appartenevano evidentemente alla vecchia nobiltà romana. Fece invece probabilmente parte della cerchia della nuova aristocrazia, venuta alla ribalta tra la metà dell'XI e il XII secolo, il *nobilis vir* e *magnificus* Stefano di Berardo Curtabraca[139]. Nel 1064 Stefano ottenne in locazione per la sua intera vita la parte di un mulino sul Tevere *in locum Gattu-secuta*, che suo fratello Berardo *dominus* aveva in precedenza donato al monastero. Nello stesso atto egli dispose di lasciare a San Ciriaco, alla sua morte per la sua anima, quattro libbre di denari, ragion per cui è commemorato tra i defunti del necrologio alla data del 31 maggio[140]. Fecero poi sicuramente parte della nuova aristocrazia romana il nobile Ingelbaldo de Sicco *a sancto Eustathyo* e la moglie Bona *nobilissima femina*, i quali nel 1043 presero a livello per 29 anni la metà di un casale sul Tevere nella campagna a nord di Roma. Vari membri di questa famiglia risultano

[136] Tutti i documenti appartenenti a queste varie tipologie contrattuali sono elencati alla nota 28.
[137] I documenti concernenti affitti di case o lotti di terra edificabile a Roma sono SMVL, 29, 36, 41, 42, 43, 72, 74, 78, 82, 89, 90. Sulla gestione del patrimonio immobiliare a Roma tra XI e XII secolo, Hubert, *Espace urbain*, pp. 297-319.
[138] Per l'elenco dei concessionari del monastero si rimanda alla tabella 2.
[139] Tra X e XI secolo, questo soprannome è portato a Roma da un certo numero di uomini e donne. Si veda in proposito Vendittelli, *La famiglia Curtabraca*, pp. 177-272 e specialmente p. 185.
[140] In SMVL, 88 egli si firma *nobilis vir*. In SMVL, 92 è detto *vir magnificus*. Per il necrologio si veda *Necrologi e libri affini*, p. 36.

attivi ai vertici politici di Roma, a fianco delle più note famiglie dei Pierleoni, dei Bracciuti, dei Corsi, dei Frangipane e di quella di Giovanni Tignoso[141]. Fra tutte, solo quest'ultima ebbe un qualche tipo di legame con San Ciriaco. Il figlio omonimo di Giovanni Tignoso, infatti, è commemorato nel necrologio alla data dell'8 maggio[142].

5.2. *I conflitti per il patrimonio*

Naturalmente nella amministrazione di un così vasto complesso di beni le occasioni di controversie non mancarono. Alcune badesse si dimostrarono particolarmente solerti e tenaci nella difesa dei diritti del monastero. Agata, ad esempio, nel 980, per difendere contro un tale Sergio, nipote di Giorgio Calbo, un *palmatario*, cioè una vasca per la pigiatura dell'uva, si recò ad Ariccia addirittura di persona. L'anno successivo poi, contro i fratelli Farolfo, Marino e Piccio, ella non esitò ad andare a lamentarsi direttamente dal papa[143]. Anche Sergia si rivolse direttamente al pontefice quando, nel 996, intervenne a fianco della consorella Teodora, del monastero dipendente di Santa Maria e San Biagio, contro alcuni abitanti del castello di Nepi. A Nepi, ella mandò due suoi rappresentanti, Giorgio *scrinarius* e Roberto *cancellarius*, con una lettera in cui *per iussione domini apostolici* si intimava di restituire la terra contesa[144].

L'azione di salvaguardia dei beni monastici da parte delle badesse proseguì nel secolo XI. Nel 1034 Boniza (II) riuscì a farsi restituire dai fratelli *Remoricto* e Conte, del fu Giovanni *de Archipresbitero,* la famosa tenuta di *Campo Meruli,* nonostante questi sostenessero che essa spettasse loro per eredità paterna[145]. Tra il 1059 e il 1066, dal canto suo, Teodora effettuò tre recuperi: un vigneto in località Sant'Abbaciro fuori porta Portese, la parte di un mulino sito sull'isola Tiberina, un campo coltivato nella nota località di *Criptule*, sempre fuori porta Portese. Questi beni furono restituiti a Teodora da una certa Costanza e da due vedove di nome Stefania. I rispettivi mariti infatti li detenevano o li avevano detenuti, a quanto pare, illegalmente. Viene da pensare che la restituzione richiesta alle tre donne non fosse stata casuale e che Teodora avesse fatto scientemente pressione su di loro, anziché sui coniugi[146]. Adelasci infine fu coinvolta in due liti con dei confinanti: i fratelli Adelmario e Giovanni del fu Berardo di Adelmario, che rivendicavano per sé

[141] Sui cosiddetti Sant'Eustachio, Wickham, *Medieval Rome*, pp. 231-232 e Vendittelli, *Sant'Eustachio*, pp. 393-396.
[142] *Necrologi e libri affini*, p. 30.
[143] SMVL, 10 e 10A.
[144] SMVL, 24.
[145] Essi sostenevano, infatti, che il padre l'avesse ricevuta in enfiteusi dalla badessa Boniza (I) detta *Dulckyza*. Si veda SMVL, 63. Qui per l'esattezza *Campo Meruli* è chiamato *Sacco de Meruli*, ma si tratta della stessa località.
[146] SMVL, 87, 88, 94.

un arco e una torre antichi, posti dinnanzi all'entrata del monastero[147], e l'arciprete della chiesa di Santa Maria in Via Lata, che pretendeva di vantare dei diritti su due *cryptae*, site tra la detta chiesa e il monastero[148].

5.3. *Altre attività economiche*

Dalla consueta attività economica delle monache sopra descritta, che prevedeva l'affitto di terre e case e la riscossione di canoni in denaro o in natura, si discostano tre operazioni finanziarie le quali, per la loro rarità, meritano di essere brevemente ricordate. Nel 1080 la badessa Miccina prestò, dietro pegno di una casa e altri beni, 100 soldi di denari a un tale Barone de Guittone per il suo matrimonio; e sempre Miccina nel 1083 estinse un debito di 15 soldi di denari, da lei stessa contratto con una certa *domna* Fassa e con Pietro Adammi. Lo fece ottenendo da Cencio *bitulatore*, in cambio della metà di una casa, una terra e il denaro necessari a liquidare i creditori. Più spregiudicata fu la badessa Adelasci, la quale si era indebitata con Elferino *Cencii de Baruncii* addirittura per tre libbre di denari. Nel 1097 ella fu in grado di estinguere questo debito considerevole grazie all'aiuto di una delle sue monache, tale Sassa del fu Elpizo. A lei Adelasci diede a livello una *pedica* di terra seminativa ad Albano per il prezzo dell'intera somma da restituire, più 2 denari annui, come censo simbolico[149].

6. *La comunità monastica*

Quella di San Ciriaco costituisce una delle poche comunità monastiche femminili, per la quale è possibile stilare un elenco quasi completo delle donne che la popolarono, in un periodo relativamente lungo e non sempre ben documentato, o per la mancanza di fonti o per la mancanza di edizioni di fonti. Stabilire l'entità numerica di un monastero non risponde a una semplice curiosità erudita. Essa infatti ha a che fare direttamente con le risorse a disposizione dell'ente e dunque con il suo successo economico e la sua importanza politico-sociale. Le monache conosciute che vissero e morirono a San Ciriaco, dalla fondazione al 1099, furono 135 in tutto[150]. Poiché il periodo corrisponde a quasi 150 anni e copre un arco temporale di circa tre generazioni, è possibile stimare come il monastero abbia ospitato approssimativamente 45

[147] SMVL, 115 e 121.
[148] SMVL, 120.
[149] Sul prestito e sulla soluzione dei debiti si vedano SMVL, 106, 111, 122. Elferino *Cencii de Baruncii* compare anche come giudice in una controversia, cui la stessa Adelasci fu coinvolta nel 1094 (SMVL, 121), e come testimone in un altro atto sempre di Adelasci del 1099 (SMVL, 123).
[150] Ho calcolato questa cifra confrontando l'elenco delle monache registrate nel necrologio con le monache presenti nei documenti d'archivio. Tra le due fonti non esiste perfetta corrispondenza. Alcune monache dei documenti non sono apparentemente commemorate nel necrologio.

religiose. Ora, pur trattandosi di una cifra indicativa che non tiene conto di possibili oscillazioni demografiche, se confrontata, dove possibile, con quelle di altri istituti italiani – come il monastero regio di San Salvatore/Santa Giulia di Brescia per il IX secolo[151] e quello "ducale" di San Zaccaria di Venezia per il XII e XIII secolo[152] – essa pone San Ciriaco fra i più popolosi monasteri femminili della penisola.

Le monache di San Ciriaco sono tutte qualificate con l'appellativo di *ancilla Dei*, cui in una manciata di casi si affiancano altri epiteti e attributi: *Deo devota*, *monacha/monialis*, *profectissa, reclusa*, *massara*, *diacona*, *conversa*, *soror*, *religiosissima*[153]. Il titolo di *ancilla* – è noto – indicava una donna che aveva scelto di vivere una vita devota, con o senza voti solenni, e che poteva o no risiedere in monastero. Generalmente, e per lo meno a Roma, il termine si applicava a religiose non di clausura[154]. Come era costume anche altrove, molte di queste donne facevano il loro ingresso in chiostro in età adulta, solitamente dopo la morte del marito. A San Ciriaco questo è il caso delle converse Marta e Teodoranda[155] e delle *domnae* Elena e Marozia *de Antoni*, le quali ebbero entrambe dei figli[156], nonché di Crista, già moglie di Giovanni *miles* e madre di Romana, e divenuta *ancilla Dei* in vedovanza[157]. Solo la più volte ricordata Berta, della famiglia dei Meliosi, si monacò in età relativamente giovane. Sembra infatti che ella sia diventata *ancilla Dei* appena compiuta la maggiore età[158].

[151] Per San Salvatore/Santa Giulia di Brescia possediamo 5 liste di monache: lista dell'830 circa = 59 monache; lista dell'848-861 = 62/64; lista dell'850 circa = 49; lista dell'861 circa = 36; lista dell'830-854 = 54. Si veda Becher, *Das königliche Frauenkloster San Salvatore/Santa Giulia*. Per un confronto tra tutte le liste e l'identificazione delle monache, che ritornano in più liste, si consulti il database open source *MedItaNunC* all'indirizzo http://www.unive.it/pag/27251/.

[152] Per San Zaccaria possediamo 11 liste di monache: lista del 1195 = 44; lista del 1209 = 62/64; lista del 1210 = 49; lista del 1227 = 36; lista del 1258 = 31/31; lista del 1266 = 31; lista del 1273 = 44; lista del 1281 = 50/48; lista del 1284 = 47/39; lista del 1290 = 42; lista del 1293 = 38. Si veda Fees, *Le monache di San Zaccaria*, p. 23.

[153] Si tratta di *Benedicta veccla Deo devota* (26 maggio), *Boniza diacona* (2 settembre), *domna Concordia religiosissima abbatissa* (30 luglio), *Lucia soror* (11 gennaio), *Maroza diacona* (12 novembre), *Marozza profectissa* (14 dicembre), *Marta conversa* (24 ottobre), *domna Pisantia religiosissima ancilla Dei* (14 maggio), *Pretia soror* (10 gennaio), *Rusendas reclusa* (8 novembre), *Theoderanda conversa* (11 maggio) [Theo]*dora monacha S. Ciriaci* (2 giugno), *Ursa soror* (3 gennaio): *Necrologi e libri affini*, pp. 8, 10, 32, 34, 36, 50, 58, 74, 70, 80. Portano il titolo di diacona anche le badesse Agata (SMVL, 9) e Sergia (SMVL, 14 e 16). Sulle diaconesse si veda il classico Martimort, *Les diaconesses* e il più recente Schaefer, *Women in Pastoral Office*, pp. 218-224.

[154] Leclercq, Ancilla Dei, pp. 1973-1993. Sulla clausura si veda Brundage, Makowski, *Enclosure of nuns*, pp. 143-155.

[155] Esse sono commemorate nel necrologio rispettivamente il 24 ottobre e l'11 maggio (*Necrologi e libri affini*, pp. 32 e 70).

[156] Esse sono commemorate l'una il 6 dicembre, l'altra il 13 agosto. Marozia è ricordata anche il 28 febbraio in relazione al figlio Guido. Si veda sempre *Necrologi e libri affini*, pp. 18, 52 e 78 e più avanti nel testo.

[157] Su Crista si vedano SMVL, 3 e 15.

[158] Secondo la legge romana, la maggior età si raggiungeva a 25 anni. Su Berta, SMVL, 32, 33, 39, 47. In questo set documentario la donna è chiamata *nobilissima puella* nel 1012 e nel 1017,

Secondo Bernard Hamilton, a San Ciriaco avrebbe trascorso gli ultimi anni della sua vita anche la senatrice Teodora, madre delle presunte fondatrici, e lo avrebbe fatto costretta da Alberico, a causa di una congiura da lei ordita ai suoi danni assieme alla sorella Marozia, madre dello stesso principe. Se quella di rinchiudere in monastero gli oppositori politici era una prassi usuale, va precisato che l'unico accenno, per altro criptico, a tale congiura è contenuto in una fonte poco attendibile, la cronaca di Benedetto del Monte Soratte. In verità, poiché non possediamo alcuna informazione sul destino di questa donna, l'eventualità che ella abbia concluso la sua vita fra le mura di un monastero e che tale monastero sia stato proprio quello di San Ciriaco è una ipotesi tanto plausibile quanto indimostrabile[159].

6.1. *Provenienza sociale delle monache*

Lo stato sociale delle donne che formavano la comunità di San Ciriaco è in gran parte sconosciuto. I pochi patronimici e matronimici che ne indicano la provenienza, infatti, non sono molto significativi e non rimandano a famiglie particolarmente note e importanti della Roma del tempo, eccezion fatta forse per una certa Marozia *de Abbate*, il cui "cognome", formato da una carica ecclesiastica, potrebbe indicare una qualche rilevanza sociale, almeno a livello locale[160]. Similmente, un'origine benestante potrebbe ipotizzarsi anche per l'*ancilla Dei* Sassa del fu Elpizo, la quale – come si è detto – nel 1097 disponeva di una considerevole somma di denaro, ben tre libbre di denari *papiensi*.

Uguali considerazioni possono essere avanzate a partire dal titolo di *domna/domina,* di cui si fregiò un gruppo ristretto di monache, incluse in modo significativo tutte le badesse, tranne la prima leggendaria Prezia. Tale titolo era diffuso a Roma tra l'aristocrazia, ma anche presso altri gruppi sociali. In particolare, nel corso del secolo XI venne adottato estesamente dalle nuove famiglie in ascesa, che affiancarono e/o sostituirono quelle di antica tradizione, e che lo usarono per rivendicare la nuova posizione raggiunta. Pertanto, pur non implicando necessariamente l'appartenenza alla vecchia nobiltà romana, esso costituiva un appellativo distintivo. Se per le *domnae* Bonafilia, Pisantia, Richelda, Stefania, Teodora e Ursa possiamo solo limitarci a con-

essendo ancora probabilmente molto giovane, e *nobilissima femina* nel 1024. In quest'anno Berta risulta nubile e ancora laica. Solo dopo il 1024, ella porta infine il titolo di *ancilla Dei*.

[159] Hamilton, *The House of Theophylact*, p. 205 e *Il Chronicon di Benedetto,* pp. 171-172. Nel passo l'identificazione delle senatrici, che avrebbero ordito la congiura contro Alberico, è tutt'altro che chiara.

[160] L'*ancilla Dei* Marozia *de Abbate* è commemorata nel necrologio alla data del 18 febbraio (*Necrologi e libri affini*, p. 16). Sull'onomastica e l'antroponimia, in uso a Roma, si veda di Carpegna Falconieri, *Le trasformazioni onomastiche*.

statarne l'uso, per Berta, Berta *Maior*, Elena e Marozia *de Antoni* invece è possibile aggiungere qualcosa in più[161].

Con la prima Berta e con Marozia ci troviamo ai livelli più alti della scala sociale. Come già detto, l'una apparteneva alla vecchia famiglia aristocratica dei Meliosi, l'altra era la madre di quell'*illustrissimus* Guido, che nel 1012 aveva effettuato una donazione pia al monastero. Dal canto suo, Elena era la madre di un certo vescovo Crescenzio e, sebbene non sia possibile dire chi sia stato e in quale sede sia stato vescovo tale Crescenzio, la carica da lui ricoperta ci fa presumere che, come le sue compagne, anche Elena dovesse venire da una buona famiglia. Delle origini di Berta *Maior* infine non sappiamo nulla. Sappiamo però che, tra il X e l'XI secolo, una *domna* Berta *ancilla Dei* commissionò e donò a San Ciriaco un oggetto davvero straordinario, un libro liturgico con copertina d'argento, noto appunto come Evangeliario di Berta. Indipendentemente dalla identità di questa donna – sulla quale sono state avanzate svariate ipotesi – è un dato che una monaca di nome Berta abbia fatto confezionare, ad uso e prestigio della propria comunità, un manufatto che, per tipologia e preziosità, rimanda di per sé a un contesto culturale e socio-economico di primissimo piano[162].

6.2. *Provenienza sociale delle badesse*

Più frammentarie ancora di quelle riguardanti le monache, sono le notizie concernenti le badesse che ressero il monastero. Per il periodo qui considerato, quelle note sono undici[163]: Prezia (*ante* 972)[164]; Agata (aa. 972-985)[165];

[161] Per Bonafilia (27 giugno), Pisantia (14 maggio), Richelda (17 luglio), Stefania (12 gennaio), Theodora (14 febbraio) e Ursa (22 aprile) si veda *Necrologi e libri affini*, pp. 8, 16, 28, 32, 42, 46. Per Berta, da identificare con Berta dei Meliosi, si vedano note 88 e 158 e testo corrispondente. Per Berta *Maior*, commemorata il 17 gennaio (*Necrologi e libri affini*, p. 10), si rimanda alla nota seguente. Per Elena e Marozia *de Antoni* si veda sopra nota 156.

[162] Sull'Evangeliario di Berta, si veda Marchiori, Rogatrix atque donatrix. Secondo la studiosa, esso andrebbe datato agli anni Sessanta del X secolo. La committente inoltre andrebbe identificata con una delle due sorelle del principe Alberico, di nome Berta. L'ipotesi più tradizionale fa risalire l'Evangeliario al secolo XI e identifica la committente con la monaca Berta, che sottoscrive un atto del 1012 in una elegante carolina libraria. Federici, *L'antico evangeliario*, pp. 121-139. Sulle sottoscrizioni autografe delle monache e badesse romane, comprese quelle di San Ciriaco, Giovè, *Donne che non lasciano traccia*, pp. 201-205.

[163] Un catalogo delle badesse di San Ciriaco era già stato compilato da Cavazzi, *La diaconia di S. Maria*, p. 265, senza includere né Prezia, né Concordia.

[164] È citata nel secondo nucleo della leggenda di fondazione del monastero ed è commemorata nel necrologio alla data del 25 gennaio (*Necrologi e libri affini*, p. 12). Non esistono documenti d'archivio che la riguardano.

[165] È citata nel secondo nucleo della leggenda di fondazione del monastero ed è commemorata nel necrologio alla data del 31 maggio (*Necrologi e libri affini*, p. 32). I documenti che la riguardano sono: SMVL, 6, probabilmente 6B, 7, 8, 9, 10, probabilmente 10A, 11, 12.

Sergia (aa. 987-1001)[166]; Boniza (I) detta *Dulckyza* (aa. 1008-1012)[167]; Ermingarda (aa. 1014-1043)[168]; Boniza (II) (aa. 1029-1045)[169]; Concordia († *post* 1043)[170]; Teodora (I) (aa. 1051-1067)[171]; Teodora (II) detta Blanca (aa. 1070-1076)[172]; Miccina (a.1083)[173]; Adelasci (aa. 1086-1099)[174].

La prima badessa di San Ciriaco costituisce una figura leggendaria, così come leggendari – per quanto suggestivi – sono i suoi legami con la stirpe degli imperatori sassoni. Conosciamo Prezia solo attraverso il racconto agiografico della fondazione del monastero. Per l'esattezza, ella è la protagonista del secondo nucleo narrativo in cui si articola la leggenda, quello relativo cioè alla traslazione di un dente di san Nicola. Secondo il racconto, all'epoca di papa Giovanni XV (985-996), con cui Prezia era in lite, e dietro sua istigazione, l'imperatore Ottone III si sarebbe impossessato del braccio e della scapola di san Ciriaco. Egli avrebbe quindi spedito i sacri resti a Bamberga ed eretto in quella città un monastero intitolato al santo. Se non che, accortosi del torto commesso, proprio Ottone si sarebbe prodigato affinché le monache ottenessero, come riparazione, dall'imperatore d'Oriente una reliquia di san Nicola. In particolare, precisa il racconto, Ottone si sarebbe ravveduto dopo essersi reso conto che Prezia, di nobili origini, era addirittura sua parente[175].

Con le due badesse successive, quando comincia a comparire la documentazione d'archivio, ci muoviamo in un campo meno fantasioso, anche se ugualmente molto vago. Dei natali di Agata e Sergia non sappiamo nulla, ma alcuni indizi ci inducono a credere che fossero donne di una certa importan-

[166] Commemorata nel necrologio il 9 novembre (*Necrologi e libri affini*, p. 74), è attestata nei documenti SMVL, 14, 16, 17, 19, 20, 21, probabilmente 22, 24A, 25. Prima di diventare badessa fu *preposita* e *secunda* nel 985 (SMVL, 12 e 13). Una monaca Sergia, che dovrebbe potersi identificare con la nostra badessa, sottoscrive tre documenti nel 978 (SMVL, 7, 8 e 9).

[167] Commemorata nel necrologio l'8 giugno (*Necrologi e libri affini*, p. 38), è attestata nei documenti SMVL, 29 e 31.

[168] Commemorata il primo febbraio (*Necrologi e libri affini*, p. 12), è attestata in SMVL, 36, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 50, 51, 52, 54, 56, probabilmente 56A, 58, 60, probabilmente 61A e 63A, 63B, 64, 65, 68, 69, 73, 74, 75. Dal 1029, resse il monastero assieme alla badessa Boniza, sua nipote.

[169] Commemorata nel necrologio il 12 giugno (*Necrologi e libri affini*, p. 38), è attestata in SMVL, 54, 56, probabilmente 56A, 58, 60, probabilmente 61A, 63, probabilmente 63A, 63B, 64, 65, 66, 69, 72, 73, 75, 77, 78, 79, 80. Dal 1029 fino al 1043 affiancò nel governo del monastero la zia Ermingarda.

[170] È ricordata solo nel necrologio, alla data del 30 luglio (*Necrologi e libri affini*, p. 50). Non possediamo alcun documento d'archivio che la riguardi.

[171] Commemorata nel necrologio o il 17 marzo o il 10 agosto (*Necrologi e libri affini*, pp. 20 e 52), compare nei documenti SMVL, 81, 82, 83, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, probabilmente 94, 95.

[172] Commemorata nel necrologio o il 17 marzo o il 10 agosto (si veda nota precedente), i documenti che la menzionano sono: SMVL, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 103. Questa badessa porta contemporaneamente anche la carica di *rectrix* (SMVL, 96 e 98).

[173] Commemorata nel necrologio il 17 giugno (*Necrologi e libri affini*, p. 40), compare in SMVL, 111 e 112. Prima di diventare badessa nel 1083 è attestata come *rectrix* e *dispensatrix* (SMVL, 105, 106, 107, 108, 109).

[174] Commemorata nel necrologio il primo agosto (*Necrologi e libri affini*, p. 50), i documenti che la riguardano sono SMVL, 115, 118, 119, 120, 121, 122, 123.

[175] Martinelli, *Primo trofeo*, p. 125; Cavazzi, *La diaconia di S. Maria*, pp. 391-394.

za. In due controversie in cui furono coinvolte, infatti, le vediamo appellarsi direttamente al pontefice per ottenere giustizia[176]. Tale capacità d'azione, anche presso le sfere più alte del potere, in effetti potrebbe essere messa in relazione a origini non comuni. Per quanto concerne Sergia però, esse non vanno in alcun modo ricondotte alla famiglia dei Crescenzi. Secondo una vecchia suggestione, questa badessa non sarebbe stata altri che la moglie di Crescenzio *de Theodora*, entrata in monastero intorno al 984 in seguito alla morte del marito avvenuta in quell'anno. In effetti, Sergia divenne badessa a San Ciriaco tra il 985 e il 987, ma a parte tale coincidenza è impossibile avvallare l'identificazione. La moglie di Crescenzio infatti risulta deceduta già nel 988[177]. Dal canto suo, la omonima badessa rimarrà in carica per lo meno fino al 1001[178]. A ogni modo, Sergia fu nominata *per apostolica preceptione*, vale a dire investita ufficialmente della carica dal papa in persona. La sua famiglia d'origine dunque – quale essa sia stata – godé probabilmente di un qualche rilievo.

Come Sergia, anche altre tre badesse ebbero il privilegio della nomina apostolica. Anche per loro si potrebbe dunque ipotizzare una provenienza sociale alta. Si tratta di Ermingarda e Boniza (II) – che ressero congiuntamente il monastero per un periodo lunghissimo e che furono rispettivamente zia e nipote[179] – e di Teodora (II). Più di questo però non si può dire. Né si può dire alcunché sulle restanti badesse del secolo XI.

7. *Conclusione: un caso di successo al femminile*

La fondazione e la dotazione di chiese e monasteri, come mezzo di affermazione e consolidamento del prestigio e del potere in città e nelle campagne, costituì in tutto l'Occidente latino altomedievale un aspetto chiave – già da tempo riconosciuto e studiato come tale – tipico dello stile di vita e della ideologia delle aristocrazie. Queste avevano preso a modello l'attività evergetica dei sovrani e delle sovrane e, a loro volta, furono imitate dalle medie e piccole élite locali. Si trattò di un fenomeno pervasivo, tanto pervasivo che, sebbene con un certo scarto cronologico, esso si diffuse anche in aree e centri del territorio italiano, estranei per eredità politica alla tradizione longobarda e poi carolingia, dove il fenomeno era nato e proliferato.

In questo senso Roma – ma si può dire la stessa cosa per Venezia[180] – costituisce un esempio emblematico. In effetti il monachesimo romano delle origini, che ebbe caratteri suoi propri, legati all'ascetismo e al progressivo

[176] Si veda il paragrafo 5.2.
[177] È ricordata come defunta in una donazione dei figli Giovanni e Crescenzio all'abate di Sant'Andrea in Silice (presso Velletri). *Regesta Honorii papae III*, pp. cxx-cxxi.
[178] SMVL, 25. Non solo, ella va identificata con la monaca che porta il titolo di *preposita* e *secunda* e che affianca la badessa Agata nella guida del monastero a partire dal 978.
[179] Il documento in cui si menziona tale vincolo di parentele è SMVL, 73.
[180] Rapetti, *Il doge e i suoi monaci*.

venir meno del ruolo del *pater familias* in seno alla famiglia tardoantica[181], lasciò poco o nulla in eredità al monachesimo diffusosi in città in una fase successiva, fase in cui emergono i molti punti di contatto tra Roma e il resto della penisola.

Se si può pensare che lo scarto cronologico sia solo apparente, dipendendo dall'andamento della conservazione delle carte d'archivio, sopravvissute solo a partire dal X secolo, non va esclusa l'eventualità che tale andamento rifletta – come credo – un reale mutamento. Sarebbe stato cioè all'incirca da questo momento, e non prima, che la nobiltà romana prese a interessarsi a chiese e monasteri o per lo meno a farlo in maniera davvero consistente e diffusa. Edifici di culto, naturalmente, esistevano a Roma già prima del secolo X, ma allora il loro maggiore e quasi unico sovvenzionatore era stato il papa[182]. D'altro canto, sino a quella data, il campo d'azione delle élite fu anzitutto l'apparato burocratico e di governo della città, con al suo vertice lo stesso pontefice. Ottenevano prestigio e potere coloro che, all'interno di questo apparato, rivestivano cariche amministrative, militari ed ecclesiastiche. La competizione per il controllo di tali cariche, compresa quella papale, fu notoriamente altissima.

Il sistema cambiò alle soglie del X secolo e cambiò non solo e non tanto perché i titolari degli uffici pubblici – come i giudici palatini, i *vestararii* e i prefetti – divennero progressivamente meno importanti, ma perché per la prima volta si spezzò lo stretto legame che univa il potere, derivante da tali uffici, al prestigio sociale in generale. In altre parole – come ha bene messo in evidenza Chris Wickham – accadde che la nomina a certe cariche pubbliche cessò di costituire il solo modo per raggiungere e mantenere una posizione sociale di primo piano, così come essa cessò di essere l'unica via per dimostrare alla comunità la propria rilevanza e ottenerne al contempo consenso e riconoscimento. Viceversa, una famiglia che perdeva formalmente il potere politico, in quanto da una generazione all'altra i suoi membri smettevano di rivestire un posto ufficiale nel governo di Roma, non perdeva automaticamente anche il suo prestigio.

È in tale contesto che l'evergetismo aristocratico nei confronti degli edifici di culto trovò terreno fertile e attecchì come *modus operandi* anche fra le aristocrazie di Roma. Alberico fu il primo a inaugurare questo nuovo interesse verso gli istituti religiosi, seguito a ruota da molti altri nobili romani. L'elenco degli enti patrocinati tra X e XI secolo è ben noto. Fra le famiglie allora ai vertici, si assisté a una vera e propria corsa alle donazioni pie. Tutti dovevano fondare o rifondare o donare qualcosa a un monastero. Il valore dimostrativo di questa attività e il generale coinvolgimento ebbero come risultato un intreccio davvero sorprendente di relazioni tra famiglie ed enti beneficiati, i quali finirono per diventare insieme poli di aggregazione e competizione fra

[181] Consolino, *Tradizionalismo e trasgressione*; Cooper, *Poverty, obligation, and inheritance*; Cooper, *Melania* paterfamilias.
[182] Una simile ipotesi evolutiva del rapporto aristocrazia-monasteri è avanzata anche in Capo, *Monaci e monasteri*.

le élites. Il caso più eclatante in questo senso – già richiamato nel testo – è quello del monastero maschile dei Santi Bonifacio e Alessio sull'Aventino, che ricevette il sostegno di quasi tutte le famiglie preminenti del tempo. Ma anche altri enti sempre maschili, come quello di San Gregorio *ad Clivum Scauri* e dei Santi Cosma e Damiano in Mica Aurea, per restare in ambito urbano, furono favoriti da più parti.

In questo contesto, se non fosse proprio per San Ciriaco, i monasteri femminili sembrano rivestire un ruolo marginale. Essi non furono numerosi e quelli noti per il X e XI secolo non furono nemmeno particolarmente grandi e floridi. Inoltre, a parte San Salvatore *ad Duos Amantes*, che divenne una dipendenza di San Ciriaco, essi furono tutti di antica fondazione. San Ciriaco dunque risulta per molti versi un caso singolare e, in quanto tale, il monastero femminile romano per eccellenza.

Nelle sue origini è possibile ravvisare uno degli elementi distintivi, e riscontrabile sin dall'VIII secolo, della gran parte delle fondazioni monastiche femminili italiane e non solo. Il fatto cioè che esse nascevano come veri e propri monasteri familiari, istituiti sotto l'egida degli uomini del gruppo parentale e in accordo con le strategie patrimoniali e simboliche da loro messe in atto. La vicinanza di San Ciriaco alla residenza di Alberico, la presunta donazione effettuata collettivamente dalle sue tre cugine e la cessione, da parte di Sergio, fratello di Alberico, del monastero di Santa Maria e San Biagio di Nepi, sono tutti elementi che permettono di accostare San Ciriaco al modello del monachesimo femminile longobardo e carolingio.

Nel tempo e progressivamente, però, questa dimensione familiare si arricchì di nuovi significati. Pur rimanendo con ogni probabilità un punto di riferimento per i discendenti della famiglia di Alberico, ovvero per i Tuscolani, in modo simile ai contemporanei istituti religiosi maschili di Roma, San Ciriaco allargò il suo raggio d'influenza, diventando un polo di aggregazione ampio, cui l'intera comunità cittadina o quasi guardava. Anche se i legami tra le famiglie aristocratiche romane e il monastero non sono sempre esplicitati nelle fonti, vari indizi suggeriscono come quest'ultimo fosse inserito in una rete clientelare di alto livello. Fra i gruppi parentali più noti, che intrattennero rapporti con l'ente, si annoverano i cosiddetti Meliosi e i Crescenzi e la famiglia del futuro Guido di Ardemanno. Da loro e da altre famiglie ancora provenivano certamente alcune fra le *ancillae Dei* più illustri della numerosa comunità monastica.

Se almeno inizialmente il successo di San Ciriaco dipese direttamente dal potere evocativo esercitato dalle sue origini prestigiose, legate alla famiglia di Alberico, in una prospettiva a lungo termine è necessario cercare altrove le ragioni della sua fortuna. La prosperità di lungo periodo di cui esso godette, infatti, costituisce una differenza, di non poco conto, sia rispetto ai molti e celebri monasteri maschili che decaddero, come quello dei Santi Bonifacio e Alessio, sia rispetto a quei pochi e modesti monasteri femminili che, pur non decadendo, continuarono a rimanere modesti, come quello di Santa Maria in Campo Marzio. Eppure proprio quest'ultimo, negli anni Settanta del X se-

colo, ebbe come badessa la nobile Costanza della importante famiglia dei *de Imiza*[183]. Non è improbabile allora che a fare la differenza fu, fra altri fattori, l'abilità amministrativa delle badesse, che ressero il monastero e gestirono nel tempo il suo vastissimo patrimonio. Del resto, anche dopo la metà circa del secolo XI, quando il cambio ai vertici dell'assetto sociale di Roma fece uscire San Ciriaco dal raggio d'azione della nuova aristocrazia, esso non subì contraccolpi di sorta, continuando ad appoggiarsi a una rete clientelare, fatta di piccoli e medi tenutari, forse meno prestigiosa, ma certamente più solida.

Nel 952 l'*ancilla Dei* Maria, detta Marozia, del monastero di Santa Maria *in Tempulo* decise di effettuare una donazione pia, cedendo l'oratorio di San Teodoro, con tutte le pertinenze, da lei posseduto presso Porta Maggiore. E però, anziché lasciare l'oratorio alla sua comunità di monache, Marozia stabilì di darlo al monastero maschile di Subiaco. Poiché la scelta poteva apparire singolare – e forse a causa del fatto che le fu contestata dalle consorelle – ella fece scrivere dal notaio per i posteri la seguente sentenza: «quia melius michi videtur de monachis quam fortasset de monache»[184]. Non sapremo mai il motivo della riserva nutrita da Marozia nei confronti dei monasteri femminili. Ma, considerato il numero esiguo di quelli allora esistenti a Roma, e lo stato precario in cui versavano, si potrebbe congetturare che la sua diffidenza non fosse poi così mal riposta. Nel 952, il monastero di San Ciriaco non era ancora stato fondato, oppure lo era stato da poco. Solo di lì a qualche decennio esso sarebbe cresciuto per fama, prestigio e ricchezza, diventando una delle istituzioni religiose più importanti della città. Viene allora da chiedersi se, a fronte di tali sviluppi, Marozia avrebbe potuto cambiare idea. Forse sì.

[183] Costanza è attestata in *Il Regesto Sublacense*, p. 168. Su i *de Imiza* si veda il classico Görich, *Die De Imiza,* pp. 1-41.
[184] Su l'*ancilla Dei* Marozia si veda *Il Regesto Sublacense*, p. 169 e p. 171.

Tabella 1. Lista cronologica dei monasteri femminili attestati in varie fonti a Roma dal secolo V all'XI.

intitolazione	*secoli*						
	V	*VI*	*VII*	*VIII*	*IX*	*X*	*XI*
Ad Lunam	*LP*						
Santo Stefano (S. Paolo)	epitaffio	epitaffio	epistola del papa	m	lista 806	m	
Ad Gallinas Albas	?	epistola del papa					
Euprepia		epistola del papa					
Sante Agata e Cecilia *ad Colles Iacentes*	?	epitaffio	?	?	*LP*m		
Santa Agnese fuori le mura	?	epitaffio	?	?	lista 806	m	
Santo Stefano Maggiore		*Dialogi*	?	m	m	m	
Iuxta Thermas Agrippianas		epistola del papa	f ?				
San Cassiano (a San Lorenzo fuori le mura)	f ?			vita del santo	lista 806 / *LP*	m	
Santa Agata *de Suburba*				*LP*	lista 806		
Santa Eugenia				*LP*	lista 806		
Santi Sergio e Bacco *de Forma*				f ?	lista 806 / *LP*	?	?
Santa Maria *Ambrosii* (o *de Maxima*)	f ?				lista 806	m ?	f?
Sant'Eufemia al Vico Patricio					lista 806		
Santa Agata *in Caput Africae*					lista 806		
Gerusalemme (a San Pietro)					lista 806		
Santa Maria *de Iulia*					lista 806	f ?	f ?
Sant'Andrea *de Biberatica*					lista 806	f ?	f ?
Santa Maria *in Tempulo*			f ?	?	lista 806	carte	carte
Santa Maria in Campo Marzio				f ?	lista 806	carte	carte
de Corsas (o *Corsarum*)		m ?		m ?	lista 806 / *LP*	?	?
Santa Bibiana (o Viviana)		m ?	m ?	m ?	lista 806	carte	carte
San Ciriaco *in Via Lata*						carte	carte
? Santa Maria e San Nicola *ad Aqua Salvia*						carte	carte
San Salvatore *ad Duos Amantes*						carte	carte

Legenda: grigio scuro = monasteri sicuramente o quasi sicuramente femminili; grigio chiaro = monasteri o femminili o maschili; m = maschile; f = femminile; ? = attestazione incerta; LP = *Liber Pontificalis*.

Tabella 2. Titolari di contratti d'affitto di terre e abitazioni del monastero di San Ciriaco.

n.	*anno*	*tipo contratto*	*titolari del contratto*
6B	974	livello non specificato	Benedetto *prior scholae militiae Portuensis* e Giovanni suo nipote
9	978	enfiteusi a tre generazioni	Giovanni Peroncio e Sergia hf moglie
11	983	livello *sub condicione dividendi*	d. Bonio vh e Giovanni suo figlio e Pretia hf moglie
12	985	livello *sub condicione dividendi*	Urso vh Savinese e Maria hf
13	985	livello *sub condicione dividendi*	Urso vm de Alia e Preziosa hf moglie
19	990	livello a 29 anni	Bruno *miles* e Rosa moglie
20	991	enfiteusi a tre generazioni	Giovanni de Ermingarda prete abitante ad Aricca
21	991	enfiteusi a tre generazioni	Sifredo e Gunizzo e Giovanni *nobiles viri*
25	1001	livello a 19 anni	Amato prete della chiesa di San Pietro Apostolo e Prezia hf
29	1008	livello a 19 anni	Giovanni prete di Santa Maria in Via Lata
36	1014	livello a 19 anni	Crescenzio prete e *vergario portae beati Petri*
40	1018	livello a 19 anni	Erizzone vm *a monasterio Sancti Silvestri*
41	1019	livello a 19 anni	Pietro vh Salone e Pietro vh *pristinaro* suo genero
42	1019	livello a 19 anni	Dodo vh del fu Preiterico
43	1019	livello a 19 anni	Pietro vh marito della fu Geruslonia e Benedetto fratello e i figli di Giovanni de Formosa
44	1020	livello a 19 anni	Benedetto *pontonario* e Sergia moglie
45	1021	livello *sub condicione dividendi*	Giovanni Pazzo e Manno vh soci
50	1025	livello a 19 anni	Giovanni Tabellio
51	1026	livello a 19 anni	Giorgia hp figlia di Berniggerio vh e Costanza e Stefania hp sorella
52	1027	livello *sub condicione dividendi*	d. Beraldo arciprete dell'oratorio di Santa Maria
56	1030	livello a 29 anni	Beno e Giovanni fratelli *mansionarii scholae basilicae Sancti Petri*
56A	1029-1030	livello non specificato	Pietro prete abitante ad Ariccia
58	1030	livello a 29 anni	Stefano *protoscrinarius sanctae sedis apostolicae*
60	1031	livello a 19 anni	Benedetto prete
63B	1035	livello a 19 anni	Rosa hf
64	1036	livello a 19 anni	Romano e Baldino vm fratelli (Beno Capatosta)
65	1036	livello a 19 anni	Leo vh de Franco pescatore (Giovanni prete de Tederada)
66	1037	livello a 19 anni	Pietro vm de Leone Longo (Beno de Bitalio)
68	1039	livello a 19 anni	Pietro prete di Gimo vm

69	1039	enfiteusi a tre generazioni	Rainaldo vm
72	1042	livello a 19 anni	Crescenzio arciprete di San Martino con Benedetto *secundo* e Benedetto *tertio*
73	1042	livello a 19 anni	Pietro e Costanzo preti e Giovanni figlio di Gizzo de la Conca
74	1042	livello a 19 anni	Giovanni vh ortolano
75	1043	livello a 29 anni	Ingibaldo *nobilis vir* de Sicco *a sancto Eustahyo* e Bona *nobilissima femina* moglie
78	1045	livello a 19 anni	Andrea vh ortolano
81	1051	livello a 19 anni	Benedetto prete di Santa Maria in Senodochio
82	1052	livello a 19 anni	Beno Mazalonga
89	1063	livello a 19 anni	Pietro arciprete della chiesa di San Martino
90	1063	livello a 19 anni	Candida e i coniugi Bona e Girado
92	1064	livello per la vita	Stefano vm de Berardo Curtabraca
93	1065	enfiteusi a tre generazioni	Cencio *rotario ab equo marmoreo*
97	1071	livello a 19 anni	Fazio del fu Giovanni de Romano e Pietro de Nitto Zannuto
98	1072	livello a 19 anni	Pietro del fu Pietro de Acolitho e Pietro di Stefano di Leone Mazzocli
99	1073	livello *sub condicione quartae reddendae*	Sutrino de Pepo *commoraturo* del castello di Santa Giulia
100	1073	livello *sub condicione quartae reddendae*	Pietro vh Pazu di Beno de Ursu residente a Casamala
101	1073	livello *sub condicione quartae reddendae*	Berizo de Petro de Urso *commoraturo* del castello di Santa Giulia
103	1076	livello per la vita	Azzo prete di Genzo Lombardo
108	1080	livello *sub condicione quartae reddendae*	Giovanni Bono pescatore
109	1082	livello a 19 anni	Ruscio de Beno de Setti
118	1088	livello *sub condicione quartae reddendae*	Benedetto Pazzo
119	1088	livello *sub condicione quartae reddendae*	?
122	1097	livello per la vita	Sassa *ancilla Dei* del fu Elpizo
123	1099	livello per la vita	Martino *iumentario*

Legenda: hf = *honesta femina*; d. = *domno*/*dominus*; vh = *vir honestus*; vm = *vir magnificus*; hp = *honesta puella*. Tra parentesi tonde sono indicati i nomi dei concessionari precedenti.

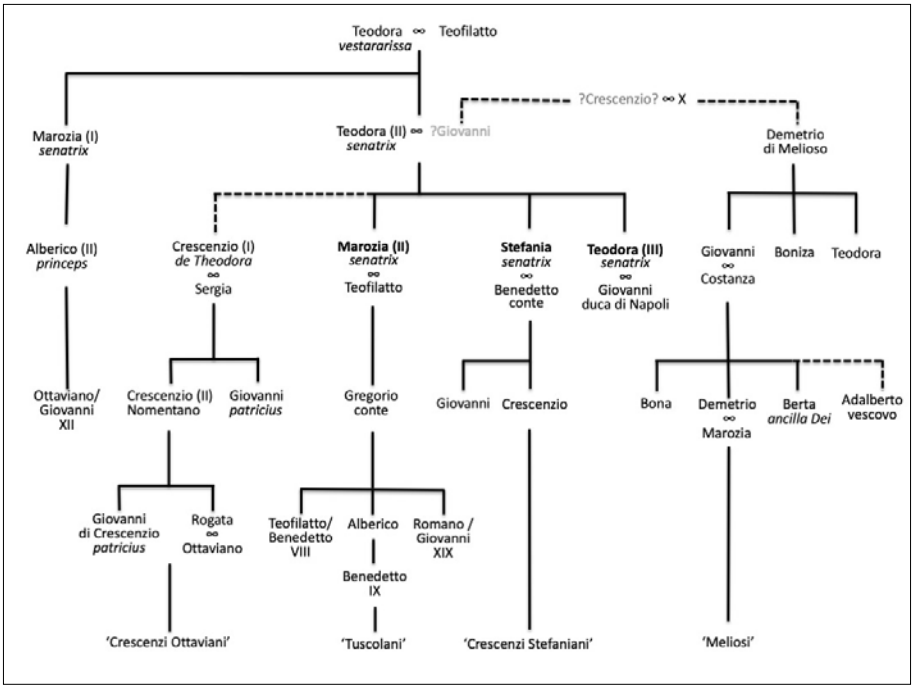

Fig. 1. Albero genealogico dei Teofilatti e delle famiglie della cosiddetta «old aristocracy».

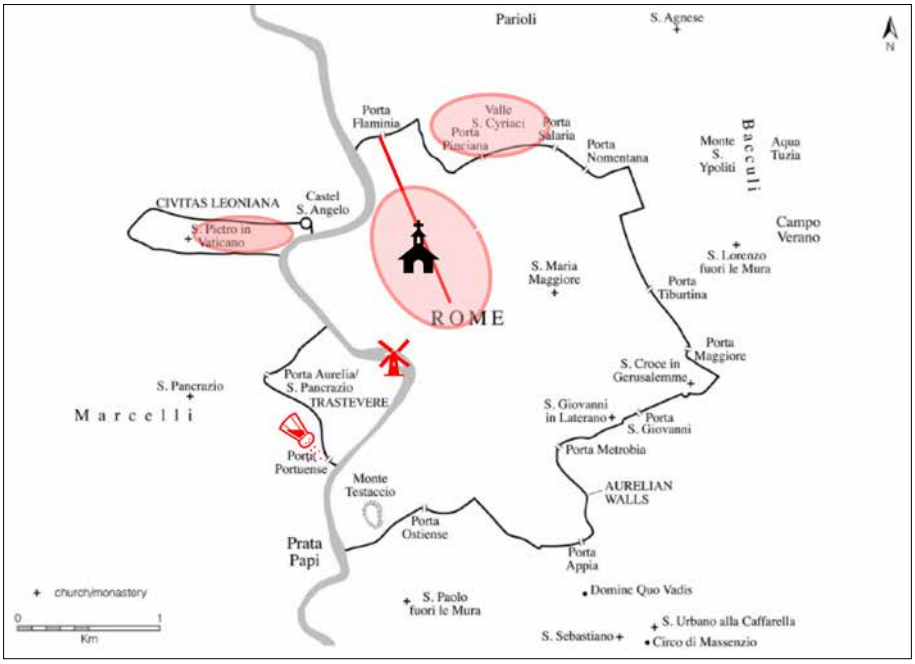

Fig. 2. Proprietà di San Ciriaco a Roma (immagine tratta e adattata da Wickham, *Medieval Rome*, p. XXXIII).

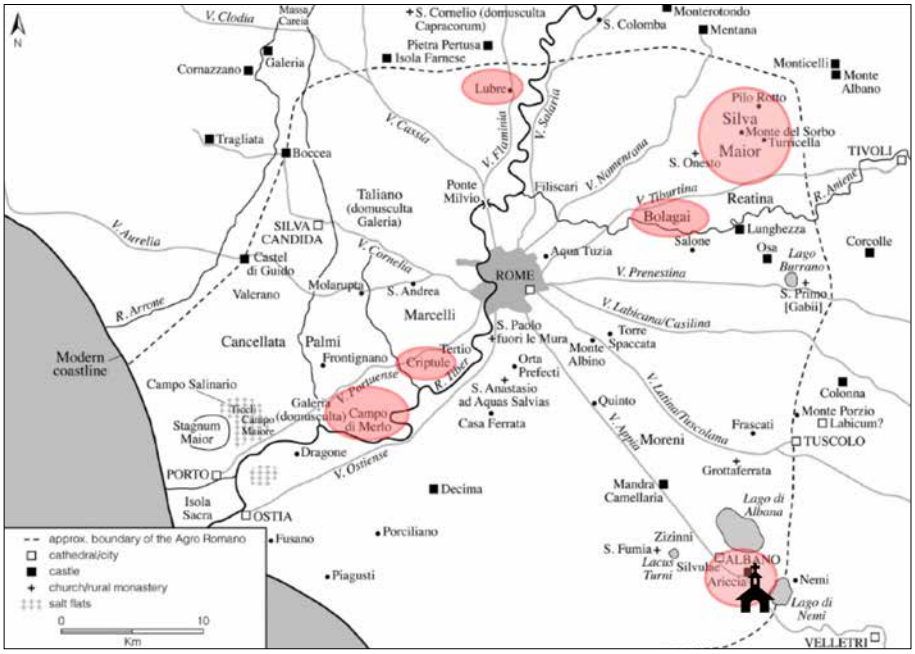

Fig. 3. Proprietà di San Ciriaco nell'Agro romano (immagine tratta e adattata da Wickham, *Medieval Rome*, p. XXXII).

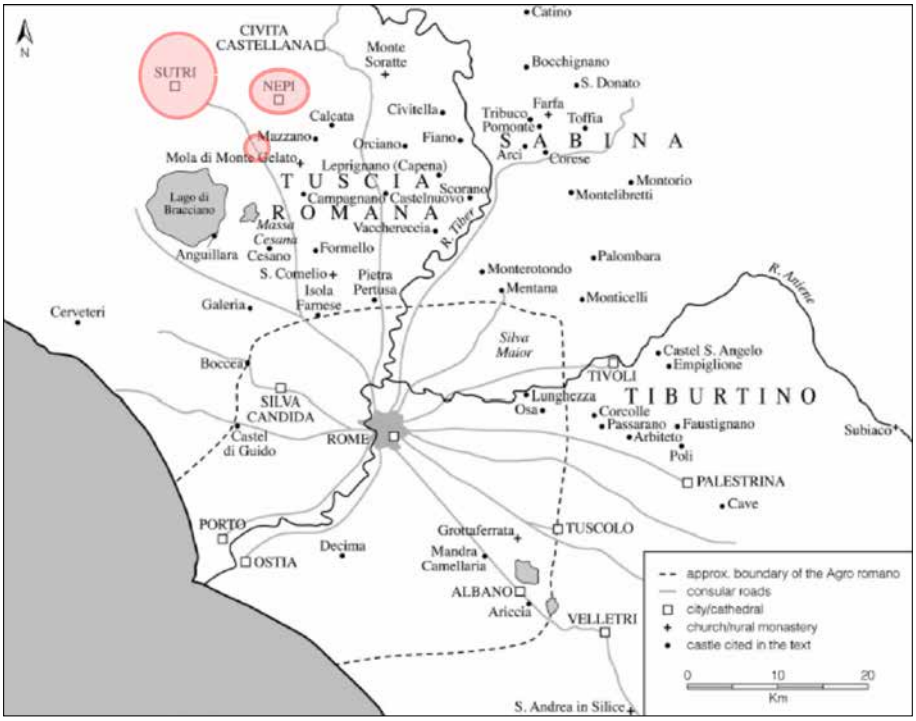

Fig. 4. Proprietà di San Ciriaco nella Tuscia romana (immagine tratta e adattata da Wickham, *Medieval Rome*, p. XXXI).

Opere citate

Acta Sanctorum Augusti, 2, a cura di J.B Du Sollier, J. Pien, G. Cuypers e P. Van den Bossche, Bruxelles 1970 (ed. anast. Antwerp 1735).
Agire da donna. Modelli e pratiche di rappresentazione (secoli VI-X). Atti del Convegno, Padova, 18-19 febbraio 2005, a cura di C. La Rocca, Turnhout 2007.
G. Antonelli, *L'opera di Oddone di Cluny in Italia*, in «Benedictina», 4 (1950), pp. 19-40.
G. Arnaldi, *Liutprando e l'idea di Roma nel Medio Evo*, in «Archivio della Società romana di storia patria», 79 (1956), pp. 23-34.
G. Arnaldi, *Alberico di Roma*, in *Dizionario biografico degli italiani*, 1, Roma 1960, pp. 647-656.
G. Barone, *Gorze e Cluny a Roma*, in *Retour aux sources : textes, études et documents d'histoire médiévale offerts à Michel Parisse*, a cura di S. Gouguenheim, Paris 2004, pp. 583-590.
I. Baumgärtner, *S. Maria in Via Lata. L'importanza di un fondo archivistico per la storia della città di Roma (1100-1258)*, in «Archivio della Società romana di storia patria», 113 (1990), pp. 115-150.
H. Becher, *Das königliche Frauenkloster San Salvatore/Santa Giulia in Brescia im Spiegel seiner Memorialüberlieferung*, in «Frühmittelalterliche Studien», 17 (1983), pp. 297-392.
V. Beolchini, *Tusculum*, 2, *Tuscolo, una roccaforte dinastica a controllo della Valle Latina. Fonti storiche e dati archeologici*, Roma 2006.
M. Bettelli Bergamaschi, *Monachesimo femminile e potere politico nell'alto medioevo: il caso di San Salvatore di Brescia*, in *Il monachesimo femminile in Italia dall'alto medioevo al secolo XVII a confronto con l'oggi*, Atti del VI Convegno del Centro di Studi Farfensi, Santa Vittoria in Matenano, 21-24 settembre 1995, a cura di G. Zarri, San Pietro in Cariano 1997, pp. 41-74.
W. Brown, *When documents are destroyed or lost: lay people and archives in the early Middle Ages*, in «Early Medieval Europe», 11 (2002), 4, pp. 337-366.
J.A. Brundage, E.M. Makowski, *Enclosure of nuns: the decretal Periculoso and its commentators*, in «Journal of Medieval History», 20 (1994), pp. 143-155.
G. Bührer-Thierry, *Fratelli e sorelle. Solidarietà familiari e spartizione del patrimonio nell'alto medioevo*, in «Genesis», 9 (2010), 1, *Donne in famiglia nell'alto medioevo*, a cura di C. La Rocca, Roma 2010, pp. 55-66.
L. Capo, *Monaci e monasteri nella storia di Roma attraverso le fonti della chiesa romana (secoli VI-X)*, in «Reti Medievali Rivista», 19 (2018), 1, *Roma religiosa. Monasteri e città (secoli VI-XVI)*, a cura di G. Barone e U. Longo, pp. 303-327.
F. Caraffa, *Monasticon Italiae. Repertorio topo-bibliografico dei monasteri italiani*, 1, *Roma e Lazio,* Cesena 1981.
E. Caroli, *Bringing Saints to Cities and Monasteries: Translationes in the Making of a Sacred Geography (Ninth-Tenth centuries)*, in *Towns and Their Territories Between Late Antiquity and the Early Middle Ages*, a cura di G.P. Brogiolo, N. Gauthier, N. Christie, Leiden 2000, pp. 263-274.
L. Cavazzi, *Un monastero benedettino medievale in Roma*: *S. Ciriaco nella via Lata*, in «Rivista storico-critica delle scienze teologiche», 3 (1907), pp. 283-294.
Cartario di S. Maria in Campo Marzio (986-1199), a cura di E. Carusi, Roma 1948.
L. Cavazzi, *La diaconia di S. Maria in Via Lata e il monastero di S. Ciriaco. Memorie storiche*, Roma 1908.
Il Chronicon di Benedetto monaco di S. Andrea del Soratte e il Libellus de imperatoria potestate in urbe Roma, a cura di G. Zucchetti, Roma 1920.
F.E. Consolino, *Tradizionalismo e trasgressione nell'élite senatoria romana: ritratti di signore fra la fine del IV e l'inizio del V secolo*, in *Le trasformazioni delle élites in età tardoantica*, Atti del convegno internazionale, Perugia, 15-16 marzo 2004, a cura di R. Lizzi Testa, Roma 2006, pp. 65-140.
K. Cooper, *Poverty, obligation, and inheritance. Roman heiresses and the varieties of senatorial Christianity in fifth-century Rome*, in *Religion, dynasty and patronage*, pp. 165-189.
K. Cooper, *Melania* paterfamilias: *il proprietario romano, l'ascesi, e l'evoluzione delle comunità monastiche nelle Vite di Melania la Giovane*, in *Le trasformazioni del V secolo. L'Italia, i barbari e l'Occidente romano*, Atti del seminario di Poggibonsi, 18-20 ottobre 2007, a cura di P. Delogu, S. Gasparri, Turnhout 2010, pp. 259-284.
M. Costambeys, C. Leyser, *To be the neighbour of St. Stephen: patronage, martyr cult, and the Roman monasteries, c.600-c.900*, in *Religion, dynasty and patronage*, pp. 262-287.

Dalla corte regia al monastero di San Salvatore-Santa Giulia di Brescia, a cura di G.P. Brogiolo, Mantova 2014.
H.W. Dey, Diaconiae, xenodochia, hospitalia *and monasteries: 'social security' and the meaning of monasticism in early medieval Rome*, in «Early Medieval Europe», 16 (2008), pp. 398-422.
T. di Carpegna Falconieri, *Le trasformazioni onomastiche e antroponimiche dei ceti dominanti a Roma nei secoli X-XII*, in «Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge», 106 (1994), pp. 595-640.
T. di Carpegna Falconieri, *Giovanni di Crescenzio*, in *Dizionario biografico degli italiani*, 56, Roma 2001, pp. 1-4.
T. di Carpegna Falconieri, *Marozia (IX secolo)*, in *Dizionario biografico degli italiani*, 70, Roma 2008, pp. 681-685.
T. di Carpegna Falconieri, *Sulle prime attestazioni dei nomi dei rioni nel medioevo*, in «Strenna dei Romanisti», 75 (2014), pp. 73-84.
Ecclesiae S. Mariae in via Lata tabularium, 1, *Partem vetustiorem quae complectitur chartas inde ab anno 921 usque ad a. 1045* edidit L.M. Hartmann, Wien 1895.
Ecclesiae S. Mariae in via Lata tabularium, 2, *Partem secundam quae complectitur chartas inde ab anno 1051 usque ad a. 1116* edidit L.M. Hartmann, Wien 1901.
P. Fedele, *La battaglia del Garigliano del 915 ed i monumenti che la ricordano*, in «Archivio della Società romana di storia patria», 22 (1899), pp. 181-211.
V. Federici, *L'antico evangeliario dell'archivio di S. Maria in Via Lata*, in «Archivio della Società romana di storia patria», 31 (1898), pp. 122-139.
V. Federici, *Regesto del monastero di S. Silvestro de Capite*, in «Archivio della Società romana di storia patria», 22 (1899), pp. 213-300 e pp. 489-538.
I. Fees, *Le monache di San Zaccaria a Venezia nei secoli XII e XIII*, Venezia 1998.
H. Feiss, *Necrologies and Mortuary Rolls*, in *Women and Gender in Medieval Europe. An Encyclopedia*, a cura di M. Schaus, New York 2006, pp. 604-608.
G. Ferrari, *Early Roman Monasteries. Notes for the History of the Monasteries and Convents at Rome from the V through the X Century*, Città del Vaticano 1957.
G. Ferri, *Le carte dell'archivio Liberiano dal secolo X al XV*, in «Archivio della Società romana di storia patria», 27 (1904), pp. 147-202 e pp. 441-459.
C. Frugoni, *La fortuna di Alessandro Magno dall'antichità al medioevo*, Firenze 1978.
P. Galletti, *Del primicero della Santa Sede Apostolica e di altri uffiziali maggiori del sacro palagio lateranese*, Roma 1776.
H. Geertman, More veterum*: il* Liber pontificalis *e gli edifici ecclesiastici di Roma nella tarda antichità e nell'alto medioevo*, Groningen 1975.
N. Giové, *Donne che non lasciano traccia. Presenze e mani femminili nel documento altomedievale*, in *Agire da donna*, pp. 189-209.
K. Görich, *Die de Imiza. Versuch über eine römische Adelsfamilie zur Zeit Ottos III*, in «Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken», 74 (1994), pp. 1-41.
A. Grabowski, *Liudprand of Cremona's* papa monstrum: *the image of Pope John XII in the* Historia Ottonis, in «Early Medieval Europe», 23 (2015), 1, pp. 67-92.
R. Grégoire, *Monaci e monasteri in Roma nei secoli VI-VII*, in «Archivio della Società romana di storia patria», 104 (1981), pp. 5-24.
F. Gregorovius, *Storia della città di Roma nel Medio Evo*, 3, *Libro quinto. La città di Roma durante l'età dei Carolingi, fino all'anno 900*, Venezia 1873.
B. Hamilton, *The Monastic Revival in Tenth Century Rome*, in «Studia monastica», 4 (1962), pp. 35-68 [ripubblicato in B. Hamilton, *Monastic Reform, Catharism and the Crusades, (900-1300)*, London 1979].
B. Hamilton, *The monastery of S. Alessio and the religious and intellectual renaissance in Tenth-century Rome*, in «Studies in Medieval and Renaissance History», 2 (1965), pp. 265-310 [ripubblicato in B. Hamilton, *Monastic Reform, Catharism and the Crusades, (900-1300)*, London 1979].
B. Hamilton, *The House of Theophylact and the Promotion of the Religious Life Among Women in Tenth century Rome*, in «Studia Monastica», 12 (1970), pp. 194-216 [ripubblicato in B. Hamilton, *Monastic Reform, Catharism and the Crusades, (900-1300)*, London 1979].
E. Hubert, *Espace urbain et habitat à Rome : du X^e^ siècle à la fin du XIII^e^ siècle*, Roma 1990.
C. Hülsen, *Le chiese di Roma nel Medio Evo. Cataloghi e appunti*, Firenze 1927.

H. Keller, *Identità romana e l'idea dell'*Imperium Romanorum *nel X e nel primo XI secolo*, in *Three Empires, three Cities*, pp. 255-282.
C. La Rocca, *Monachesimo femminile e potere delle regine tra VIII e IX secolo*, in *Il monachesimo italiano dall'età longobarda*, pp. 119-143.
C. La Rocca, *Liutprando da Cremona e il paradigma femminile di dissoluzione dei Carolingi*, in *Agire da donna*, pp. 291-308.
F. Lazzari, *I Teofilatti nel necrologio del sec. XI del monastero dei SS. Ciriaco e Nicola in via Lata*, in «Annali del Lazio meridionale. Storia e storiografia», 28 (2014), pp. 114-116.
H. Leclercq, Ancilla Dei, in *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, 1.2, *Amict-Azymes*, Paris 1924, pp. 1973-1993.
M. Lenzi, *Forme e funzioni dei trasferimenti patrimoniali dei beni della Chiesa in area romana*, in «Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge», 111 (1999), 2, pp. 771-860.
A. Lirosi, *I monasteri femminili a Roma tra XVI e XVII secolo*, Roma 2012.
U. Longo, *Gregorio di Tuscolo*, in *Dizionario biografico degli italiani*, 59, Roma 2002, pp. 294-295.
U. Ludwig, *I* Libri Memoriales*, e i rapporti di fratellanza tra i monasteri alemanni e i monasteri italiani nell'alto medioevo*, in *Il monachesimo italiano dall'età longobarda*, pp. 145-164.
F. Marazzi, *I* «patrimonia sanctae romane ecclesiae» *nel Lazio (secoli IV-X). Struttura amministrativa e prassi gestionali*, Roma 1998.
M.L. Marchiori, Rogatrix atque donatrix. *The silver cover of the Berta Evangeliary (Vatican, S. Maria in Via Lata, MS. I 45) and the patronage of art by women in early medieval Rome*, in «Early Medieval Europe», 20 (2012), 4, pp. 111-138.
A.G. Martimort, *Les diaconesses : essai historique*, Rome 1982.
F. Martinelli, *Primo trofeo della S.ma Croce eretto in Roma nella Via Lata da S. Pietro Apostolo*, Roma 1655.
M. Maskarinec, *Foreign Saints at Home in Eighth- and Ninth-Century Rome. The Patrocinia of Diaconiae, Xenodochia, and Greek Monasteries*, in *Cuius Patrocinio Tota Gaudet Regio. Saints' Cults and the Dynamics of Regional Cohesion*, a cura di T.F. Head, G. Klaniczay, Zagreb 2014, pp. 21-38.
Il monachesimo italiano dall'età longobarda all'età ottoniana (Secc. VIII-X). Atti del VII Convegno di studi storici sull'Italia benedettina, Nonantola (Modena), 10-13 settembre 2003, a cura di G. Spinelli, Cesena 2006.
Monumenta ad Neapolitani Ducatus historiam pertinentia, Bartolomeo Capasso, 1 e 2.1, a cura di R. Pilone, Salerno 2008.
Necrologi e libri affini della provincia romana, a cura di P. Egidi, Roma 1908.
Papsturkunden 864-1046, 1, a cura di H. Zimmermann, Wien 1984.
P. Partner, *Notes on the Lands of the Roman Church in the Early Middle Ages*, in «Papers of the British School at Rome», 34 (1966), pp. 68-78.
P. Partner, *The Lands of St. Peter. The Papal State in the Middle Ages and the Early Renaissance*, London 1972.
Le più antiche carte del Convento di san Sisto in Roma, 905-1300, a cura di C. Carbonetti Venditelli, Roma 1987.
A. Rapetti, *Il doge e i suoi monaci. Il monastero dei Santi Ilario e Benedetto di Venezia fra laguna e terraferma nei secoli IX-X*, in «Reti Medievali Rivista», 18 (2017), 2, pp. 3-28.
Regesta Honorii Papae III, a cura di P. Pressutti, Hildesheim 1978.
Il Regesto del Monastero dei SS. Andrea e Gregorio ad Clivum Scauri, 2, *Documenti*, a cura di A. Bartola, Roma 2003.
Il Regesto Sublacense del secolo XI, a cura di L. Allodi e G. Levi, Roma 1885 (ed. anast. Subiaco 2009).
Religion, dynasty and patronage in early Christian Rome 300-900, a cura di K. Cooper, J. Hillner, Cambridge 2007.
C. Romeo, *Crescenzio de Theodora*, in *Dizionario biografico degli italiani*, 30, Roma 1984, pp. 657-659.
C. Romeo, *Crescenzio Nomentano,* in *Dizionario biografico degli Italiani*, 30, Roma 1984, pp. 661-664.
C. Russo Mailler, *Il ducato di Napoli*, in *Storia del Mezzogiorno*, 2, *Il Medioevo*, 1, Roma 1994, pp. 343-405.
J.M. Sansterre, *Formoso*, in *Enciclopedia dei papi*, 2, Roma 2000, pp. 41-47.
R. Santangeli Valenzani, *L'insediamento aristocratico a Roma nel IX-X secolo*, in *"Rome des quartiers": des vici aux rioni. Cadres institutionnels, pratiques sociales, et requalifica-*

tions entre antiquité et époque moderne, Actes du colloque international de la Sorbonne, 20-21 mai 2005, a cura di M. Royo, H. Étienne, A. Béranger, Paris 2008, pp. 229-245.
R. Santangeli Valenzani, *Aristocratic evergetism and Urban Monasteries in Tenth-Century Rome*, in *Western Monasticism ante litteram. The Space of Monastic Observance in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, a cura di H. Dey, E. Fentress, Turnhout 2011, pp. 273-287.
R. Santangeli Valenzani, *Topografia del potere a Roma nel X secolo*, in *Three Empires, three Cities*, pp. 135-155.
R. Santangeli Valenzani, *L'iscrizione di Teodora da Santa Sabina. Una nuova ipotesi di interpretazione*, in για το φίλο μας. *Scritti in ricordo di Gaetano Messineo*, a cura di E. Mangani, A. Pellegrino, Roma 2016, pp. 345-354.
M.M. Schaefer, *Women in pastoral office. The story of Santa Prassede, Rome*, New York 2013.
A. Sennis, *Giovanni XIX*, in *Enciclopedia dei papi*, 3, Roma 2000, pp. 598-600.
C. Sereno, *Bertilla e Berta: il ruolo di Santa Giulia di Brescia e di San Sisto di Piacenza nel regno di Berengario I*, in «Reti Medievali Rivista», 13 (2012), 2, pp. 187-202.
E. Sjöqvist, *Studi archeologici e topografici intorno alla Piazza del Collegio Romano,* in «Opuscula Archaeologica», 4 (1946), pp. 47-156.
S. Tabacchi, *Martinelli, Fioravante*, in *Dizionario biografico degli italiani*, 71, Roma 2008, pp. 114-116.
G. Tellenbach, *Benedetto VIII*, in *Enciclopedia dei papi*, 3, Roma 2000, pp. 130-134.
Three Empires, three Cities: identity, material culture and legitimacy in Venice, Ravenna and Rome, 750-1000, a cura di V. West-Harling, Turnhout 2015.
S. Vanderputten, *Debating reform in tenth- and early eleventh-century female monasticism*, in «Zeitschrift für Kirchengeschichte», 125 (2014), pp. 289-306.
M. Vendittelli, *La famiglia Curtabraca. Contributo alla storia della nobiltà romana del Duecento*, in «Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge», 101 (1989), pp. 177-272.
M. Vendittelli, *Sant'Eustachio*, in *Dizionario biografico degli italiani*, 90, Roma 2017, pp. 393-396.
S. Wemple, *S. Salvatore/S. Giulia: A Case Study in the Endowment and Patronage of a Major Female Monastery in Northern Italy,* in *Women of the Medieval World: essays in honour of John K. Mundy*, a cura di J. Kirshner, S. Wemple, J. Mundy, Oxford 1985, pp. 85-102.
V. West-Harling, *The Roman past in the consciousness of the Roman elites in the ninth and tenth centuries*, in *Transformations of Romanness: Early Medieval Regions and Identities*, a cura di W. Pohl, C. Gantner, C. Grifoni e M. Pollheimer-Mohaupt, Berlin e Boston 2018, pp. 173-194.
C. Wickham, Iuris cui existens, in «Archivio della Società romana di storia patria», 131 (2008), pp. 5-38.
C. Wickham, *La struttura della proprietà fondiaria nell'Agro romano, 900-1150*, in «Archivio della Società romana di storia patria», 132 (2009), pp. 181-237.
C. Wickham, *Medieval Rome. Stability and Crisis of a City, 900-1150*, Oxford 2015.

Annamaria Pazienza
Università Ca' Foscari di Venezia
annamaria.pazienza@unive.it

Reti Medievali Rivista, 20, 1 (2019)
<http://rivista.retimedievali.it>
ISSN 1593-2214 © 2019 Firenze University Press
DOI 10.6092/1593-2214/6139
Il monachesimo femminile in Italia nei secoli VIII-XI: famiglia, potere, memoria,
a cura di Veronica West-Harling

Monachesimi femminili a Verona: tra vita comunitaria ed esperienze *in domibus propriis* (secoli VIII-XII)*

di Mariaclara Rossi

Il contributo si propone di indagare la presenza di monasteri ed esperienze religiose femminili nel territorio veronese dall'età tardo antica alla prima metà del secolo XII, con particolare attenzione alle fondazioni altomedievali. La scarsità di documentazione rilevata soprattutto per l'epoca longobarda, rende assai difficile studiare la fase delle origini di tali monasteri, il vissuto religioso delle donne, il loro reclutamento sociale e i legami con le aristocrazie cittadine. In generale emerge un panorama monastico femminile composto da pochissime fondazioni, numericamente esigue, che si esauriscono entro la fine del primo millennio. Si segnala in tale contesto il monastero di San Michele in Campagna, le cui origini sono state attribuite dalla tradizione storiografica locale all'alto medioevo, benché i primi documenti che attestano la presenza delle monache risalgano alla metà del secolo XI. La felice posizione del monastero nella *Campanea*, poco distante dalla città, vicino al fiume Adige e sulla via Postumia, ha determinato da un lato la nascita di un vivace borgo e l'inserimento della comunità monastica nella società rurale circostante, dall'altro lo sviluppo di una rete di relazioni con famiglie urbane in forte ascesa sociale.

This paper aims to investigate the presence of female monasteries, and to study religious experiences in the Veronese hinterland from the late Antiquity to the first half of the twelfth century, with a special focus on early medieval foundations. The scarcity of documents, especially for the Lombard period, makes it particularly challenging to study the origins of these monasteries, women's religious experiences, their social recruitment and their ties with the urban aristocracies. In general, the picture we get of female monasticism is one of a very small group of foundations which gradually disappear by the end of the first millennium. Of special note is the monastery of San Michele in Campagna, which according to local historiographical tradition, was founded in the early Middle Ages, even though the earliest documents mentioning the presence of nuns date to the mid-eleventh century. The favourable position of the monastery in the *Campanea* not far from the city, near the Adige river and along the via Postumia, led to the development of both a thriving village that included the monastic community in the surrounding rural society, and a network of relationships with urban families who were experiencing rapid upward mobility.

Medioevo; secoli VIII-XII; Verona; monachesimo femminile; donne; vita religiosa femminile; aristocrazia.

Middle Ages; 8th-12th centuries; Verona; female monasticism; women; female religious life; aristocracy

* Desidero ringraziare alcune colleghe e colleghi che mi hanno offerto il loro aiuto durante la stesura di questo contributo: Gian Maria Varanini, Silvia Carraro, Silvia Musetti, Roberto Alloro, Fabio Coden e Sara Scalia.

1. *Le origini e l'alto medioevo*

Manca a tutt'oggi uno studio analitico della vita monastica veronese, che si presenti cronologicamente organizzato e articolato nelle sue diverse componenti. Ci si può avvalere di alcune ampie sintesi realizzate fra gli anni Ottanta e Novanta sul panorama monastico urbano e rurale indagato dall'alto medioevo all'epoca moderna[1], di alcuni volumi di edizioni di fonti dedicati a singoli monasteri[2], e, in tempi più recenti di un utile e agile "atlante storico-topo-bibliografico" comprensivo di tutte le fondazioni benedettine situate nella città dell'Adige e nella sua diocesi[3].

Ad essere nella più fitta oscurità sono soprattutto i periodi delle origini e i secoli altomedievali, caratterizzati, a Verona come in molte altre aree della penisola, da scarsità e casualità di documentazione, da avventurose e non dimostrabili retrodatazioni, da «vuoti di informazione plurisecolari[4]», e da ancor più rare indagini archeologiche, in grado di fare maggior luce sui primi stanziamenti monastici maschili e femminili. Avvolti nell'ombra, soprattutto nella fase incoativa, sono infatti, senza distinzione, sia i monasteri femminili sia quelli maschili, giacché – è stato rilevato in tempi non lontani, con dati e bibliografia alla mano – neppure le più importanti fondazioni maschili altomedievali, come per esempio il monastero di Santa Maria in Organo, hanno goduto di monografie e studi che, oltre ad approfondirne gli aspetti economici e sociali, le relazioni con i poteri pubblici, con i gruppi e le famiglie eminenti della società, indagassero anche la vita dei monaci dentro al chiostro[5]. In controtendenza con tale lacunoso panorama di studi va sicuramente ricordato che un gruppo di studiosi e studiose dell'Università di Verona sta tuttora conducendo, con interpretazioni assai innovative, uno studio interdisciplinare sul monastero maschile di San Zeno[6].

[1] Castagnetti, *Aspetti politici, economici e sociali di chiese e monasteri*; Castagnetti, *Aspetti economici e sociali di pievi rurali, chiese minori e monasteri*. A tali sintesi si devono aggiungere anche Golinelli, *Il Cristianesimo nella* Venetia *altomedievale*; Golinelli, *La riforma della Chiesa*; Varanini, *Monasteri e città nel Duecento*. Una certa attenzione al monachesimo è stata riservata anche da Cervato, *Diocesi di Verona*.

[2] *Il* liber feudorum *di San Zeno*; *Le carte di S. Giorgio in Braida di Verona (1075-1150)*; *I documenti di S. Giorgio in Braida di Verona*, II *(1151-1165)*; *I documenti di S. Giorgio in Braida di Verona*, II *(1165-1175)*.

[3] Segala, Monasteriorum memoria.

[4] È quanto sostiene anche Polonio, *Il monachesimo femminile in Liguria*, p. 87.

[5] È condivisibile quanto scrive Andrea Tilatti a proposito del monachesimo altomedievale veronese: «Restano così senza risposta i quesiti sulle origini e la consistenza dei monasteri suburbani, come quello di Santa Maria in Organo, certamente attivo alla metà del secolo VIII, nonostante ingarbugliate tradizioni che lo vogliono fondato nel VI secolo, o di San Zeno, di cui si hanno notizie abbastanza sicure, ma difficili da ricomporre in giusta sequenza, fin dall'inizio del secolo IX»: Tilatti, *Il monachesimo nell'Italia nordorientale*, p. 342.

[6] L'équipe di studiosi, afferenti al Dipartimento Culture e Civiltà dell'ateneo veronese, è composta da Tiziana Franco, Fabio Coden, Gian Maria Varanini, Massimiliano Bassetti, Marco Stoffella, Andrea Castagnetti. Si rinvia in particolare al volume di Franco e Coden, *San Zeno in Verona*, e a quello dedicato a *San Zeno Maggiore a Verona*. In questo secondo volume si deve segnalare il saggio di Varanini, *Un'abbazia nell'età "romanica"*.

Anche il mondo femminile della città dell'Adige appare particolarmente sguarnito di indagini, come ha mostrato la ricognizione eseguita da Alessandra Veronese del 1987[7], da abbinarsi necessariamente alle ricerche confluite negli Atti del VII convegno internazionale di studi sull'Italia benedettina, pubblicati nel 2006[8]. Ciononostante proprio le "origini" godono di una testimonianza di grande interesse, conosciuta per i risvolti riguardanti lo studio della «episcopalis audientia» e della giurisdizione vescovile assai più che per i riflessi sul tema della vita religiosa delle donne[9]. Si sta parlando delle vicende della vergine Indicia[10], consacrata dal vescovo Zeno all'inizio del suo episcopato (intorno all'anno 360), vissuta successivamente a Roma al seguito della sorella del vescovo Ambrogio, e infine tornata a vivere a Verona nella *domus* di famiglia. Fu il vescovo di Milano ad assumerne le difese, avocando a sé il processo, quando la giovane fu accusata dal vescovo di Verona Siagrio di aver infranto il voto di castità, e di infanticidio. Il processo si concluse con l'assoluzione di Indicia, come attestano le lettere inviate a Siagrio dal presule milanese, contenenti le particolareggiate e travagliate vicende della vergine veronese[11]. Quella di Indicia, ritiratasi a vivere la propria vocazione ascetica nella casa gentilizia, non dovette costituire un'esperienza rara o eccezionale nella città dell'Adige. Lo si desume, in primo luogo, dall'interesse del vescovo Zeno verso il tema della continenza femminile, approfondito dal presule nel *Tractatus de pudicitia* e nel *Tractatus de continentia*[12]; lo conferma altresì il contesto che emerge dalle lettere di Ambrogio a Siagrio, nelle quali Indicia è presentata come una delle numerose giovani isolatesi in casa propria («in cubiculo») attendendo lo Sposo e meditando le Scritture giorno e notte, in ossequio alle prescrizioni evangeliche sulla preghiera (Matteo 6,6) che

[7] Veronese, *Monasteri femminili in Italia settentrionale*.
[8] *Il monachesimo italiano dall'età longobarda all'età ottoniana*. Fra i saggi si segnala quello di Tilatti, *Il monachesimo nell'Italia nordorientale*, che si sofferma solamente sul monastero femminile di Santa Maria in Solaro (pp. 348-350), omettendo tuttavia quello di San Michele in Campagna, di cui si parlerà nel prosieguo del contributo e che viene invece erroneamente inserito fra i monasteri di fondazione carolingia da Veronese: *Monasteri femminili in Italia settentrionale*, p. 407. Non cita San Michele in Campagna neppure Passolunghi, *Origini e sviluppo del monachesimo veneto*.
[9] Lo Schiavo, *Tra legge mosaica e diritto romano*.
[10] Su Indicia si vedano soprattutto di Lizzi, *Una società esortata all'ascetismo*; Lizzi, *Ascetismo e monachesimo nell'Italia tardoantica*. A livello locale la vicenda di Indicia è stata esaminata e contestualizzata da Pighi, *Cenni storici sulla Chiesa veronese*, I, p. 38 e ripresa con chiarezza da Golinelli, *Il Cristianesimo nella* Venetia *altomedievale*, pp. 250-251.
[11] Le due lettere di Ambrogio raccontano che, durante l'episcopato di Siagrio, Indicia era stata accusata di aver partorito e ucciso il bambino nato da una relazione avviata dopo la cerimonia della «velatio». Il vescovo di Verona aveva ritenuto opportuno risolvere la questione attraverso un'ispezione della donna da parte di un'ostetrica. Venuto a conoscenza dell'episodio, Ambrogio aveva organizzato un processo, portando alla luce fra i falsi accusatori di Indicia anche il cognato Massimo. Fra le motivazioni che avevano indotto tale personaggio a ordire la messinscena vi sarebbe stata, oltre al rancore nutrito verso Indicia, anche la possibilità di venire in possesso dell'eredità della vergine veronese: Lizzi, *Una società esortata all'ascetismo*, p. 142. Sul processo di Indicia si veda anche Ricucci, *«De sponsa Christi scortum exsecrabile»*, pp. 391-392.
[12] Consolino, *Ascetismo e monachesimo femminile in Italia*.

da tempo erano in uso nei contesti cristiani. Benché a Verona esistesse con buona verosimiglianza anche un monastero ove altre donne religiose avevano ricevuto ospitalità, Indicia, tornata nella città d'origine dopo il soggiorno romano, viveva nella *domus* di famiglia «in agro», in un'ala separata della casa, nella quale – ha ipotizzato diversi anni or sono Rita Lizzi[13] – è presumibile che avesse deciso di riunire altre donne e di dare vita a un cenacolo femminile su imitazione di quello di Marcellina.

Fra le iniziative personali e il sorgere di veri e propri "monasteri" appare infatti determinante «l'esperienza ascetica delle dame aristocratiche, che avviarono la consuetudine di accogliere nelle proprie ville urbane e suburbane donne di origine e provenienza diversa legate da una medesima propensione religiosa»[14]. Partendo dalla "Verona di Indicia" e allargando l'indagine ad altre realtà contemporanee (Milano, Roma, Vercelli), si è consolidata nella studiosa l'impressione che la fondazione di strutture monastiche si sia resa progressivamente necessaria per accogliere coloro che, non avendo, come Indicia o Marcellina, una *domus* di famiglia in cui vivere l'isolamento ascetico, intendessero comunque trovare una sistemazione all'interno della *civitas* e che tali strutture abbiano di conseguenza rappresentato un primo segnale dell'ampliato reclutamento sociale di vergini e vedove[15].

Di fatto però forme religiose individuali realizzate nella propria *domus*, talora evolutesi fluidamente in direzione comunitaria, e iniziative con una configurazione più definita, dotate di una normativa progressivamente distinta dai trattati *de virginitate* o dalle numerose lettere e sermoni che vescovi e uomini di Chiesa scrissero per la guida e l'edificazione delle donne, continuarono a esistere e convivere per molto tempo. Lo attesta l'ampia messe di esempi documentati fra l'età tardo-antica e l'alto medioevo[16].

In tale fluida situazione è possibile collocare anche l'esperienza di una fanciulla di nome *Alberuma*, definita «Deo dicata ancilla», di cui conosciamo l'esistenza grazie all'iscrizione, oggi non più reperibile, realizzata sul sepolcro dei genitori, *Albinus* e *Valenta*. Carlo Cipolla, che ne ha pubblicato il testo, sulla base di una copia ottocentesca eseguita da Paolo Vignola, la situa genericamente nel «periodo barbarico», evidenziandone altresì il ruolo di "monumento epigrafico" del cristianesimo veronese[17].

Tuttavia è solo con il secolo VIII che a Verona si fa concreta la possibilità di individuare e ricostruire l'assetto di una struttura monastica femminile,

[13] Lizzi, *Una società esortata all'ascetismo*, p. 142.
[14] Lizzi, *Ascetismo e monachesimo*, p. 58.
[15] *Ibidem*, p. 70.
[16] Oltre al già citato contributo di Consolino, *Ascetismo e monachesimo femminile*, si vedano almeno: *Les religieuses dans le cloître et dans le monde*; Helvetius, *Le monachisme féminin en Occident*. Sulla "lunga durata" dell'ascetismo domestico rinvio al recentissimo contributo di Magnani, *La vie consacrée des femmes*.
[17] Cipolla, *Iscrizioni varie*, pp. 11-13. Ringrazio la dott.ssa Silvia Musetti per avermi segnalato l'epigrafe pubblicata genericamente fra le *Iscrizioni varie* di Carlo Cipolla. La datazione ipotizzata dalla studiosa è il secolo VI.

dedicata alla Vergine[18] e fondata nel centro della città, secondo le linee di un'evoluzione generale che, per l'età longobarda dell'Italia centrosettentrionale, è stata disegnata da non pochi studiosi e studiose[19]. Vediamone dunque l'origine e l'ordinamento, in base all'atto di fondazione datato 10 maggio 745[20]. Prima di passare alla parte dispositiva del documento, redatto in un oratorio dedicato alla vergine Maria, precedentemente allestito nella casa delle fondatrici, vale la pena di considerarne anche l'arenga, costituita da un florilegio di richiami scritturistici del Vecchio e Nuovo testamento – il libro della Genesi, i libri profetici di Isaia ed Ezechiele, i vangeli e le lettere paoline –, non del tutto consueti in questo genere di documenti. A tali citazioni segue la disposizione da parte di due sorelle, Autconda e Natalia, di costruire, con il consenso di Nazario, sposo di una delle due, un monastero situato nella loro *domus*[21], in cui vivere «regulariter». L'ente monastico viene quindi dotato con il patrimonio di beni mobili e immobili appartenenti alle due protagoniste, definite «Christi ancillae». Il documento continua specificando che se Dio avesse loro concesso di riunire altre donne e di formare una «congregatio monacharum», esse avrebbero dovuto scegliere al loro interno una madre spirituale in grado di sostenerle e governarle «secundum Deo et sanctam regulam», potendo in tal caso disporre dell'intero patrimonio; se invece non si fosse formata una comunità, i beni delle due sorelle sarebbero stati attribuiti al monastero maschile di Santa Maria in Organo, per il sostentamento dei *fratres*, dei poveri e della complessiva *familia* monastica. Viene altresì stabilito che insieme alle due donne sia mantenuta come monaca anche Nazirimda, figlia di Nazario e di una delle fondatrici, obbligata per il resto della vita a prestare «Dei servicium», anche qualora non si fosse costituito un cenobio femminile. Si definiscono quindi con insistita precisione le modalità di «defensio» del monastero, affidato primariamente all'abate di Santa Maria in Organo, cui spettava anche

[18] Come si dirà dettagliatamente nel prosieguo del contributo, a partire dal secolo XVIII il monastero è stato quasi unanimemente identificato con Santa Maria in Solaro, oggi non più esistente (Biancolini, *Notizie storiche*, II, pp. 400-405). Solo negli anni Ottanta si è messa in dubbio questa identificazione in favore di Santa Maria Antica. Si veda qui il testo corrispondente alle note 34 e 35.

[19] A fornire un'interpretazione "di genere" è soprattutto Cristina La Rocca, che inoltre definisce il monachesimo femminile longobardo come un fenomeno prevalentemente urbano e non rurale come quello franco: La Rocca, *Monachesimo femminile e poteri delle regine*; La Rocca, *Lo spazio urbano tra VI e VIII secolo*; La Rocca, *I silenzi dell'agiografia*. A tali studi si devono aggiungere altre ricognizioni, oltre a quella già richiamata di Veronese, *Monasteri femminili in Italia settentrionale*: Sereno, *Il monachesimo femminile nell'Alto Medioevo*; Tilatti, *Il monachesimo nell'Italia nordorientale* (prende in considerazione monachesimo maschile e femminile); Andenna, *San Salvatore di Brescia e la scelta religiosa delle donne*.

[20] *Codice diplomatico longobardo*, I, doc. 83, pp. 244-248. Il documento è anche in *Chartae Latinae Antiquiores*, 2nd Series, Ninth Century, part LIX, *Italy*, XXXI, *Verona*, I, doc. 1, pp. 13-15. Ne parla anche Miller, *Chiesa e società*, pp. 103-105.

[21] Brogiolo evidenzia come le fonti di età longobarda persistentemente definiscano *domus* le residenze delle *élites*, indicando con tale nome non più gli edifici a peristilio di epoca romana, assai articolati al loro interno, bensì edifici più piccoli e compatti, seppur di maggiori dimensioni rispetto a coloro che non appartenevano alle aristocrazie urbane: Brogiolo, *Architetture e tecniche costruttive in età longobarda*, p. 225.

il compito di «admonitio» e di «correctio» nei confronti delle *sorores*, e in seconda battuta al vescovo di Verona, qualora l'abate avesse avuto l'ardire di usare violenza alle monache.

È apparsa vistosa a coloro che hanno analizzato tale documento l'esuberanza di "clausole di sicurezza", atte a difendere quello che è stato definito un "piccolo" monastero, alla cui fondazione erano tuttavia presenti le due massime autorità cittadine: il vescovo e il duca. Un simile eccesso di tutela si può spiegare da un lato con la volontà di conservare e preservare l'unità del patrimonio familiare, incanalando il gruppo domestico femminile (mamma, figlia e zia) verso l'esperienza monastica; dall'altro con la necessità di porre un freno agli appetiti che potevano svilupparsi nei confronti dell'accumulo di ricchezze da parte di una fondazione femminile privata[22], in un contesto, come fu quello urbano del mondo longobardo, caratterizzato da forti competizioni all'interno delle aristocrazie urbane. Qualunque sia la peculiarità del caso veronese, esso sembra comunque perfettamente rientrare nella diffusa attività di fondazione di enti religiosi (monasteri e *xenodochia*) da parte delle *élites* cittadine longobarde, orientate a riproporre le modalità di sovrani e sovrane, messe in atto al fine di perpetuare la memoria familiare, oltre che regia[23]. Non possiamo sapere, allo stato attuale della documentazione, in quale misura si sia numericamente accresciuto il primitivo nucleo di donne della *domus* di Santa Maria, né quale fosse la regola seguita nel *monasterium*, né quali rapporti esso intrattenesse con i rappresentanti della Chiesa locale e con i poteri civili, entrambi ben rappresentati nell'atto di fondazione dal vescovo di Verona Sigiberto[24] e dal duca longobardo Giselpert[25]. Possiamo solamente avanzare la cauta ipotesi che il cenobio abbia avuto una continuità e che un secolo dopo sia possibile individuarne la guida nella persona della badessa Eufrasia, di cui torneremo a parlare[26].

Proseguendo l'indagine attraverso le scarsissime testimonianze della vita religiosa femminile dell'area veronese, il secolo VIII offre un altro angolo visuale di non minore interesse, rappresentato dalle *ancillae Dei*, che si sarebbe tentati di descrivere come la "lunga durata" di esperienze ascetico-religiose

[22] Si veda a questo proposito La Rocca, *I silenzi dell'agiografia*, pp. 171-172; rileva una sovrabbondanza di "clausole di sicurezza" Lazzari, *La violenza sui beni*, pp. 50-51.
[23] Su questi temi la bibliografia è ormai decisamente ampia; basti qui il rinvio a La Rocca, *Monachesimo femminile e poteri delle regine*.
[24] Il vescovo Sigiberto fu l'ultimo vescovo individuato nel *Velo di Classe* (ovvero, in quel che resta di una coperta di altare ricamata – fatta realizzare forse attorno al 760 dal vescovo Annone e conservata nel museo nazionale di Ravenna – che presenta le immagini dei santi Fermo e Rustico e di 13 vescovi veronesi; Cipolla, *Il Velo di Classe*, p. 28). Il documento di fondazione del monastero delle due sorelle costituisce l'unico atto documentario che attesta l'esistenza di tale presule dal nome longobardo. Qualche cenno in Cervato, *Diocesi di Verona*, pp. 84-85.
[25] Gasparri, *I duchi longobardi*, pp. 56-57.
[26] Non esiste tuttavia la certezza che la fondazione di Natalia e Autconda possa essere identificata con il monastero «semperque virginis Dei genetricis Marie puellarum», di cui è badessa Eufrasia dall'anno 839 all'anno 854, del quale si parlerà più avanti, nel testo corrispondente alle note 33-43.

vissute in maniera individuale[27], domestica e non strutturata: con alcune determinanti differenze dovute alla collocazione di tali esperienze entro i valori della società longobarda. Le *ancillae Dei* erano di norma delle vedove, donne connotate da una dimensione di liminalità, che attraverso la *velatio* acquisivano la protezione ecclesiastica, potendo conseguentemente evitare un secondo matrimonio e rimanere a vivere nella propria casa. Si mantenevano dunque al riparo dalle pressioni dei gruppi familiari, quello d'origine e quello del marito, e contemporaneamente non erano vincolate dagli obblighi normativi esistenti nei monasteri[28]. Nel contesto veronese longobardo si colloca l'esistenza di una *ancilla Dei* di nome Forcolana conosciuta grazie a due atti, datati rispettivamente 763 e 774[29]. Il primo documento attesta la donazione che la donna ricevette da parte del chierico Lopualdo, detto Pito: una «modica terra» situata nel *vicus* di Povegliano («in vico Pubiliano»), di cui l'«honesta femina» – ulteriormente appellata dal donatore «dilectissima e semper amantessima» e già in possesso di proprietà individuali – poteva disporre a suo piacere. Nel novero dei *testes* che apposero il proprio *signum manus* all'atto del 763 figura anche Portualdo, figlio del defunto *Forcolla*, che potrebbe verosimilmente appartenere al medesimo gruppo parentale. Mediante il secondo atto documentario, redatto a Verona undici anni dopo, Forcolana divenuta «ancilla Dei» ampliò ulteriormente i possedimenti di Povegliano, acquistando da Orso, figlio del defunto Brunori, anch'egli di Povegliano, un campo e un casale allocato nel medesimo luogo. Il titolo «honesta femina» rinvia certamente a un contesto sociale elevato, ma la definizione che maggiormente ci interessa in questa sede, ovvero «ancilla Dei», non ci ragguaglia appieno sullo stato religioso di Forcolana. Se infatti la storiografia ha provveduto a sottolineare alcuni "margini di libertà" che nel contesto sociale longobardo caratterizzavano le *ancillae Dei*, autorizzate a stringere legami sociali e talvolta a gestire in proprio il patrimonio di cui godevano, stipulando, come nel secondo documento veronese, atti che non prevedevano alcun consenso maschile, non è riuscita ad approfondire in maniera altrettanto precisa la *forma vitae* che scandiva la loro esistenza di "ancelle di Dio"[30] – ritmi di preghiera, obbligo eventuale di servizi liturgici, attività di natura caritativo-assistenziale, evidenziate da alcune fonti agiografiche[31] –, fermo restando il fatto che

[27] Magnani, *La vie consacrée des femmes*.
[28] Fondamentale per il ruolo delle vedove altomedievali è riferirsi agli studi di Janet Nelson, in particolare *The wary widow*, pp. 82-113. Sull'evoluzione delle vedove velate in base alla legislazione longobarda e carolingia si veda La Rocca, *Pouvoirs des femmes, pouvoirs de la loi*. Definisce il ruolo delle *ancillae Dei* Zeller, *Beata. Una donna nell'abbazia di San Gallo*, p. 72.
[29] *Codice diplomatico longobardo*, II, nn. 172 e 290.
[30] Lo afferma in maniera del tutto condivisibile anche Magnani, *La vie consacrée des femmes*, p. 6. Secondo la studiosa le espressioni *Deo devota*, *Deo sacrata* o *ancilla Dei* dovrebbero orientare l'attenzione degli studiosi sulla relazione che queste donne intrattenevano con Dio, «le vecteur de cette relation se situant dans l'ascèse, quel que soit le lieu où elle est mise en pratique».
[31] Alcuni esempi in Pieniądz, *Widows in the Early Middle Ages*, pp. 34-36.

molte *ancillae Dei* (ma non siamo in grado di rilevarlo nel caso di Forcolana) si legavano a chiese o monasteri[32].

È necessario ora provare a riannodare i fili con la vicenda del monastero di Santa Maria, di cui abbiamo parlato poco sopra, identificato nel corso del XVIII secolo da Giovanni Battista Biancolini con la chiesa Santa Maria in Solaro, oggi non più esistente. All'erudito veronese hanno fatto riferimento pressoché tutti gli studiosi successivi[33], ma su tale identificazione sono sorti forti dubbi in seguito agli scavi archeologici eseguiti negli anni Ottanta entro l'area del tribunale cittadino da Peter Hudson, che invece ha proposto di ravvisare nella fondazione di Natalia e Autconda la chiesa di Santa Maria Antica, ugualmente soggetta all'abbazia di Santa Maria in Organo[34]. Gli argomenti dello studioso, per quanto suggestivi, appartengono ancora all'ambito delle ipotesi e «la questione della reale localizzazione dell'ente monastico rimane pertanto aperta»[35].

Come si è detto sopra, fin dal 745 la *defensio* delle monache era stata affidata all'abate dell'importante fondazione maschile, che progressivamente consolidò la vigilanza e la cura sull'ente femminile, al punto che un secolo dopo, nell'anno 854, Eufrasia – che fin dall'839[36] era badessa del «monasterium puellarum sito infra civitate Verona» – alla presenza del suddetto abate, di un manipolo di monaci e di un consistente numero di influenti laici della città e del *comitatus*, dichiarò di aver ricevuto l'ordinazione, la consacrazione e la *potestas* del monastero dal patriarca aquileiese Massenzio e di essere soggetta con tutte le *ancille Dei* professe al monastero di Santa Maria in Organo[37] (soggezione che verrà riconfermata anche nel 929 dal papa Gio-

[32] Alcuni esempi in La Rocca, *Donare, distribuire, spezzare*, p. 82. Singolare è la vicenda di Serra/Sara, *Deo devota*, narrata da Polonio, *Il monachesimo femminile in Liguria,* pp. 100-101, e ripresa anche da Guglielmotti, *Patrimoni femminili, monasteri e chiese*, pp. 44-48.

[33] Ha fatto eccezione Carlo Guido Mor, che invece non ha seguito Biancolini ma ha identificato il monastero in questione con Santa Maria Antica, a cui attribuisce erroneamente anche una «fondazione regia». Inoltre Mor fa riferimento – sulla base del *Codice diplomatico veronese*, I, n. 177, pp. 254-255 – a un documento dell'845, visionato dal Canobbio e dallo stesso Biancolini, ma in seguito trafugato dall'archivio di Santa Maria in Organo, secondo il quale l'imperatore Ludovico II avrebbe confermato Eufrasia alla guida del suo monastero: Mor, *Dalla caduta dell'impero*, pp. 85-86.

[34] Hudson, *La dinamica dell'insediamento urbano.*

[35] Di tale condivisibile opinione è anche Destefanis, che ricorda come l'identificazione del cenobio delle due sorelle con quello di Santa Maria in Solaro sia stata accolta anche nell'edizione delle *Chartae latinae Antiquiores*: Destefanis, *I monasteri femminili*, p. 485, nota 43. Si aggiunga inoltre il fatto che permane l'incertezza anche sulla continuità fra il monastero dedicato alla Vergine e fondato dalle due sorelle Autconda e Natalia e quello di cui risulta badessa, quasi un secolo dopo, la suddetta Eufrasia.

[36] Eufrasia risulta infatti badessa del monastero di Santa Maria anche in un documento del 7 marzo 839, che attesta una permuta di terre avvenuta fra l'abate di Santa Maria in Organo Audiberto e il diacono Audone, *rector* della chiesa di San Martino in Valpantena: *Codice diplomatico veronese*, I, n. 153, pp. 214-216.

[37] Per l'edizione si faccia riferimento più che al *Codice diplomatico veronese*, I, n. 192, pp. 292-295, alle *Chartae Latinae Antiquiores*, doc. 19, p. 100, < http://saame.it/fonte/convenientiae-veneto-3/ > (ed. a cura di C. Provesi). Secondo alcuni studiosi il documento non è esente da sospetti di possibili rimaneggiamenti, benché si debba constatare, come fa notare Andrea

vanni X[38]). Il numero delle *ancillae Dei* professe non è specificato, né sono chiare le motivazioni che resero necessario riaffermare da parte della badessa il legame con il patriarca e l'obbedienza al cenobio maschile veronese: rileviamo comunque che alla «noticia professionis» di Eufrasia assistettero anche un messo del presule aquileiese Teodemario e personaggi di un certo rilievo pubblico, identificati come *missi* del conte di Verona Bernardo[39]: Iso e Vualtario sculdasci, Grauso e Gisulfo scabini. Anche in questo caso si può dunque segnalare che attorno al luogo religioso di Santa Maria si muovono autorità di spicco nell'ambito civile ed ecclesiastico, fra le quali assume un ruolo di maggiore incisività il patriarca di Aquileia. I dubbi sull'autenticità di questo documento non sono mancati ed è andato rafforzandosi il sospetto di una sua interpolazione, soprattutto in relazione al ruolo del prelato aquileiese. La peculiare posizione del metropolita nella diocesi veronese durante il pieno e tardo medioevo è cosa ben nota[40]: la sua giurisdizione su alcune fra le maggiori istituzioni della Chiesa atesina – il capitolo della cattedrale e il monastero di Santa Maria in Organo – introdusse nei rapporti interni alla diocesi un elemento di ulteriore complessità, accrescendo il grado di fisiologica contenziosità connaturata alla dinamica tra gli organismi ecclesiastici. Rimangono tuttavia da indagare con maggiore ampiezza i tempi e le circostanze in cui si posero le premesse di una relazione di così lunga durata, che divenne fattiva nel XII secolo, ma di cui, con uno sguardo retrospettivo, si intravede l'avvio nei secoli precedenti[41] sulla base di alcuni documenti che individuano nel IX

Castagnetti, che i nomi del patriarca Massenzio, che consacrò la badessa, e del patriarca Teodemario, che inviò a Verona un suo *missus*, corrispondono alla cronologia proposta da Pio Paschini: Castagnetti, *Il Veneto nell'alto medioevo*, nota 14, p. 171. Per i patriarchi si rinvia a Paschini, *Storia del Friuli*, pp. 158-160. Qualche dubbio sul documento è manifestato anche da Tilatti, *Il monachesimo nell'Italia nordorientale*, p. 349.

[38] Segala, *Monasteriorum memoria*, p. 197.

[39] Un breve profilo del conte di Verona Bernardo in Castagnetti, *Il Veneto nel medioevo*, pp. 55-56.

[40] Rinvio a Rossi, *Governare una Chiesa*, pp. 144-154; Rossi, *Bertrando di Saint-Geniès patriarca di Aquileia*. Mi appaiono di grande lucidità e chiarezza le osservazioni di Sante Bortolami sul ruolo del patriarcato e del suo frastagliato arcipelago di temporalità (chiese, ospedali, cenobi, situati nel vivo dei distretti diocesani attribuiti ai propri suffraganei) «come motivo unificante di una storia monastica tarata su scala regionale»: Bortolami, *Monasteri e comuni nel Veneto dei secoli XII-XIII*, pp. 39-41 (citazione a p. 40). Tali osservazioni sono state riprese quasi alla lettera in Bortolami, *Il monachesimo della Marca trevigiana e veronese*, pp. 368-369.

[41] Secondo La Rocca, la svolta autonomistica del capitolo della cattedrale di Verona maturò nella prima metà del secolo XII, quando in ambito canonicale venne artatamente confezionata la nota "carta" dell'813 attestante l'emancipazione del capitolo dal vescovo di Verona. Il documento che attesta la subordinazione dei canonici all'autorità patriarcale fu puntualmente esibito ogni qualvolta le vicende patrimoniali, religiose o disciplinari del capitolo resero necessario dimostrare la sua autonomia d'azione rispetto al presule (La Rocca, *Pacifico di Verona*, pp. 54-93). Pio Paschini invece aveva collocato la dipendenza del capitolo della cattedrale dal patriarca di Aquileia nei secoli IX e X: Paschini, *Le vicende politiche e religiose del Friuli*, in particolare le pp. 423-432, contenenti una *Appendice* intitolata *Il capitolo cattedrale di Verona e la sua immediata dipendenza dai patriarchi nei secoli IX e X*. Andrea Tilatti torna a puntare l'attenzione sui secoli altomedievali, ipotizzando che gli antecedenti dei rapporti aquileiesi con Verona vadano ricercati nei documenti del secolo IX: Tilatti, *Il monachesimo nell'Italia nordorientale*, pp. 350-351.

secolo il consolidamento degli interessi aquileiesi in area veronese. La matassa documentaria non è facilmente districabile; comunque sia, la presenza delle monache in tale luogo non andò oltre i primi decenni del secolo XI, quando della chiesa di Santa Maria, affidata al clero secolare[42], si afferma che «ab antico fuit monasterium puellarum»[43].

È probabile che per le donne altomedievali della città di Verona tale monastero non abbia rappresentato l'unica opportunità di accedere alla vita monastica. In un contesto documentario decisamente misero, frammentato e talvolta manifestamente interpolato o fortemente sospetto, emergono i nomi di altre due fondazioni, entrambe situate entro le antiche mura cittadine: San Tommaso *puellarum* e San Pietro *puellarum* o *ad puellas*, identificate rispettivamente con San Tommaso in Foro e San Pietro in Monastero, tutt'ora esistenti nel centro storico della città. Ambedue sono prive di un atto fondativo e la limitatezza delle testimonianze non riesce a restituirci neppure uno spiraglio del vissuto religioso delle monache, né consente ricostruzioni cronologiche continuative. L'alta datazione proposta dalla tradizione erudita veronese per San Tommaso in Foro ha trovato supporto in un documento (riguardante l'assai discussa figura di Pacifico) di cui è stata accertata la falsificazione con prove inoppugnabili[44]. Si tratta di una *notitia* dell'837 – ma vi si narrano eventi risalenti alla fine del secolo VIII – in cui si nomina, insieme con altri enti monastici, anche il «monasteriolum» di San Tommaso «puellarum in urbe». Tale denominazione – *puellarum* o *ad puellas* – diffusa anche in molti altri contesti altomedievali[45], rinvia a una presenza monastica femminile che non necessariamente deve essere messa in discussione, giacché è molto probabile che l'autore del "falso" documento abbia cercato di disegnare un contesto religioso credibile e plausibile con quello dell'epoca in questione. Tuttavia non ci è giunto, al difuori della sola *notitia*, alcun documento che identifichi San Tommaso come comunità di donne[46]. Anche il testamento del diacono Dagiberto risalente all'anno 932 si limita a citare il «monasterium

[42] Lo sostiene Biancolini, *Notizie storiche*, II, p. 490. Fra i sacerdoti che assistettero a un giudizio del vescovo Tebaldo, relativo a una controversia sorta fra i canonici della cattedrale e il prete della chiesa di San Martino d'Avesa, vi è anche Obizzone sacerdote della chiesa di Santa Maria in Solaro. La notizia è anche in Segala, *Monasteriorum memoria*, p. 197.

[43] L'indicazione risulta da un atto del 1049 redatto «in tempore domini Vualterio episcopo», di cui è protagonista un famulo «Sancte Marie qui ab antico fuit monasterium puellarum»: Biblioteca Civica di Verona, *Carteggio*, b. 1186, Carte Cipolla, *Pergamene maffeiane*, fogli sciolti, f. 20*rv*. Ringrazio Gian Maria Varanini per avermi segnalato questo documento.

[44] La Rocca, *Pacifico di Verona*, pp. 27-48.

[45] Gaillard, Monasterium, cella, abbatia; Veronese, *Monasteri femminili in Italia settentrionale*, p. 395; Vanderputten, *Un espace sacré au féminin?*, p. 129; Polonio, *Il monachesimo femminile in Liguria*, p. 93; Guglielmotti, *Ageltrude*, p. 169. Viene denominato *monasterium puellarum* a metà del XII secolo anche il monastero femminile veronese di San Michele in Campagna: Archivio di Stato di Verona, *San Michele in Campagna*, busta 1, perg. 34, doc. del 1141, dicembre 15.

[46] Va comunque ricordato che la storiografia erudita veronese considera San Tommaso una fondazione antichissima, nella quale potrebbe aver avuto sede anche una comunità femminile esistita fin dai tempi del vescovo Zeno. Sulla storiografia relativa alla chiesa di San Tommaso in Foro: Maculan, *San Tommaso apostolo (San Tomìo)*, pp. 9-10.

Sancti Thome» senza ulteriori specificazioni[47]. Inutile dunque ribadire che le poche scritture in nostro possesso non riescono a darci informazioni attendibili sull'origine di San Tommaso e neppure a fugare del tutto le incertezze sul suo reclutamento femminile, che sicuramente venne meno nel corso del secolo XI, quando la chiesa divenne la sede di una *scola* di sacerdoti[48] e proseguì la sua storia come vivace parrocchia cittadina[49].

Una parabola non dissimile è attestata per San Pietro *puellarum* o *ad puellas*: una lunga tradizione storiografica ne individua infatti le origini alla fine del secolo VIII, ma lo stato delle fonti tuttora esistenti non permette di accertare i dati di tale tradizione[50]. Permane, quale spia documentaria della presenza di una comunità di monache, la denominazione *puellarum*, esibita in alcuni documenti dei secoli XI e XII a perenne ricordo di una presenza femminile. Lo si può evincere con chiarezza da almeno due atti che videro come protagonista il prete della chiesa di San Pietro, divenuta nel corso del X secolo una dipendenza del monastero di San Zeno[51]: in entrambi i documenti, redatti nel 1067 e nel 1076 il sacerdote, di nome Domenico, si qualifica come «presbyter de ecclesia Sancti Petri que dicitur monasterium puellarum»[52].

In definitiva entro la fine del primo millennio il panorama delle fondazioni femminili veronesi – di difficile lettura anche a causa dello stato lacunosissimo e frammentario della documentazione – presenta quasi esclusivamente «scenari di insuccesso» e «fondazioni effimere»[53], che si spengono in un breve lasso di tempo, senza assumere un ruolo di rilievo nell'insieme della Chiesa

[47] Il testamento del diacono Dagiberto è pubblicato nel *Codice diplomatico veronese*, II, n. 214, pp. 303-312. Nel documento appone il suo *signum manus* un tale Madelberto «de civitate Verone, habitator prope monasterium Sancti Thome». Si veda anche Biancolini, *Notizie storiche*, II, p. 699.

[48] Un documento datato 8 marzo 1090 attesta una cospicua donazione da parte dei coniugi Astolfo e Pollicia alla chiesa e *scola* di San Tommaso Apostolo: *Le carte di San Giorgio in Braida di Verona (1075-1150)*, pp. 64-66. Nel medesimo volume si veda anche l'atto del 1127 in cui è presente Olderico prete di San Tommaso Apostolo (pp. 160-166).

[49] Un atto del 1103 menziona due coniugi, Rolando e Mabilia, che abitano «in civitate Verone non longe ab ecclesia Sancti Thomei apostoli»: *Le carte antiche di San Pietro in Castello*, pp. 62-65. Anche un successivo documento del 1172 fa menzione di un gruppo di chierici della chiesa di San Tommaso apostolo (prete *Ilonço*, prete Zenone e i *fratres* Enrico, Zeno e Uberto) che effettuano una vendita alle monache di San Pancrazio: Archivio di Stato di Verona, *San Michele in Campagna, Pergamene*, busta 1, n. 51. Per l'evoluzione di San Tommaso come chiesa parrocchiale si veda anche Maculan, *San Tommaso apostolo*, pp. 10-12.

[50] Colpisce, per esempio, la mancanza di una menzione al passato di monastero femminile nella vicenda dell'eremita Gualfardo, che per un periodo imprecisato si ritirò a vivere proprio nella chiesa di San Pietro in Monastero: Golinelli, *La riforma della Chiesa*, p. 217.

[51] Varanini, *Un'abbazia nell'età "romanica"*, p. 30.

[52] Segala, *Monasteriorum memoria*, pp. 210-211. Il documento del 1067 è edito in Biancolini, *Notizie storiche*, V/1, pp. 87-88. Si tratta della donazione «pro remedio anime» di un terreno situato «in loco ubi nominatur Bovo», che Domenico prete della chiesa di San Pietro «que dicitur puellarum» effettua in favore dell'«ospicium Sancti Zenonis».

[53] Assumo le espressioni dall'ampio saggio di Destefanis, *I monasteri femminili*, p. 477. Facendo esplicito riferimento al caso genovese studiato da Guglielmotti (*Patrimoni femminili, monasteri e chiese*), Destefanis individua anche contesti in cui la capacità di agire di alcune badesse, seppur legate al potere regio, appare decisamente ridimensionata (p. 477).

cittadina[54] e senza che al loro interno emergano figure di spicco connesse in modo evidente ai vertici della società e dotate di una significativa capacità di agire sul piano della gestione o della amministrazione dei patrimoni monastici.

2. *Verso il pieno medioevo: i secoli XI e XII*

Non sfuggì a tale destino di precarietà neppure la comunità femminile di San Giorgio in Braida, che ebbe inizio a metà degli anni Settanta del secolo XI e si protrasse nel cenobio fondato da Cadalo fino all'anno 1111[55]. Ciò nonostante, nei soli 36 anni di esistenza il monastero ebbe due badesse di polso, Riccarda (dal 1075 al 1108) e Armengarda (dal 1109 al 1111), delle quali risulta possibile tracciare anche un breve profilo. Durante il lungo governo di Riccarda, San Giorgio conobbe una fase espansiva – segnata da acquisizioni, permute e donazioni – e un accresciuto prestigio, certamente favorito dall'assistenza in qualità di *advocati* – potenti figure poste a difesa delle comunità monastiche – di personalità di rilievo nella società veronese del secolo XI. L'*advocatus* Operto fu al fianco di Riccarda *abbatissa* durante il placito del 1077[56], in cui Gregorio vescovo di Vercelli, su istanza del re Enrico IV, concesse il banno regio alla badessa e a tutto il suo monastero. Il celebre Godo, capostipite della famiglia degli Avvocati[57], compare in tutti i documenti che testimoniano l'attività di Armengarda alla guida del monastero veronese. Gli atti che la riguardano sono pochi, ma sono generosi di notizie anche sulla sua persona. Secondo una «charta offersionis» del 1110[58] la badessa era infatti la

[54] La storia della Chiesa veronese altomedievale, pur dotata di alcune importanti sintesi di Paolo Golinelli e Andrea Castagnetti, già segnalate nella nota 1, necessita a tutt'oggi di un panorama complessivo, che si sostanzi di solidi studi sui presuli (è stato più volte ricordato che la diocesi di Verona «è fra le poche sedi occupate stabilmente da uomini provenienti dalla Germania quasi senza soluzione di continuità»: Varanini, *La Chiesa veronese attorno al Mille*, p. 48), sui grandi – e meno grandi – enti monastici, sul capitolo della cattedrale, ri-affrontando anche il nodo problematico del secolo XI, variamente declinato con le categorie interpretative della "riforma" e/o del "cambiamento". Proprio a tale periodo è stato dedicato il volume di Maureen Miller, *Chiesa e società in Verona medievale*, sul quale si vedano le riflessioni di Varanini, *La Chiesa veronese attorno al Mille*, pp. 53-57.

[55] Non è mancato nella storiografia veronese chi ha ipotizzato che le monache siano state presenti, insieme ai monaci, fin dalla fondazione del 1046, supponendo dunque che San Giorgio nascesse come monastero doppio: *Le carte di San Giorgio in Braida (1075-1150)*, pp. XIII-XIV (*Introduzione* di Giannina Tomassoli Manenti).

[56] *Le carte di San Giorgio in Braida (1075-1150)*, doc. 5, pp. 12-14.

[57] Allo studio del personaggio e della sua famiglia ha dedicato un contributo Castagnetti, *La famiglia veronese degli Avvocati*. Anche il figlio di Godo mantenne il ruolo di *advocatus* presso la chiesa di San Giorgio in Braida fino all'anno 1121, quando fu costretto ad abbandonarlo, insieme al feudo che deteneva a Sabbion, a causa delle gravi malefatte contro il monastero stesso: *Le carte di San Giorgio in Braida (1075-1150)*, doc. 58, pp. 140-142.

[58] *Le carte di San Giorgio in Braida (1075-1150)*, doc. 45, pp. 114-117.

sorella del vescovo di Verona Bertoldo (1102-1110)[59] ed era altresì a capo di una «scola sacerdotum» attiva nel monastero di San Giorgio, insieme a Godo, alla consorella di nome Bricia e a tutte le altre «consecrate monachae». Alla scola dei sacerdoti venne effettuato un lascito costituito da alcune proprietà situate a Cologna Veneta, con la condizione che dovessero essere le monache in futuro a disporne a loro piacimento «ad regendum, gubernandum seu et disponendum sicut de aliis rebus ipsius scole». Inutile dire che la testimonianza non ha ricevuto adeguata attenzione da parte degli studiosi e delle studiose e che nel panorama delle istituzioni ecclesiastiche contemporanee, veronesi e non, la guida femminile di una *scola sacerdotum* emerge come una peculiarità tutta da valorizzare, anche in un'ottica comparativa.

Dopo il 1111 alla guida del monastero non compare più una badessa ma un abate, sostituito in un breve volger d'anni dal preposito o arciprete di una comunità regolare riformata, insediata per volontà del vescovo Bernardo nell'anno 1127. Nell'intenzione del presule riformatore vi era l'obiettivo di «restaurare et ordinare» la chiesa di San Giorgio, «multimode destructa in spiritualibus» e «in temporalibus» dall'alternanza fra una gestione femminile e una maschile, che l'avevano resa non il tempio di Dio quanto piuttosto postribolo di Venere e del Diavolo: «fuerat enim quondam et prius puellarum et postmodum monachorum cenobium, set in utrisque Veneris postribulum et diaboli, pocius quam Dei extiterat templum»[60]. Le parole del vescovo, colorate di un'intensa tonalità riformistica, fanno riferimento a una condizione di decadenza morale (per la verità coinvolgente anche i monaci) che non possiamo accertare con l'avallo documentario, giacché le fonti individuano la gestione delle due badesse come uno dei momenti di fortuna e prestigio del cenobio di San Giorgio. Le sue parole ci appaiono piuttosto come uno degli infiniti e sconfortanti sfoghi del pensiero clericale nei confronti delle donne poste alla guida di istituzioni ecclesiastiche[61]: un «opprimente florilegio» – per usare la definizione di Jacques Dalarun[62] – che ci è stato trasmesso non solamente dai trattati eruditi, dai commentari delle Scritture, dai proverbi o dai sermoni, ma anche dalle arenghe dei documenti medievali, forieri di decisioni e atti

[59] Sono assai scarse le notizie sul vescovo Bertoldo. Si veda Ederle, Cervato, *I vescovi di Verona*, p. 46: la fine dell'episcopato di Bertoldo viene posta nell'anno 1108, ma in base a questo documento si può posticipare all'anno 1110.

[60] *Le carte di San Giorgio in Braida (1075-1150)*, doc. 67, pp. 160-166.

[61] Sul tema generale del potere delle donne, nella Chiesa ma non solo, la bibliografia è in costante crescita. Oltre al volume di Valerio, *Il potere delle donne nella Chiesa*, che mette a fuoco la tematica in un'ottica di lunghissima durata nelle istituzioni ecclesiastiche, soffermandosi in modo particolare sul ruolo delle badesse medievali, mi preme ricordare, senza pretesa di esaustività, traendoli dalle mie letture, recenti e meno recenti, almeno alcuni volumi e alcuni saggi analitici: *Women ad Power in Middle Ages*; Le Jan, *Famille et pouvoir dans le monde franc*; Tilatti, *Monachesimi femminili in Friuli*, pp. 167-211; Viennot, *La France, les femmes et le pouvoir*; *Agire da donna. Modelli e pratiche*; *«Con animo virile». Donne e potere nel Mezzogiorno*; Forzatti Golia, *Modelli di potere femminile nel medioevo*; Carraro, *La laguna delle donne*; *Genre et compétition dans le sociétés*.

[62] In un saggio ancora di grande interesse, lo studioso individua proprio negli autori ecclesiastici del secolo XII un predominio della misoginia: Dalarun, *La donna vista dai chierici*.

concreti spesso ugualmente misogini e punitivi nei confronti delle comunità femminili.

A fronte del panorama cittadino che abbiamo sin qui descritto sulla base delle fonti esistenti – un panorama in cui si fatica ad annodare i fili delle istituzioni monastiche femminili veronesi e a collocarle in relazione con la società contemporanea[63], rappresentata da famiglie, aristocrazie, ceti sociali diversificati, autorità religiose e civili – il contesto suburbano restituisce una comunità femminile, San Michele in Campagna, innestata senza incertezze sulla robusta pianta benedettina. Lungi dall'esaurirsi in tempi brevi, il monastero fu soggetto in età comunale a un'espansione territoriale così marcata «da accorpare quel patrimonio non inferiore ai 1100 campi di cui era dotato ancora alla fine del Duecento»: un'espansione, ha scritto Sante Bortolami, che non esprime necessariamente il rigoglio spirituale di una comunità ma che depone «a favore di un impegno amministrativo e di una industre capacità di raccordarsi col mondo circostante»[64]. Per chi si accinga a studiarlo, sia attraverso il cospicuo fondo documentario conservato nell'Archivio di Stato di Verona[65], sia attraverso gli atti conservati nella Biblioteca capitolare di Verona, il problema, ancora una volta, è costituito dalla ricerca delle origini, ricerca spesso accompagnata, come alcune delle comunità monastiche sopra nominate, dalla tendenza storiografica a voler retrodatare il più possibile l'insediamento all'alto medioevo, se non addirittura alla tarda antichità. Anche la storia di San Michele infatti si avviluppa nella sua fase di avvio dentro l'aggrovigliata rete dei falsi documenti capitolari redatti all'inizio del secolo IX[66],

[63] Sulla società veronese nei secoli X e XI ci si deve necessariamente riferire agli studi di Andrea Castagnetti e di Gian Maria Varanini, che in maniera sinergica e con peculiari sensibilità storiografiche hanno approfondito le diverse sfaccettature del *milieu* sociale atesino: Varanini, *Aspetti della società urbana nei secoli IX-X*; Castagnetti, *Dalla distrettuazione pubblica di età longobarda e carolingia al particolarismo politico di età postcarolingia*; Castagnetti, *L'età precomunale e la prima età comunale*.

[64] Così Bortolami in *Monasteri e comuni nel Veneto*, p. 60 e in *Il monachesimo della Marca trevigiana e veronese*, pp. 388-389.

[65] Una prima disamina del fondo di San Michele in Campagna conservato nell'Archivio di Stato di Verona, relativamente ai secoli XI e XII, è stata effettuata da E. Sorice nella sua tesi di laurea: *Le pergamene del monastero di San Michele*. Sui documenti riguardanti San Michele in Campagna, soggetto ai canonici della cattedrale, conservati presso la Biblioteca capitolare si rinvia a *Le carte del capitolo della cattedrale di Verona*, I *(1101-1151)* e *Le carte del capitolo della cattedrale di Verona*, II *(1152-1183)*.

[66] Non è risolutivo del problema delle origini del monastero il saggio ad esse specificamente dedicato di Valeria Monese Recchia, la studiosa che, sin dalla sua tesi di laurea, avviò lo studio del prestigioso monastero femminile: *Il problema delle origini*. Monese Recchia, che scrisse all'inizio degli anni Settanta, considerava infatti «veramente esistita la pagina di donazione ratoldina» (p. 20) – il documento dell'anno 813 che assoggetta la chiesa di San Michele ai canonici della cattedrale – sostenendo, pur con qualche dubbio sull'autenticità delle copie giunte fino a noi, che fosse comunque esistito di tali atti un autentico modello (p. 21). Oggi una siffatta ipotesi non è più accettabile, in seguito alla acclarata falsificazione dei documenti dell'813. Tuttavia la Monese Recchia giustamente effettuava una distinzione fra l'origine della chiesa di San Michele e la data dell'insediamento delle monache (pp. 23-24), circostanza quest'ultima su cui riteneva «difficile pronunciarsi» (p. 24). Si veda anche Monese Recchia, *Aspetti sociali ed economici*. Risale invece al 1953 uno studio sulle grandi proprietà accumulate nel tempo dal cenobio: Lec-

per poi riemergere nel corso del secolo XI presentando un istituto già adulto e quasi nato dal nulla, oltre che soggetto al capitolo della cattedrale[67]: da tale momento ha inizio anche la mia analisi, che necessariamente si deve estendere anche al secolo XII, sforando nell'età comunale, per disegnare con maggiore precisione e in una prospettiva di lunga durata i costanti collegamenti del monastero con le famiglie della società veronese.

Prima ancora degli aspetti religiosi e delle relazioni con la società, del cenobio femminile è opportuno sottolineare, come hanno fatto del resto gli autori delle precedenti ricerche, la sua felice posizione nella *Campanea*, poco distante dalla città, nei pressi dell'Adige e lungo la via Postumia: «essenziali mezzi di transito e traffico – strada e fiume – fra l'Occidente e l'Oriente della regione»[68]. È grazie a tale posizione che il monastero ottenne in un tempo che non è possibile identificare con certezza i diritti di mercato sulla fiera annuale che si svolgeva fra settembre e ottobre nei pressi del cenobio stesso (dal giorno di san Michele, 29 settembre, al giorno di santa Giustina, 7 ottobre); diritti che continuarono a spettare al monastero anche quando il mercato, a partire dal 1220, fu trasferito a Verona nel Campomarzo[69] e che contribuirono ad accrescerne le possibilità economiche. È ancora in virtù di un'ubicazione strategica che le monache di San Michele poterono convogliare attorno ai propri edifici un non trascurabile borgo con funzione di cerniera fra città e contado, e assurgere a punto di riferimento per tale microcosmo, fornendo un apporto vigoroso allo sviluppo sociale, economico e, come vedremo, religioso, della «villa Sancti Michaelis»[70], cresciuta nel corso del XII secolo intorno al monastero.

Fatte queste precisazioni sul luogo, è necessario provare ad avviare un'analisi della comunità monastica, che risulta sicuramente stanziata a San Mi-

ce, *I beni terrieri del monastero di S. Michele in Campagna*. Cenni sul monastero nel saggio di Bortolami, *Monasteri e comuni*, e soprattutto in Castagnetti, *Aspetti economici e sociali di pievi rurali*, pp. 124-125.

[67] Riprendo la metafora della "nascita dal nulla" dal saggio di Polonio, *Il monachesimo femminile in Liguria*, p. 103. Per la giurisdizione del capitolo della cattedrale sul monastero di San Michele rinvio a un documento del 5 gennaio 1064 (la donazione di «Imilia, uxor Tiso de comitatu Trivisianense») riguardante la «ecclesia Sancti Michaelis archangeli constructa in Campanea veronensi, qui est sub regimine et potestate de canonica Sancte Veronensis ecclesia»: Archivio di Stato di Verona, San Michele in Campagna, busta 1, perg. 9 (anche in Biancolini, *Notizie storiche*, V/1, pp. 176-178). Si veda anche la *pagina privilegii* del 1140 con la quale il papa Innocenzo II, sulle orme del suo predecessore Callisto, conferma a Gilberto arciprete della Chiesa veronese e a tutti i canonici «possessiones et bona». Fra questi vi è anche il «monasterium Sancti Michaelis in Campanea»: Archivio di Stato di Verona, San Michele in Campagna, busta 22, perg. 5. Analogo *privilegium* viene concesso da Alessandro III nel 1177 all'arciprete della cattedrale Riprando: *Le carte del capitolo della cattedrale di Verona*, II, doc. 75.

[68] Castagnetti, *Aspetti economici e sociali di pievi rurali*, pp. 124-125; Monese Recchia, *Aspetti sociali ed economici*, p. 5.

[69] Simeoni, *Dazi e telonei*, pp. 210-213; Castagnetti, *Aspetti economici e sociali di pievi rurali*, p. 125.

[70] Con tale espressione viene identificato il borgo cresciuto nei pressi del monastero nel documento con cui il vescovo Norandino nel 1220 concesse alle monache lo «ius baptizandi». Vedi sotto testo e nota 78.

chele nella seconda metà del secolo XI. Se infatti non è supportata dalla documentazione archivistica la notizia di una badessa Lucia, deceduta secondo il Biancolini nell'anno 1042[71], è invece acclarata la presenza alla guida del monastero di Berta *abatisa* (attestata dal 1079 al 1082), seguita da Bianca (1115), Anna (1127-1138), Tarsilla (1148-1166), Lucia (1169-1181), Maria (1182-1202)[72]. Per le badesse sopra elencate, e più in generale per l'insieme delle donne accolte nel monastero, quasi nulla è possibile argomentare sulla estrazione sociale, data la consuetudine degli operatori documentari di identificare le monache con il solo nome di battesimo[73]. Fa eccezione nel tardo secolo XII «domina Aquilina», identificata come «filia domini Bailardini de Carcere»[74], e pertanto esponente di una delle famiglie di peso nella società comunale[75]. Una ricognizione attenta degli atti notarili permette altresì di affermare che la comunità non oltrepassava di molto le dieci unità[76], che prevedeva l'ausilio di alcuni conversi e converse[77] e la presenza di almeno un sacerdote[78] per la cura spirituale delle monache e l'officiatura della chiesa. Si dirà che è poca cosa a paragone di altre esperienze femminili sviluppatesi in contesti urbani non distanti (il pen-

[71] Biancolini, *Notizie storiche*, V/1, pp. 166, 214.
[72] Monese Recchia, *Aspetti sociali ed economici*, p. 36. Sulle badesse del secolo XII si vedano anche i documenti pubblicati in *Le carte del capitolo della cattedrale di Verona*, II, nn. 105, 106.
[73] Assai diversa si presenta la situazione dei monasteri veneziani contemporanei, la cui documentazione permette di individuare le relazioni esistenti tra le famiglie del ceto dirigente della città lagunare nei secoli XII e XIII e alcune fondazioni femminili (*in primis* San Zaccaria): Rapetti, *La formazione di un'aristocrazia* e Rapetti, *Una comunità e le sue badesse*.
[74] L'informazione è segnalata da Monese Recchia, *Aspetti sociali ed economici*, p. 17, nota 68. Il documento cui fa riferimento la studiosa è del 1194.
[75] Sulla famiglia si veda Castagnetti, *La società veronese nel medioevo*, pp. 59-60, ove però non si fa cenno a Bailardino, né si riesce a ricostruire l'albero genealogico del gruppo familiare.
[76] Archivio di Stato di Verona, *San Michele in Campagna*, busta 1, perg. 38, doc. del 1148, giugno 13. In aggiunta alla badessa Tarsilla sono presenti Gemma, Papia, *Biatrise*, *Columna*, *Felicitas*, Perpetua, Agnese, Scolastica, *Egellenda*, Lucia, *Davitha*. *San Michele in Campagna*, busta 1, perg. 43: 1166 dicembre 26. Oltre alla badessa Tarsilla sono presenti. Agnese, Lucia, Perpetua, Sofia, Beatrice, monache del monastero. Archivio di Stato di Verona, *San Michele in Campagna*, busta 22, perg. 8, doc. del 1173, dicembre 15. Presenziano all'atto notarile la badessa Lucia con le monache Maria, Scolastica, Cecilia, Colomba, *Hengilenda*, *Zacharia*, Aquilina, Concordia. Alla elezione della badessa di San Michele in Campagna, Maria, sono presenti nel marzo del 1182, oltre alla stessa Maria, anche Colomba, Scolastica, Aquilina, Igilenda, Elisabetta, Fina, Richendina, Cecilia, Perpetua, Davida, Concordia: *Le carte del capitolo della cattedrale di Verona*, II, docc. 105 e 106.
[77] Archivio di Stato di Verona, *San Michele in Campagna*, busta 1, perg. 34, doc. del 1141, dicembre 15. Il prete della chiesa del Santo Sepolcro effettua la permuta di «una pecia de terra cum olivis» in Valpantena con un tale Miro, «conversus de monasterio Sancti Michaelis puelarum»: Archivio di Stato di Verona, *San Michele in Campagna*, busta 1, perg. 55, doc. del 1175, agosto 3. Domenico e Beatrice diventano conversi del monastero di San Michele e donano alle monache diverse loro proprietà. In cambio la badessa e le consorelle si impegnano a fornire loro il vitto necessario per tutto il resto della loro vita. Nel 1182 alla elezione della badessa di San Michele in Campagna, Maria, è presente anche il converso del suddetto monastero *Iohannes*: *Le carte del capitolo della cattedrale di Verona*, II, docc. 105 e 106.
[78] Archivio di Stato di Verona, *San Michele in Campagna*, busta 1, perg. 23, doc. del 1093, novembre 11. Nel documento si segnala la presenza di Pietro «presbiter de ecclesia et monasterio Sancti Michaelis que sita est et constructa foris urbem Verone a locus que nuncupatur Campanea».

siero corre immediatamente al monastero di Santa Giulia di Brescia); ma non va sottaciuta l'iniziativa della comunità femminile veronese anche nel campo della cura d'anime del vivace borgo cresciuto progressivamente intorno a San Michele, alla cui chiesa venne concessa dall'ordinario diocesano (siamo ormai nel 1220) la facoltà di conferire il battesimo e di praticare tutti gli altri riti ad esso connessi. Non furono sicuramente estranee a tali concessioni le istanze dei fedeli che popolavano la «villa Sancti Michaelis», i quali lamentavano di dover affrontare «cum suis infantibus» strade di difficile percorribilità «pro cathecismis, exorcismis, scrutiniis et baptismatibus sustinere»[79]. Contestualmente al ruolo meglio conosciuto dei cenobi maschili nel campo della parrocchialità e della cura d'anime, andrebbe dunque posto in luce, ampliando il raggio delle ricerche, il protagonismo delle monache nell'opera di assistenza spirituale realizzata in contesti diocesani talora «intricati e sfilacciati»[80] e in continua evoluzione.

Al successo del monastero concorsero durante i due secoli in questione le consistenti donazioni di cui la comunità fu oggetto, i nuovi acquisti realizzati nelle aree in cui si andavano accorpando le proprietà monastiche, una politica di acquisizione di immunità sui territori delle monache[81] e da ultimo anche una serie di efficaci operazioni di gestione delle terre possedute. Se ne evince da un lato l'inserimento del monastero nella società circostante, fatta di un ceto rurale di piccoli proprietari; dall'altro lo sviluppo di una rete di relazioni con famiglie urbane in forte ascesa sociale: oltre ai da Carcere, di cui si è detto sopra, si individuano nel circuito monastico, esponenti dei Turrisendi, dei Crescenzi, dei Sambonifacio, dei Della Scala[82] e dei da Castello, famiglia che espresse fin dalla metà del secolo XII l'*advocatus* del monastero[83].

La storia di San Michele in Campagna continuò ancora per molti secoli, concludendosi nell'età delle soppressioni napoleoniche. Si tratta di una storia in buona parte ancora da scrivere in cui si scorgono come tratti identitari di lunga durata, almeno per i secoli bassomedievali[84], una significativa compe-

[79] Rossi, *Note sull'organizzazione parrocchiale*, p. 21. Il testo del documento in Biancolini, *Notizie storiche*, IV, pp. 706-708.
[80] Fa riferimento a questo importante ruolo del monachesimo Sante Bortolami, declinandolo tuttavia solamente al maschile: Bortolami, *Il monachesimo della marca trevigiana e veronese in età comunale*, p. 391.
[81] La badessa Berta nel 1085 si recò personalmente nel monastero di San Zeno, ove dimorava l'imperatore Enrico IV, in visita a Verona. Ottenne, secondo una notizia contenuta nel necrologio delle monache, «multas emunitates et gratias nobiles»: Monese Recchia, *Aspetti sociali ed economici*, p. 13.
[82] Monese Recchia, *Aspetti sociali ed economici*, pp. 6-14.
[83] Si tratta di Raimondo *de Castello*: Archivio di Stato di Verona, *San Michele in Campagna*, busta 1, perg. 43, doc. del 1166, dicembre 26 (non Rodolfo da Castello, come afferma Castagnetti, *Aspetti economici e sociali*, p. 125).
[84] Qualche cenno sulla storia del monastero nel secolo XIV e sulla presenza di esponenti di spicco della società scaligera in Rossi, *Governare una Chiesa*, pp. 135-138. Nel volume è pubblicata anche una visita dei canonici della cattedrale al monastero (1316), pp. 239-262. Per il proseguimento delle vicende del monastero si deve rinviare a Biancolini, *Notizie storiche*, IV, pp. 699-710; Biancolini, *Notizie storiche*, V/1, pp. 165-220.

netrazione con i ceti eminenti della società atesina, un impegno amministrativo che sembra non conoscere soluzione di continuità e una notevole capacità delle monache di muoversi nella complessità della società contemporanea laica ed ecclesiastica. Le badesse, su cui ancora non è stato realizzato uno studio complessivo, appaiono senz'altro rappresentative di quella *agency* femminile assai indagata nella storiografia internazionale, medievistica e non.

Tale linea di tendenza non si ravvisa sicuramente – lo si è dimostrato con l'evidenza delle fonti – nelle precedenti fondazioni femminili veronesi, che andarono a esaurirsi con il termine del primo millennio o poco oltre, furono numericamente assai esigue, né possono essere celebrate come esempi di capacità di azione delle donne che vi dimoravano. La mancanza di uno stretto collegamento con il potere regio e gli agganci con le sole aristocrazie locali, laiche o ecclesiastiche, la pochezza dei patrimoni, le fiacche o inesistenti protezioni vescovili – stando almeno alla documentazione sin qui sopraggiunta – non furono estranei a questa debolezza strutturale, che non si riscontra in altri ambiti territoriali dell'Italia centro-settentrionale, maggiormente caratterizzati da fondazioni regie o sostenute da aristocrazie che estendevano il loro potere territoriale ben oltre le mura cittadine[85]. Una grande fioritura di studi ha illuminato le vicende di tali cenobi regi. Risulta ora davvero auspicabile – e lo si è detto anche di recente[86] – moltiplicare le indagini verso realtà rimaste ancora in ombra e giungere a una mappatura quanto più possibile completa e affidabile delle fondazioni femminili, che faccia emergere nel dettaglio, oltre agli «scenari di insuccesso» – fra i quali va senz'altro annoverato quello veronese – anche una più ampia comprensione dei rapporti tra i monasteri femminili e il contesto religioso in cui si inserivano.

[85] La bibliografia è ormai davvero consistente. Limito necessariamente i rifermenti a La Rocca, *Monachesimo femminile e poteri delle regine*; Forzatti Golia, *Monasteri femminili a Pavia*; Andenna, *Monasteri altomedievali nell'area subalpina*; Andenna, *San Salvatore di Brescia*.
[86] Si veda Destefanis, *I monasteri femminili*, di cui condivido gli auspici espressi alle pp. 475-478.

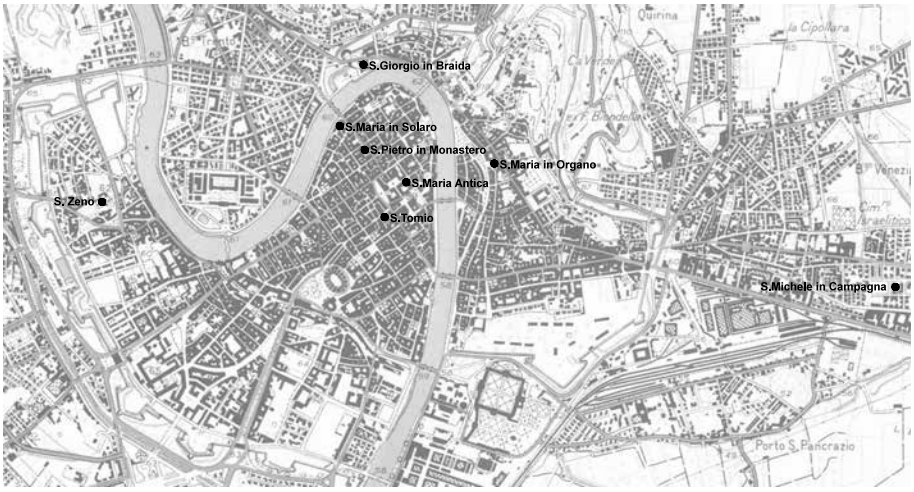

Fig. 1. I monasteri femminili e maschili citati nel testo.

Opere citate

Agire da donna. Modelli e pratiche di rappresentazione (secoli VI-X), a cura di C. La Rocca, Turnhout 2007.

G. Andenna, *Monasteri altomedievali nell'area subalpina e retica (secoli VIII-IX)*, in *Il monachesimo italiano dall'età longobarda all'età ottoniana (secc. VIII-X)*. Atti del VII Convegno di studi storici sull'Italia benedettina (Nonantola, 10-13 settembre 2003), a cura di G. Spinelli, Cesena 2006, pp. 193-213.

G. Andenna, *San Salvatore di Brescia e la scelta religiosa delle donne aristocratiche tra età longobarda ed età franca (VIII-IX secolo)*, in *Female* "vita religiosa" *between Late Antiquity and High Middle Ages: Structures, developments and spatial context*, a cura di G. Melville, A. Müller, Wien 2011, pp. 209-234.

G.B. Biancolini, *Notizie storiche delle chiese di Verona*, I-VIII, Verona 1749-1771 (ed. anast. Bologna 1977).

S. Bortolami, *Monasteri e comuni nel veneto dei secoli XII-XIII: un bilancio e nuove prospettive di ricerca*, in *Il monachesimo nel Veneto medioevale*, Atti del Convegno di studi in occasione del Millenario di fondazione dell'Abbazia di S. Maria di Mogliano Veneto (Treviso, 30 novembre 1996), a cura di F.G.B. Trolese, Cesena 1994, pp. 39-74.

S. Bortolami, *Il monachesimo della Marca trevigiana e veronese in età comunale: un modello in cerca di omologhi*, in *Il monachesimo italiano nell'età comunale*, Atti del IV Convegno di studi storici sull'Italia benedettina (Abbazia di San Giacomo Maggiore, Pontida-Bergamo, 3-6 settembre 1995), a cura di F.G.B. Trolese, Cesena 1998, pp. 367-401.

G.P. Brogiolo, *Architetture e tecniche costruttive in età longobarda: i dati archeologici*, in *I magistri commacini. Mito e realtà del medioevo lombardo*, Atti del XIX Congresso internazionale di studi sull'alto medioevo (Varese-Como, 23-25 ottobre 2008), Spoleto 2009, pp. 211-237.

S. Carraro, *La laguna delle donne. Il monachesimo femminile a Venezia tra IX e XIV secolo*, Pisa 2015.

Le carte antiche di San Pietro in Castello di Verona (809/10-1196), a cura di A. Ciaralli, Roma 2007.

Le carte del capitolo della cattedrale di Verona, I (1101-1151), a cura di E. Lanza, Saggi introduttivi di A. Castagnetti e E. Barbieri, Roma 1998.

Le carte del capitolo della cattedrale di Verona, II (1152-1183), a cura di E. Lanza, saggio introduttivo di G.M. Varanini, Roma 2006.

Le carte di S. Giorgio in Braida di Verona, a cura di G. Tomassoli Manenti, Cittadella 2007.

A. Castagnetti, *Aspetti economici e sociali di pievi rurali, chiese minori e monasteri (secoli IX-XII)*, in *Chiese e monasteri nel territorio veronese*, a cura di G. Borelli, Verona 1981, pp. 101-130.

A. Castagnetti, *Aspetti politici, economici e sociali di chiese e monasteri dall'epoca carolingia alle soglie dell'età moderna*, in *Chiese e monasteri a Verona*, a cura di G. Borelli, Verona 1980, pp. 45-119.

A. Castagnetti, *Dalla distrettuazione pubblica di età longobarda e carolingia al particolarismo politico di età postcarolingia*, in *Il Veneto nel medioevo*, II, pp. 5-85.

A. Castagnetti, *L'età precomunale e la prima età comunale (1024-1213)*, in *Il Veneto nel medioevo. Dai comuni cittadini al predominio scaligero nella Marca*, a cura di A. Castagnetti, G.M. Varanini, Verona 1991, pp. 1-162.

A. Castagnetti, *La famiglia veronese degli Avvocati (secoli XI-XIII)*, in *Studi sul medioevo cristiano offerti a Raffaello Morghen per il 90° anniversario dell'Istituto Storico Italiano (1883-1973)*, I, Roma 1974, pp. 251-292.

A. Castagnetti, *La società veronese nel medioevo*, II, *Ceti e famiglie dominanti nella prima età comunale*, Verona 1987.

A. Castagnetti, *Il Veneto nell'alto medioevo*, Verona 1990.

D. Cervato, *Diocesi di Verona*, Padova 1999.

Chartae Latinae Antiquiores, 2nd Series, *Ninth Century*, part LIX, *Italy*, XXXI, *Verona*, I, a cura di F. Santoni, Dietikon-Zürich 2001.

C. Cipolla, *Il Velo di Classe*, nuova edizione con un'appendice di G.B. Pighi, Verona 1972.

C. Cipolla, *Iscrizioni varie*, in *Scritti di Carlo Cipolla*, a cura di C.G. Mor, I, *Alto Medioevo*, Verona 1978, pp. 7-19.

Codice diplomatico longobardo, I, a cura di L. Schiaparelli, Roma 1929 (Fonti per la storia d'Italia, 62).

Codice diplomatico longobardo, II, a cura di L. Schiaparelli, Roma 1933 (Fonti per la storia d'Italia, 63).
Codice diplomatico veronese dalla caduta dell'impero romano alla fine del periodo carolingio, a cura di V. Fainelli, Venezia 1940.
«Con animo virile». Donne e potere nel Mezzogiorno medievale (secoli XI-XV), a cura di P. Mainoni, Roma 2010.
F.E. Consolino, *Ascetismo e monachesimo femminile in Italia dalle origini all'età longobarda (IV-VIII secolo)*, in *Donne e fede*, pp. 3-41.
J. Dalarun, *La donna vista dai chierici*, in *Storia delle donne*, a cura di G. Duby, M. Perrot, *Il medioevo*, a cura di C. Klapisch-Zuber, Roma-Bari 1990, pp. 24-55.
E. Destefanis, *I monasteri femminili e i loro rapporti con il mondo ecclesiastico nell'Italia altomedievale*, in «Studi medievali», 3ª s., 59 (2018), pp. 469-503.
I documenti di S. Giorgio in Braida di Verona, II (1151-1165), a cura di A. Ciaralli, con la collaborazione di A. Castagnetti, M. Bassetti, G.M. Varanini, Roma 2015.
I documenti di S. Giorgio in Braida di Verona, II (1165-1175), a cura di M. Cameli, Roma 2016.
Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia, a cura di L. Scaraffia e G. Zarri, Roma-Bari 1994.
G. Ederle, D. Cervato, *I vescovi di Verona. Dizionario storico e cenni sulla Chiesa veronese*, Verona 2002.
G. Forzatti Golia, *Modelli di potere femminile nel medioevo*, in *Il mondo alla rovescia. Il potere delle donne visto dagli uomini*, a cura di S. Luraghi, Milano 2009, pp. 109-126.
G. Forzatti Golia, *Monasteri femminili a Pavia nell'alto medioevo*, in *Il monachesimo italiano dall'età longobarda all'età ottoniana (secc. VIII-X)*, Atti del VII Convegno di studi storici sull'Italia benedettina (Nonantola, 10-13 settembre 2003), a cura di G. Spinelli, Cesena 2006, pp. 295-320.
T. Franco, F. Coden, *San Zeno in Verona*, Caselle di Sommacampagna (Verona) 2014.
M. Gaillard, Monasterium, cella, abbatia... *Enquête sur les différents termes désignant les communautés religieuses au haut Moyen Âge (V^e^-milieu IX^e^ siècle) et leur signification*, in «Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre – BUCEMA», 10 (2016), < http://journals.openedition.org/cem/14474 >.
S. Gasparri, *I duchi longobardi*, Roma 1978 (Studi storici, 109).
Genre et compétition dans les sociétés occidentales du haut Moyen Âge (IV^e^-XI^e^ siècle), a cura di S. Joye, R. Le Jan, Turnhout 2018.
P. Golinelli, *Il Cristianesimo nella* Venetia *altomedievale. Diffusione, istituzionalizzazione e forme di religiosità dalle origini al secolo X*, in *Il Veneto nel medioevo*, I, pp. 239-331.
P. Golinelli, *La riforma della Chiesa e la lotta per le investiture*, in *Il Veneto nel medioevo. Dai Comuni cittadini al predominio scaligero nella Marca*, a cura di A. Castagnetti e G.M. Varanini, Verona 1991, p. 209-242.
P. Guglielmotti, *Patrimoni femminili, monasteri e chiese: esempi per una casistica (Italia centro settentrionale, secolo VIII-X)*, in *Dare credito alle donne. Presenze femminili nell'economia tra medioevo ed età moderna*, Convegno internazionale di studi (Asti, 8-9 ottobre 2010), a cura di G. Petti Balbi, P. Guglielmotti, Asti 2012, pp. 37-40.
P. Guglielmotti, *Ageltrude: dal ducato di Spoleto al cuore del regno italico*, in *Il patrimonio delle regine: beni del fisco e politica regia tra IX e X secolo*, a cura di T. Lazzari, in «Reti Medievali Rivista», 13 (2012), 2, pp. 163-186, < http://rivista.retimedievali.it >.
A.-M. Helvetius, *Le monachisme féminin en Occident de l'Antiquité tardive au haut Moyen Âge*, in *Monachesimi d'Oriente e d'Occidente nell'Alto Medioevo*, Atti della LXIV Settimana internazionale di studio (Spoleto, 31 marzo - 6 aprile 2016), Spoleto 2017, pp. 193-233.
P. Hudson, *La dinamica dell'insediamento urbano nell'area del Cortile del Tribunale di Verona. L'età medievale*, in «Quaderni di archeologia del Veneto», 1 (1985), pp. 50-64.
C. La Rocca, *Donare, distribuire, spezzare. Pratiche di conservazione della memoria e dello status in Italia tra VIII e IX secolo*, in *Sepolture tra IV e VIII secolo*, VII Seminario sul tardo antico e l'alto medioevo in Italia centro-settentrionale (Gardone Riviera, 1996), Mantova 1998, pp. 77-87.
C. La Rocca, *Monachesimo femminile e poteri delle regine tra VIII e IX secolo*, in *Il monachesimo italiano dall'età longobarda all'età ottoniana (secc. VIII-X)*, Atti del VII convegno di studi storici sull'Italia benedettina (Nonantola, 10-13 settembre 2003), a cura di G. Spinelli, Cesena 2006, pp. 119-143.
C. La Rocca, *Pacifico di Verona. Il passato carolingio nella costruzione della memoria urbana*, Roma 1995.

C. La Rocca, *Pouvoirs des femmes, pouvoirs de la loi dans l'Italie lombarde*, in *Femmes et pouvoirs des femmes à Byzance et en Occident (VI^e^-X^e^ siècles)*, a cura di S. Lebecq, A. Dierkens, R. Le Jan, J.M. Sansterre, Lille 1999, pp. 35-70.
C. La Rocca, *I silenzi dell'agiografia. La mancanza di sante in età longobarda*, in *Giustina e le altre. Sante e culti femminili in Italia settentrionale dalla prima età cristiana al secolo XII*, Atti del VI Convegno di studio dell'Associazione italiana per lo studio della santità, dei culti e dell'agiografia (Padova, 4-6 ottobre 2004), a cura di A. Tilatti e F.G.B. Trolese, Roma 2009, pp. 163-174.
C. La Rocca, *Lo spazio urbano tra VI e VIII secolo*, in *Uomo e spazio nell'alto medioevo*. Atti della L settimana di studi del Centro italiano di studi sull'alto medioevo (Spoleto, 4-8 aprile 2002), Spoleto 2003, pp. 397-441.
T. Lazzari, *La violenza sui beni e sulle rendite delle donne*, in *Violenza alle donne. Una prospettiva medievale*, a cura di A. Esposito, F. Franceschi, G. Piccinni, Bologna 2018, pp. 37-56.
M. Lecce, *I beni terrieri del monastero di S. Michele in Campagna. Contributo alla evoluzione storica della proprietà ecclesiastica*, Verona 1953.
R. Le Jan, *Famille et pouvoir dans le monde franc (VII^e^-X^e^ siècle). Essai d'antropologie sociale*, Paris 1995.
Il liber feudorum *di San Zeno di Verona (secolo XIII)*, a cura di F. Scartozzoni, Padova 1996.
R. Lizzi, *Una società esortata all'ascetismo. Misure legislative e motivazioni economiche nel IV-V secolo d.C.*, in «Studi storici», 30 (1989), pp. 129-153.
R. Lizzi, *Ascetismo e monachesimo nell'Italia tardoantica*, in *Cuarto Seminario sobre el monacato* (Aguilar de Campo, agosto de 1991), in «Codex Aquilarensis», 5 (1991), pp. 53-75.
L. Lo Schiavo, *Tra legge mosaica e diritto romano. Il caso Indicia, la* Didascalia Apostolorum *e la procedura del giudizio episcopale all'epoca del vescovo Ambrogio*, in *A Ennio Cortese*. Scritti promossi da D. Maffei e raccolti a cura di I. Birocchi, M. Caravale, E. Conte, U. Petronio, II, Roma 2001, pp. 269-284.
A. Maculan, *San Tommaso apostolo (San Tomìo)*, in F. Agostini, A. Maculan, F. Moscardo, S. Musetti, *Sei chiese nel Quartiere Maggiore a Verona*, Verona 2016, pp. 7-45.
E. Magnani, *La vie consacrée des femmes et l'ascétisme domestique: normes, liturgies, pratiques (fin IV^e^-début XII^e^ siècle)*, in «Revue Mabillon», 29 (2018), pp. 5-25.
M. Miller, *Chiesa e società in Verona medievale*, Sommacampagna (Verona) 1998 (ed. or. Ithaca e London 1993).
Il monachesimo italiano dall'età longobarda all'età ottoniana (secc. VIII-X), Atti del VII Convegno di studi storici sull'Italia benedettina (Nonantola, 10-13 settembre 2003), a cura di G. Spinelli, Cesena 2006.
V. Monese Recchia, *Il problema delle origini del monastero di San Michele in Campagna di Verona*, in «Archivio Veneto», s. V, 103 (1972), pp. 15-24.
V. Monese Recchia, *Aspetti sociali ed economici nella vita di un monastero benedettino femminile*, in «Archivio veneto», s. V, 104 (1973), pp. 5-54.
C.G. Mor, *Dalla caduta dell'impero al comune*, in *Verona e il suo territorio*, II, Verona 1964, pp. 3-242.
J. Nelson, *The wary widow*, in *Property end Power in the Early Middle Ages*, a cura di W. Davies, P. Fouracre, Cambridge 1995, pp. 82-113.
Monachesimi d'Oriente e d'Occidente nell'Alto Medioevo, Atti della LXIV Settimana internazionale di studio (Spoleto, 31 marzo - 6 aprile 2016), Spoleto 2017.
P. Paschini, *Storia del Friuli*, I: *Dalle origini alla metà del Duecento*, Udine 1953².
P. Paschini, *Le vicende politiche e religiose del Friuli nei secoli nono e decimo*, in «Nuovo Archivio Veneto», 21 (1911), pp. 399-432.
P.A. Passolunghi, *Origini e sviluppo del monachesimo veneto sino al secolo XII*, in *Il monachesimo nel Veneto medioevale*, Atti del Convegno di studi in occasione del millenario di fondazione dell'abbazia di S. Maria di Mogliano Veneto (Treviso, 30 novembre 1996), Cesena 1998, pp. 1-16.
A. Pieniądz, *Widows in the Early Middle Ages. Between freedom and Exclusion*, in «Acta Poloniae Historica», 98 (2008), pp. 34-36.
G.B. Pighi, *Cenni storici sulla Chiesa veronese*, a cura di A. Orlandi, I, Verona 1980.
V. Polonio, *Il monachesimo femminile in Liguria dalle origini al XII secolo*, in *Il monachesimo femminile in Italia dall'alto medioevo al secolo XVII a confronto con l'oggi*, a cura di G. Zarri, Negarine (Verona) 1997, pp. 87-119.

A. Rapetti, *La formazione di un'aristocrazia: monache e monasteri femminili a Venezia tra IX e XIII secolo. Shaping an Aristocracy: Nuns and Nunneries in Venice (IX-XIII Centuries)*, in «Anuario de Estudios Medievales», 44 (2014), 1, pp. 215-238.
A. Rapetti, *Una comunità e le sue badesse. Organizzazione e reclutamento a San Zaccaria (IX-XIII secolo)*, in *«In centro et oculis urbis nostre»: la chiesa e il monastero di San Zaccaria*, a cura di B. Aikema, M. Mancini, P. Modesti, Venezia 2016, pp. 23-36.
Les religieuses dans le cloître et dans le monde des origines à nos jours, Actes du deuxième colloque international du C.E.R.C.O.R. (Poitiers, 29 septembre-2 octobre 1988), Paris 1994.
M. Ricucci, *«De sponsa Christi scortum exsecrabile». Il* De lapsu Susannae *e il suo contesto storico-letterario*, in «ACME. Annali della Facoltà di Lettere e filosofia dell'Università degli studi di Milano», 58 (2005), 3, pp. 375-395.
M.C. Rossi, *Governare una Chiesa. Vescovi e clero a Verona nella prima metà del Trecento*, Verona 2003.
M.C. Rossi, *Bertrando di Saint-Geniès patriarca di Aquileia e il suo ingresso nella città di Verona (1334)*, in *Chiesa, vita religiosa, società nel medioevo italiano*, Studi offerti a Giuseppina De Sandre Gasparini, a cura di M.C. Rossi e G.M. Varanini, Roma 2005, pp. 575-593.
M.C. Rossi, *Note sull'organizzazione parrocchiale e sulle pievi urbane di Verona (secoli XII-XIV)*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», 57 (2003), 1, pp. 3-28.
San Zeno Maggiore a Verona. Il campanile e la facciata. Restauri, analisi tecniche e nuove interpretazioni, a cura di F. Butturini e F. Pachera, Verona 2015.
F. Segala, Monasteriorum memoria. *Abbazie, monasteri e priorati di osservanza benedettina nella città e diocesi di Verona (secc. VII-XXI). Atlante storico-topo-bibliografico*, Verona 2004.
C. Sereno, *Il monachesimo femminile nell'Alto Medioevo. Ambiti di indagine e casi italiani*, in *La società monastica nei secoli VI-XII. Sentieri di ricerca*, Atelier jeunes chercheurs sur le monachisme médiéval (Roma, 12-13 giugno, 2014), a cura di M. Bottazzi, P. Buffo, C. Ciccopiedi, L. Furbetta, T. Granier, Trieste 2016, pp. 165-182.
L. Simeoni, *Dazi e telonei di diritto privato a Verona*, in «Studi storici veronesi», 8-9 (1957-1958), pp. 191-248.
E. Sorice, *Le pergamene del monastero di San Michele in Campagna nell'Archivio di Stato di Verona (813-1180)*, Tesi di laurea, Facoltà di Lettere e filosofia, Università di Verona, rel. A. Ciaralli, a.a. 1999-2000.
A. Tilatti, *Monachesimi femminili in Friuli nel Duecento*, in *Il monachesimo benedettino in Friuli in età patriarcale*, Atti del convegno internazionale di studi (Udine-Rosazzo, 18-20 novembre 1999), a cura di C. Scalon, Udine 2002, pp. 167-211.
A. Tilatti, *Il monachesimo nell'Italia nordorientale*, in *Il monachesimo italiano dall'età longobarda all'età ottoniana (secc. VIII-X)*, Atti del VII Convegno di studi sull'Italia benedettina (Nonantola, Modena, 10-13 settembre 2003), a cura di G. Spinelli OSB, Cesena 2006, pp. 337-361.
A. Valerio, *Il potere delle donne nella Chiesa: Giuditta, Chiara e le altre*, Bari-Roma 2016.
S. Vanderputten, *Un espace sacré au féminin? Principes et réalités de la clôture des religieuses au IX^e^-XI^e^ siècles*, in *Spazio e mobilità nella 'Societas Christiana'. Spazio, identità, alterità (secoli X-XIII)*, Atti del Convegno internazionale (Brescia, 17-19 settembre 2015), a cura di G. Andenna, N. D'Acunto, E. Filippini, Milano 2017, pp. 125-140.
G.M. Varanini, *Aspetti della società urbana nei secoli IX-X*, in *Il Veneto nel medioevo*, I, pp. 199-236.
G.M. Varanini, *La Chiesa veronese attorno al Mille (e dopo). Appunti*, in *Il millenario di Sant'Adalberto a Verona*, Atti del Convegno di studi della Biblioteca capitolare e delle celebrazioni cittadine (Verona, 11-12 aprile 1997), a cura di P. Golinelli, Bologna 2000, pp. 43-60.
G.M. Varanini, *Un'abbazia nell'età "romanica" (metà dell'XI - metà del XIII secolo). Aspetti economici, istituzionali e politici*, in *San Zeno Maggiore a Verona. Il campanile e la facciata. Restauri, analisi tecniche e nuove interpretazioni*, a cura di F. Butturini e F. Pachera, Verona 2015, pp. 29-40.
G.M. Varanini, *Monasteri e città nel Duecento: Verona e San Zeno*, in *Il* liber feudorum *di San Zeno di Verona (secolo XIII)*, a cura di F. Scartozzoni, Padova 1996, pp. VII-LXXIX.
Il Veneto nel medioevo. Dalla "Venetia" alla Marca Veronese, a cura di A. Castagnetti, G.M. Varanini, Verona 1989, 2 voll.
A. Veronese, *Monasteri femminili in Italia settentrionale nell'Alto Medioevo. Confronti con i monasteri maschili attraverso un tentativo di analisi "statistica"*, in «Benedictina», 34 (1987), pp. 354-422.

É. Viennot, *La France, les Femmes et le Pouvoir*, 1, *L'invention de la loi salique (V^e^-XVI^e^ siècle)*, Paris 2006.
Women ad Power in Middle Ages, a cura di M. Erler e M. Kowaleski, Athens-London 1988.
B. Zeller, *Beata. Una donna nell'abbazia di San Gallo tra memoria e oblio*, in *Donne in famiglia nell'alto medioevo*, a cura di C. La Rocca e A. Malena, in «Genesis. Rivista della Società Italiana delle storiche», 9 (2010), 1, pp. 67-84.

MariaClara Rossi
Università degli Studi di Verona
mariaclara.rossi@univr.it

Reti Medievali Rivista, 20, 1 (2019)
<http://rivista.retimedievali.it>
ISSN 1593-2214 © 2019 Firenze University Press
DOI 10.6092/1593-2214/6047
Il monachesimo femminile in Italia nei secoli VIII-XI: famiglia, potere, memoria,
a cura di Veronica West-Harling

Il monastero femminile di Santa Sofia di Benevento. Ambizioni e limiti di un progetto politico e familiare nell'Italia meridionale longobarda (secoli VIII-IX)

di Giulia Zornetta

La storiografia ha da tempo messo in rilievo le affinità tra la fondazione regia di San Salvatore di Brescia e quella di Santa Sofia di Benevento. A quest'ultima è stato attribuito non solo il ruolo di monastero familiare, ma anche quello di vero e proprio "santuario nazionale longobardo". Prendendo in considerazione il progetto politico e le strategie di rappresentazione dell'autorità di Arechi, suo fondatore, questo contributo intende riconsiderare sia la dimensione familiare di Santa Sofia sia il ruolo politico e religioso che la storiografia ha attribuito ad essa. La fortuna e il ruolo del monastero nella società beneventana sono poi analizzati nel quadro del successivo principato dei Siconidi, quindi in quello delle trasformazioni politiche, sociali e devozionali che investirono Benevento nella prima metà del IX secolo.

Italian scholarship has already underscored the similarities between the royal foundation of St. Salvatore of Brescia and St. Sofia of Benevento, founded by Arechis, duke of Benevento, before 774. However, St. Sofia is still considered not only as a family foundation but also as the "Lombards' national sanctuary" in Southern Italy. Taking into account Arechis' political project and strategies of representation of his public authority, this study aims to reconsider both the family dimension and the political and religious role of St. Sofia in Lombard Southern Italy. During the first half of the ninth century, the role of the monastery changed as a consequence of the political, social and devotional transformations that were taking place in Benevento. The last part of this study, therefore, focuses on the role of St. Sofia and the monastery's relationship with the princes after the end of Arechis' dynasty.

Medioevo; secoli VIII-IX; Italia meridionale; Longobardi; Monasteri femminili.

Middle Ages; 8th-9th Centuries; Southern Italy; Lombards; Female Monasticism.

Il monastero femminile di Santa Sofia fu edificato da Arechi (758-787) nella capitale del ducato longobardo di Benevento, a pochi passi dall'area dove

Ringrazio Stefano Gasparri, Cristina La Rocca e Vito Loré per aver letto il testo presentato durante il seminario *Family, Power, Memory: Female Monasticism in Italy from 700 to 1100*, tenutosi all'Università Ca' Foscari di Venezia il 4 maggio 2017 e Flavia De Rubeis, Tiziana Lazzari, Giorgia Vocino e Veronica West-Harling per i suggerimenti che mi hanno offerto durante la discussione.

erano probabilmente situati il palazzo e la *curtis* del duca[1]. Esso doveva essere da poco attivo quando Carlo Magno conquistò il regno longobardo nel 774. Sebbene l'Italia meridionale non fosse stata direttamente colpita dalle operazioni militari dei Franchi in questa occasione, la caduta di re Desiderio ebbe ripercussioni importanti su tutta la penisola e su Benevento in particolare. Nel 774 Arechi assunse infatti il titolo di *princeps gentis Langobardorum* confermandosi alla guida di un organismo politico sostanzialmente autonomo, che seppe di fatto rimanere tale fino al secolo XI[2].

Santa Sofia di Benevento ebbe un ruolo che fu a lungo centrale nella vita religiosa, sociale e per un certo tempo anche politica del principato longobardo. Ciononostante, poco si conosce della vita delle monache e delle badesse che qui vissero per circa un secolo e mezzo. La principale fonte riguardante il monastero, il *Chronicon Sanctae Sophiae*, è un *liber praeceptorum* e fu composto entro il 1119 con lo scopo di dimostrare l'indipendenza dell'ente dall'abbazia di Montecassino[3]. È quindi utilissimo per la ricostruzione del patrimonio del monastero e dei suoi rapporti con i papi e con le varie autorità politiche, sia imperiali sia regionali, che ebbero interessi in Italia meridionale. Esso è al contrario assai restio nel dare informazioni sull'agire delle badesse e più in generale sulla comunità di monache qui presente.

I *Chronica monasterii Casinensis*, composti da Leone Marsicano prima del 1115, raccontano che Arechi pose alla guida di Santa Sofia la sorella, ma di quest'ultima non viene tramandato il nome[4]. I documenti contenuti nel cartulario menzionano infatti solo tre delle badesse che ressero il monastero: Arechisa, Wilerona e Rodelgarda[5]. Se per le ultime due non è possibile andare oltre il nome, per Arechisa, che risulta attiva tra l'817 e l'821, è stato invece ipotizzato un legame – quanto meno onomastico – con la famiglia del principe Arechi[6]. Altre fonti integrano poi queste limitatissime informazioni

[1] Tomay, *Benevento longobarda*, pp. 119-152; Rotili, *Benevento fra Antichità e Medioevo*, pp. 315-330.
[2] Gasparri, *Il ducato e il principato di Benevento*, pp. 108-146.
[3] Martin, *Il cod. Vat. Lat. 4939 e la storia di S. Sofia*, pp. 53-63.
[4] *Chronica monasterii Casinensis*, 37. Non concordo con l'identificazione proposta da Thierry Stasser che identifica la successiva badessa Teopegisa con la sorella del principe Arechi in Stasser, *Où sont les femmes?*, pp. 342-343; Martin, *À propos d'un feuillet*, pp. 219-226.
[5] *Chronicon Sanctae Sophiae*, p. I, n. 26 (821); p. II, n. 21 (817) (Adelchisa); p. I, n. 27 (834), n. 28 (835), n. 34 (841); p. VI, n. 32 (833) (Wilerona); p. I, n. 40 (923) (Rodelgarda). Rodelgarda viene menzionata anche in *Chronicon Sanctae Sophiae*, *Annales Beneventani*, a. 938, p. 224.
[6] Stasser, *Où sont les femmes?*, p. 345. Arechisa compare come destinataria in un *praeceptum* di Sicone dell'821 ed è stata identificata come una nipote di Arechi sulla base di considerazioni meramente onomastiche e cronologiche. *Chronicon Sanctae Sophiae*, p. I, n. 26 (379), pp. 379-380. Quest'ultima non deve tuttavia essere confusa con Adelchisa, la figlia di Arechi, a cui lo stesso principe Sicone elargisce una concessione di beni poco dopo aver preso il potere su Benevento, nell'817. *Chronicon Sanctae Sophiae*, p. II, n. 21 (817), pp. 473-474. È tuttavia possibile che a questa altezza cronologica Adelchisa, che Arechi aveva assegnato alla guida del monastero di San Salvatore in Alife forse già prima del 774, si fosse ritirata nella comunità di Santa Sofia di Benevento. Ciò poteva essere avvenuto in vecchiaia oppure dopo il ritorno di Adelchisa, che era stata ceduta come ostaggio a Carlo Magno nell'787, a Benevento. Erchemperti *Historia Langobardorum Beneventanorum*, 2, p. 235. La donazione che Sicone effettuò a favore di

ricordando i nomi di altre tre badesse, da cui, come per le precedenti, è difficile dedurre un legame familiare con le principali famiglie dell'aristocrazia beneventana: Eusoffronia, Teopegisa e Ota[7].

A seguito della tipologia di fonti disponibili risulta quindi difficile analizzare Santa Sofia di Benevento dal punto di vista dell'agire femminile. Questo contributo si concentra pertanto sul progetto politico e familiare sotteso alla fondazione del monastero e sulla sua fortuna nel periodo immediatamente successivo. L'edificazione del complesso sofiano è quindi inserita nel quadro del Mezzogiorno longobardo della seconda metà del secolo VIII così da metterne in luce la continuità con due tradizioni: quella del ducato di Benevento e quella regia. Arechi si ispirò infatti ai sovrani longobardi sia per le traslazioni di reliquie compiute nella chiesa di Santa Sofia sia per la fondazione del monastero femminile. Quest'ultimo aveva infatti indiscutibilmente come modello il monastero di San Salvatore di Brescia, fondato da Desiderio e dalla moglie Ansa prima del 757. A partire da queste considerazioni, la funzione di "santuario nazionale longobardo", che la storiografia ha da lungo tempo attribuito al complesso sofiano, è ridimensionata a favore di un progetto politico e devozionale fluido, in grado di adattarsi ai mutamenti del contesto politico e sociale beneventano almeno fino alla fine del secolo XIII[8]. Nella parte conclusiva viene preso in considerazione il ruolo assunto dal monastero una volta venuta meno la dinastia principesca seguita ad Arechi, dopo la congiura che nell'817 pose fine al regno di Grimoaldo IV (806-817). Durante i successivi principati di Sicone (817-832) e di Sicardo (832-839), Benevento fu infatti investita da alcune importanti trasformazioni politiche, sociali e devozionali, che determinarono l'ascesa della cattedrale di Santa Maria e una parziale marginalizzazione della posizione finora avuta da Santa Sofia.

1. *La fondazione della chiesa di Santa Sofia di Benevento*

Il *Chronicon Sanctae Sophiae* presenta la fondazione del monastero femminile come un atto compiuto da Arechi nel 774 e quindi strettamente con-

quest'ultima aveva come oggetto una proprietà situata nel cuore della capitale e confinante con alcuni possedimenti urbani di Santa Sofia. È dunque probabile che alla morte di Adelchisa tale proprietà fosse andata ad arricchire il patrimonio cittadino del monastero sofiano e che la concessione di Sicone, il quale aveva assunto il ruolo di principe nell'817 a seguito di una violenta congiura ordita da un gruppo di aristocratici beneventani contro Grimoaldo IV, avesse un ruolo politico: quello di pacificare le tensioni interne alla capitale seguite al brusco e violento cambiamento ai vertici del potere distendendo in particolare i rapporti con i sostenitori e la famiglia dei principi che lo avevano preceduto, di cui Adelchisa faceva parte.

[7] *Codice diplomatico longobardo*, V, n. 16, p. 392 (Eusoffronia); Brown, *New Documents at Rieti*, pp. 342-343 (Teopegisa); *Chronicon Sanctae Sophiae*, *Annales Beneventani*, a. 868, p. 218 (Ota).

[8] Delogu, *Mito di una città meridionale*, pp. 17-35; Lepore, *Monasticon Beneventanum*, pp. 150-152; Loud, *A Lombard Abbey in a Norman World*, pp. 278-281; Uginet, *La vie à l'abbaye de Sainte-Sophie de Bénévent*, pp. 681-704.

nesso alla sua persona e alla nascita del principato. Sebbene la storiografia abbia spesso lasciato a margine una notizia contenuta negli *Annales Beneventani* e successivamente riportata anche da Leone Marsicano, il progetto della chiesa intitolata a Santa Sofia non sarebbe da attribuire ad Arechi, ma al duca Gisulfo II (742-751). Quest'ultimo ne avrebbe però solo avviato l'edificazione, lasciando di fatto l'edificio incompiuto[9].

Una volta ritornato al potere dopo la cacciata di Godescalco (739/40-742) per mano di re Liutprando, Gisulfo II cercò di riaffermare la propria autorità politica sul ducato meridionale[10]. Il potere pubblico era stato qui precocemente dinastizzato dalla sua famiglia, sebbene intorno alla metà del secolo VIII l'aristocrazia beneventana fosse riuscita a imporre temporaneamente alcuni tra i suoi membri al vertice del ducato. Uno di questi era appunto Godescalco, che insieme al duca Transamondo II di Spoleto (724-745) mise in campo una strategia di relazioni apertamente filo-bizantina e filo-papale, in opposizione diretta alla politica espansiva che stava cercando di realizzare re Liutprando (712-744)[11]. Nel 742 il sovrano decise quindi di dirigere una spedizione militare verso i ducati centro-meridionali per farne rientrare le spinte autonomiste e sottometterli più strettamente alla sua autorità politica. Dopo la deposizione di Transamondo, Godescalco cercò però di fuggire a Costantinopoli, venendo bloccato e ucciso da un gruppo di aristocratici locali, che chiedevano il ritorno al potere di Gisulfo. Quest'ultimo era stato infatti cacciato dal ducato meridionale poco dopo la morte del padre Romualdo II (706-731) e ospitato a Pavia presso re Liutprando[12]. Quando recuperò il potere nel 742, Gisulfo poté quindi contare anche su un forte appoggio interno, quello di almeno una fazione di aristocratici, che agivano come fedeli alla dinastia ducale[13]. La stra-

[9] «Gisolfus principatur, qui a fundamentis cenobium Sancte Sophie incepit, sed preventus morte imperfectum reliquit», in *Chronicon Sanctae Sophiae*, *Annales Beneventani*, a. 737, p. 210 e successivamente «Domnus Arichis dux et primus princeps constituitur in Beneventum. Sedit anni XXX. Qui ad finem optimum edificandi et dedicandi monasterium perduxit» (*ibidem*, a. 769, p. 211); *Chronica monasterii Casinensis*, I/6, p. 30; Bertolini, *Gli Annales Beneventani*, pp. 85-89. Gli *Annales Beneventani* attribuiscono tuttavia al 737 la data di fondazione della chiesa di Santa Sofia da parte di Gisulfo II, il quale però governò il ducato di Benevento dal 731 al 732 e successivamente dal 742 al 751. Questa è una delle ragioni che ha portato la storiografia a ignorare la notizia e a identificare la fondazione gisulfiana qui menzionata con Santa Sofia *ad Ponticellum*, che pure era già attiva prima del 737: Martin, *Il cod. Vat. Lat. 4939 e la storia di S. Sofia*, p. 45; Lepore, *L'Église de Bénévent et la puissance publique*, p. 45; Loré, *Monasteri, re e duchi*, p. 960.

[10] *Historia Langobardorum*, VI, 57-58; Gasparri, *I duchi longobardi*, pp. 92-96; Azzara, *Spoleto e Benevento e il regno longobardo d'Italia*, p. 118.

[11] Gasparri, *I duchi longobardi*, pp. 94-95.

[12] *Historia Langobardorum*, VI, 55. L'aristocrazia beneventana sostenne al posto di Gisulfo II un membro dell'élite palatina, Audelais (731/732), che venne tuttavia sostituito in breve tempo da re Liutprando con il nipote Gregorio, già duca di Chiusi. Audelais è identificabile con il gastaldo che suggerì al duca Romualdo II la donazione dell'agosto 720 a favore del *vestararius* Orso e con il *vicedominus* e *referendarius* menzionato in una donazione dello stesso duca del 726: *Codice diplomatico longobardo*, IV/2, n. 7 (720), pp. 26-28; n. 14 (726), pp. 48-51; Gasparri, *I duchi longobardi*, pp. 92-93.

[13] «Cum vero Beneventum properaret, Gotscalcus, audito eius adventu, navem conscendere atque in Greciam fugere molitus est. Qui postquam uxorem et cuncta supellectilem suam in

tegia politica di Gisulfo II dovette quindi poi concentrarsi sul consolidamento della propria posizione nel ducato meridionale attraverso l'elargizione di beni pubblici all'aristocrazia e agli enti ecclesiastici locali[14]. Tra questi figurava in particolare il monastero di Santa Sofia *ad Ponticellum*, che era già stato al centro della generosità del padre di Gisulfo, Romualdo II[15].

La decisione di erigere una nuova chiesa dedicata a santa Sofia andava forse a coronare la riaffermazione del potere di questo duca sul Mezzogiorno longobardo. Gisulfo II morì tuttavia ancora giovane, lasciando il ducato nelle mani della moglie Scauniperga e del figlio Liutprando[16]. L'edificio non fu portato a compimento e venne inaugurato solo in seguito, durante i primi anni del ducato di Arechi. Il completamento della chiesa gisulfiana da parte di quest'ultimo si deve pertanto collocare all'interno di una strategia di prestigio tutta ducale, giocata all'interno degli equilibri cittadini: la chiesa di Santa Sofia poneva Arechi nel solco di Gisulfo II, vale a dire in continuità con la dinastia beneventana, di cui peraltro anche Arechi faceva probabilmente parte[17].

Le origini familiari di Arechi non emergono chiaramente dalle fonti, ma l'epitaffio composto in suo onore da Paolo Diacono ne specifica l'appartenenza a una stirpe di duchi e re[18]. Sebbene alcune ipotesi siano state fatte a questo proposito e abbiano talvolta ricondotto Arechi al ducato del Friuli[19], né Paolo Diacono né Erchemperto alludono mai a un'origine settentrionale mentre il *Chronicon Salernitanum* narra un episodio della giovinezza del duca ambientato in una chiesa di Capua[20]. Il riferimento alla stirpe regale presente nel carme di Paolo Diacono potrebbe quindi essere ricondotto semplicemente a re Grimoaldo (662-671), dal quale discendevano tutti i precedenti duchi di Benevento, compreso Gisulfo II. Arechi avrebbe dunque fatto parte del medesimo

navi inposuisset et novissime ipse ascendere vellet, inruentibus Beneventanis, Gisulfi fidelibus, extinctus est. Uxor sane illius cum omnibus quae habebat Constantinopolim perlata est»: *Historia Langobardorum*, VI, 57. Nel testo di una *charta convenientiae* del 766 si precisano alcuni dettagli della fuga di Godescalco e della moglie Anna. *Codice diplomatico longobardo*, V, p. II, n. 7 (766), p. 365. Azzara, *Spoleto e Benevento e il regno longobardo d'Italia*, p. 118.

[14] *Codice diplomatico longobardo*, V, p. II, n. 7 (766), pp. 365-366. Questa *charta convenientiae* serba traccia di una serie di vicende che avevano come protagonisti i vertici della società beneventana – duchi longobardi, aristocrazia locale, enti ecclesiastici – e che mettono in evidenza alcune delle modalità con cui questi soggetti, ed in particolare i duchi di Benevento, costruivano le proprie reti di relazioni. Alla base del conflitto si trovava infatti una sequenza di distribuzioni di beni tra loro contraddittorie, realizzate lungo la prima metà del secolo VIII da soggetti diversi, tra cui Gisulfo II, che attraverso di esse intendevano affermarsi politicamente una volta arrivati ai vertici del ducato. Per quanto riguarda la costruzione e il consolidamento di clientele all'interno del regno longobardi si vedano Gasparri, *Strutture militari e legami di dipendenza*, pp. 664-726; Wickham, *Aristocratic Power*, pp. 164-170.

[15] *Codice diplomatico longobardo*, IV/2, nn. 17-18 (742), pp. 59-66; n. 21 (743), pp. 73-75; nn. 22-23 (744), pp. 75-81; nn. 24-25 (745), pp. 82-90; n. 32 (748), pp. 109-112; n. 34 (751), pp. 115-117.

[16] Gasparri, *I duchi longobardi*, p. 96.

[17] Bertolini, *Arechi II*, pp. 71-72.

[18] «Stirpe ducum regumque satus, asenderat ipse / Nobilior generis culmina celsa sui»: *Chronicon Salernitanum*, p. 24.

[19] Gasparri, *I duchi longobardi*, p. 42.

[20] *Chronicon Salernitanum*, p. 23.

gruppo parentale di quest'ultimo, da cui troverebbe senso sia il riferimento ai duchi presente nello stesso carme funerario sia il completamento della chiesa di Santa Sofia voluta da Gisulfo II. Un'origine meridionale giustificherebbe inoltre anche l'ampia autorità politica che Arechi sembra aver avuto sin da subito nel ducato di Benevento così come il mancato intervento a supporto di re Desiderio quando nel 774 i Franchi assediarono Pavia e conquistarono il regno longobardo. L'insieme di questi elementi tratteggia infatti un marcato radicamento locale da parte di questo duca, la cui prospettiva meramente beneventana, propria di un sovrano regionale già prima dell'assunzione del titolo di *princeps*, lo trovò di fatto restio a immischiarsi nei fatti settentrionali.

All'interno della chiesa di Santa Sofia Arechi fece trasferire numerose reliquie, tra cui quelle dei "dodici fratelli" e di san Mercurio, rispettivamente nel 760 e nel 768[21]. Queste traslazioni avevano certamente lo scopo di dare prestigio alla chiesa da poco completata, ma al contempo intendevano esaltare il ruolo di Benevento in quanto polo religioso, oltre che centro politico del ducato. Le traslazioni portarono infatti nella capitale alcuni culti già affermati nel territorio conferendo a Benevento una posizione centrale nella geografia sacra della regione. Originari di Cartagine e martirizzati nella seconda metà del secolo III in Italia meridionale, i "dodici fratelli" erano venerati tra Potenza, Venosa, *Velinianum* e *Sentianum*, quindi in un'area compresa tra la Basilicata e la Puglia[22]. Il corpo di san Mercurio doveva invece trovarsi nelle vicinanze della capitale, probabilmente nella città di *Aeclanum*/*Quintusdecimus*[23]. Arechi avrebbe inoltre collocato a Benevento le spoglie di numerosi altri santi, sia martiri sia confessori, che provenivano dalla vicina Liburia e dai territori bizantini[24]. Questo panorama tutto sommato regionale ricorda per certi versi le numerose traslazioni di reliquie compiute tra VIII e IX secolo in Italia centro-settentrionale, che avevano come oggetto corpi santi di provenienza in gran parte locale[25]. A differenza del mondo transalpino[26], le città italiane

[21] *Translatio duodecim martyrum*, *Translatio S. Mercurii*, pp. 574-580; Vuolo, *Agiografia beneventana*, pp. 202-217; Paoli, *Tradizioni agiografiche*, pp. 297-299; Delehaye, *La Translatio S. Mercurii Beneventum*, pp. 16-24.

[22] Vuolo, *Agiografia beneventana*, p. 208; Grégoire, *La leggenda dei XII Compagni*, pp. 159-187.

[23] Si tratta dell'attuale Mirabella Eclano, in provincia di Avellino. San Mercurio è identificato alternativamente come un soldato cristiano della legione Armenia Prima, che venne martirizzato in Cappadocia durante le persecuzioni di Decio e Valeriano, oppure come l'uccisore dell'imperatore Giuliano seguita all'apparizione di san Basilio Magno. Le sue spoglie sarebbero arrivate in Italia meridionale durante la spedizione militare di Costante nel 663 e quindi lasciate a *Aeclanum*/*Quintusdecimus*: Vuolo, *Agiografia beneventana*, pp. 210-211. Poco convincente l'interpretazione antibizantina e di "culto solare" proposta per la *translatio* di san Mercurio in Pedroni, *Santa Sofia e la ricerca di reliquie*, pp. 135-138.

[24] *Historia translationis corporum SS. XII Fratrum*, p. 119; *Chronica monasterii Casinensis*, I/9, p. 38.

[25] Vocino, *Le traslazioni di reliquie in età carolingia*, p. 198; Collavini, *Da società rurale periferica a parte dello spazio politico lucchese*, pp. 231-248.

[26] Fouracre, *The origins of the Carolingian attempt to regulate the cult of saints*, pp. 161-165; Smith, *Old saints, new cults*, pp. 317-339; Herbers, *Reliques romaines*, pp. 111-126.

preferirono non ricorrere al tesoro romano, spesso anche a causa di una certa ostilità nei confronti della sede pontificia. Allo stesso modo, i Beneventani non si rivolsero mai a Roma per ottenere reliquie particolarmente prestigiose. Quando non attinsero a quelle conservate nelle vicinanze, essi ne prelevarono dalle città tirreniche (*furta sacra*) oppure si rivolsero a Costantinopoli[27]. Nel 763 il gastaldo Gualtari ottenne infatti il corpo di sant'Eliano durante un viaggio come ambasciatore nella capitale bizantina[28]. Mentre Arechi stava arricchendo la chiesa di Santa Sofia di reliquie locali, Gualtari depose il santo orientale in una chiesa privata, che fu costruita per l'occasione a Benevento e a quest'ultimo intitolata. Ciò testimonia peraltro come le medesime pratiche sociali e devozionali, tra cui vi erano non solo la fondazione di chiese private ma anche le traslazioni di reliquie, coinvolgessero tutti i più alti livelli della società beneventana, dal duca ai membri più eminenti dell'aristocrazia[29].

A differenza di quanto finora affermato dalla storiografia, le traslazioni compiute da Arechi non dovevano necessariamente avere come modello quello della Santa Sofia costantinopolitana[30], ma è più probabile che dialogassero con quello dei sovrani longobardi Liutprando e Astolfo, che avevano a loro volta arricchito le chiese di Pavia con numerosi corpi santi. Liutprando era stato protagonista della traslazione di sant'Agostino, il cui corpo fu recuperato via nave dalla Sardegna, dove secondo l'agiografia rischiava di cadere nelle mani dei Saraceni[31]. Il vescovo di Ippona venne deposto nella chiesa di San Pietro in Ciel d'Oro, accanto alla quale il sovrano fece di lì a poco edificare un monastero[32]. Anche Astolfo aveva arricchito la capitale longobarda di nuove reliquie sottratte a Ravenna e a Roma in occasione delle sue campagne militari, tra cui quelle di san Marino[33].

Il modello regio a cui Arechi si ispirava attraverso le traslazioni confermerebbe inoltre come questo duca stesse costruendo un proprio prestigio sovrano ben prima che la caduta del regno longobardo fosse anche solo im-

[27] Sebbene il testo della *Translatio S. Felicitatis cum septem filiis* racconti che le reliquie di Felicita erano conservate già da qualche tempo ad Alife e da qui furono poi spostate a Benevento per volere di Sicardo, è stato ipotizzato che il corpo della santa provenisse da Roma. Secondo Antonio Vuolo, è infatti possibile che l'autore volesse nascondere la diretta provenienza romana di Felicita, le cui reliquie potrebbero essere state acquistate, attraverso un itinerario più complesso. *Passio et translatio Beneventum S. Felicitatis cum septem filiis*, coll. 56-59; *Passio et translatio Beneventum S. Felicitatis cum septem filiis*, pp. 14-18; Vuolo, *Agiografia beneventana*, nota 75, pp. 221-222; Geary, Furta Sacra, pp. 44-49; Guiraud, *Le commerce des reliques*, pp. 81-94.

[28] *Translatio S. Heliani*, pp. 581-582.

[29] La Rocca, *Le élites, chiese e sepolture familiari*, pp. 259-272.

[30] Bozóky, *La politique des reliques*, pp. 130-135.

[31] *Historia Langobardorum*, VI/48, p. 181.

[32] *Ibidem*, VI/58, p. 185. Le narrazioni agiografiche della traslazione di sant'Agostino sono però decisamente più tarde (BHL 792, 800).

[33] I furti di reliquie compiuti da Astolfo sono ricordati anche in Italia meridionale e un breve riferimento ad essi si trova nel *Chronicon Salernitanum*. «Aystulfus rex [...] ablata multa sanctorum corpora ex Romanis finibus, in Papia construxit eorum oracula; ubi et monasterium virginum et suas filias dedicavit»: *Chronicon Salernitanum* 7, p. 9. Tomea, *Intorno a Santa Giulia*, pp. 34-46.

maginabile. È tuttavia importante rimarcare che ciò non avveniva in contrapposizione a re Desiderio, ma come suo alleato e parente: Arechi aveva infatti sposato una delle figlie del sovrano longobardo, Adelperga[34]. La conquista carolingia e l'assunzione del titolo di *princeps* nel 774 non crearono quindi qualcosa di profondamente nuovo, ma cristallizzarono una situazione politica che si era già affermata da qualche tempo, quella di un potere regionale di fatto autonomo, rafforzato dall'isolamento geografico e dalla continuità dinastica.

Il ducato di Benevento si poneva infatti sin dalle origini come un organismo decentrato rispetto al corpo del regno longobardo e appariva caratterizzato da un'ampia autonomia, garantita dalla lontananza geografica da Pavia. I duchi disponevano di un ruolo militare e di comando di una certa importanza, dirigendo in via del tutto indipendente azioni militari contro i territori bizantini, da cui erano pressoché completamente circondati. Essi conducevano inoltre nei confronti del papa una politica in alcuni casi autonoma rispetto a quella del sovrano longobardo, spesso concertata insieme ai duchi di Spoleto[35]. A ciò si associava il controllo complessivo e verticistico dell'amministrazione della regione: a Benevento, così come a Spoleto, si riproduceva in piccolo la stessa gerarchia presente nel regno longobardo, quindi con il duca – e non il re – a capo dell'ordinamento e degli ufficiali pubblici[36].

La relativa indipendenza di Benevento veniva inoltre coronata da un'attenzione concreta e originale verso la rappresentazione dell'autorità ducale, attestabile già a partire dalla fine del VII secolo. Questa forte e via via più matura coscienza politica, legata forse anche all'influsso bizantino e al contesto mediterraneo in cui il ducato meridionale era inserito, si declinava in vari segmenti del quadro pubblico – dalla coniazione di monete con il monogramma del duca all'organizzazione della capitale intorno al palazzo – e si esprimeva anche nell'ambito giudiziario[37]. Il duca di Benevento si poneva infatti come unico titolare della funzione giudiziaria, così come avveniva in ultima istanza per il re longobardo a Pavia[38].

2. *La fondazione dei monasteri femminili di San Salvatore in Alife e di Santa Sofia di Benevento*

A differenza della chiesa, il monastero femminile di Santa Sofia fu invece un progetto esclusivo di Arechi e dovette essere anch'esso completato prima del 774[39]. A questa data è associato il lungo – e indiscutibilmente falso – do-

[34] Nelson, *Making a Difference in Eight-Century Politics*, pp. 176-177.
[35] Gasparri, *I duchi longobardi,* pp. 90-97.
[36] *Ibidem,* p. 30; Collavini, *Duchi e società locali*, pp. 125-166; Loré, *Spazi e forme dei beni pubblici*, pp. 62-68.
[37] Grierson e Blackburn, *Medieval European coinage*, vol. 1, *The Early Middle Ages*, pp. 69-72.
[38] Delogu, *La giustizia nell'Italia meridionale longobarda*, pp. 263-266.
[39] Una distinzione netta tra la chiesa e il monastero di Santa Sofia è proposta anche in Belting, *Studien zum Beneventanischen Hof*, pp. 180-182. La storiografia ha spesso concepito il

cumento con cui si apre il *Chronicon Sanctae Sophiae*, con il quale il principe avrebbe dotato la sua fondazione[40]. Esso consiste in un lunghissimo *collage* di documenti e riporta ben 69 riassunti di donazioni o conferme di beni che sarebbero state effettuate da Arechi nel solo 774. Queste riguardano principalmente chiese e piccole proprietà sparpagliate su gran parte del territorio del ducato e pervenute all'interno del patrimonio pubblico a seguito di donazioni al palazzo (si tratta soprattutto di chiese private), eredità o confische. A queste si affiancano inoltre alcune ampie porzioni di patrimonio pubblico[41]. Sebbene Arechi faccia confluire nella dotazione sofiana anche alcuni possedimenti personali, che sembrano però acquistati per l'occasione, il nucleo essenziale di quest'ultima risulta composto pressoché esclusivamente da beni fiscali[42].

Nonostante l'indubbia falsità di tale carta di dotazione, è assai probabile che le proprietà qui elencate siano state effettivamente cedute a questo ente tra la sua fondazione e il 774. Sono in ogni caso datati al novembre di quest'anno 19 *praecepta* che compaiono come riassunti nel falso atto di dotazione e vengono poco dopo copiati per intero nel cartulario[43]. Da un lato sembra quindi che la memoria della fondazione di Santa Sofia sia stata intenzionalmente condensata al 774 dal redattore del *Chronicon Sanctae Sophiae*. Quest'ultimo avrebbe potuto voler fare di tale ente un monastero principesco,

complesso di Santa Sofia come un tutt'uno, leggendo nell'espressione «offero in ecclesia Sancte Sophie quam a fundamentis edificavit», contenuta nei documenti del *Chronicon Sanctae Sophiae*, una vera e propria attestazione della fondazione della chiesa. Tuttavia, come avviene in altri documenti dell'Italia meridionale longobarda, il termine *ecclesia* viene utilizzato anche per indicare il monastero, che è infatti il destinatario dei *praecepta* in questione: *Chronicon Sanctae Sophiae*, p. I, nn. 2-20, pp. 337-366; p. III, n. 24a, pp. 519-520.

[40] Questo testo comprende un'introduzione retorica che giustifica le donazioni del principe e che si può attribuire al compilatore del cartulario, quindi databile al 1119 o forse, come ipotizzato da Jean-Marie Martin, a un autore attivo intorno al 1098, insieme a un folto elenco di concessioni: *Chronicon Sanctae Sophiae*, p. I, n. 1 (774), pp. 289-336; Martin, *Il cod. Vat. Lat. 4939 e la storia di S. Sofia*, pp. 61-63.

[41] A proposito della dotazione di Santa Sofia, Vito Loré ha recentemente parlato di «duplicazione sotto il segno del sacro del patrimonio ducale»: Loré, *Monasteri, re e duchi*, p. 963. Le concessioni riguardanti il patrimonio fiscale sono quelle nel *gaio Fecline*, termine che si riferiva originariamente a un terreno pubblico boschivo, nei pressi di Ascoli Satriano: *Chronicon Sanctae Sophiae*, p. I, n. 1 (774), [2], pp. 292-293; n. 6 (774), pp. 343-345 (chiesa di San Pietro in Aqua Sancta e terreni); n. 1 (774), [4], pp. 294-295; n. 2 (774), pp. 337-338 (chiesa di San Mercurio, chiesa di Santa Reparata e terreni); nel *gaio Paline*: *ibidem*, p. I, n. 1 (774), [3], pp. 293-294, (chiesa di Sant'Abbondio e terreni); nel *gaio Noceto*, in Molise: *ibidem*, p. I, n. 1 (774), [4], p. 295 (chiesa di San Magno e terreni); nel *gaio Casa Polluci*, probabilmente nei pressi di Castellino del Biferno: *ibidem*, p. I, n. 1 (774), [5], pp. 295-296 (chiesa di San Giovanni e terreni); nel *gaio Motola*: *ibidem*, p. I, n. 1 (774), [8] p. 297; nel *gaio Stoni*, forse a Ostuni: *ibidem*, p. I, n. 1 (774), [9], p. 298; nel gaio sull'Appia in cui si trova la chiesa di Santo Stefano in Strata: *ibidem*, p. I, n. 1 (774), [10], pp. 298-299; n. 8 (774), pp. 347-349; nel *gaio Matere in Affle*, forse a Matera: I, n. 1 (774), [11] p. 299 (chiesa di Santa Maria, terreni e diritto di pascolo); nel gualdo, termine che si riferiva originariamente a un terreno pubblico sfruttato a pascolo o per l'agricoltura, sito nel territorio di Conza: *ibidem*, p. I, n. 1 (774), [33] pp. 314-315; [51], pp. 326-327; n. 19 (774), pp. 364-365; nel gaio nei pressi di Vallone Camposarcone: *ibidem*, p. I, n. 1 (774) [39], pp. 317-318; n. 10 (774), pp. 351-352; a Siponto: *ibidem*, p. I, n. 5 (774), pp. 341-343 (peschiera); n. 7 (774), pp. 346-347.

[42] *Chronicon Sanctae Sophiae*, I, n. 1 (774), [39-43], pp. 317-319; n. 10 (774), pp. 351-352; n. 14 (774), pp. 357-358.

[43] Martin, *Il cod. Vat. Lat. 4939 e la storia di S. Sofia*, pp. 61-63.

del tutto scollegato dal passato ducale di Benevento[44]. Dall'altro lato, ciò potrebbe anche dipendere dalla scelta di Arechi di "ri-fondare" Santa Sofia in questo stesso anno con una serie di conferme e di nuove iniezioni di beni. Tale rifondazione si poneva certamente in relazione con il passaggio dal ducato al principato, ma un ruolo rilevante dovette anche essere esercitato dalla situazione di insicurezza politica, che aveva attraversato la penisola – e in particolare l'Italia centro-meridionale – dopo la conquista carolingia[45]. Tale situazione ebbe probabilmente un peso decisivo anche nella scelta di Arechi di sottoporre Santa Sofia alla tutela di San Benedetto di Montecassino, sempre nel 774[46]. Nonostante la lunga disputa che vide il monastero beneventano rivendicare strenuamente la propria indipendenza dall'abbazia cassinese a partire dalla metà del secolo X, la documentazione tramandata non lascia adito a dubbi circa la primitiva volontà di Arechi[47].

La tutela di Montecassino su Santa Sofia di Benevento troverebbe peraltro conferma nel parallelo legame istituito tra un'altra fondazione del duca, il monastero femminile di San Salvatore in Alife, e una seconda prestigiosa abbazia benedettina, quella di San Vincenzo al Volturno. Di questa fondazione arechiana si ha però notizia solo attraverso la tradizione vulturnense e una cronaca della seconda metà del IX secolo, l'*Ystoriola* di Erchemperto, poi ripresa da Leone Marsicano[48]. Non è quindi chiaro in che fase sia stato edificato il monastero di San Salvatore. Esso appare come un progetto parallelo a quello di Santa Sofia, anche se forse dotato di una più marcata dimensione familiare. Alla sua guida Arechi non pose una sorella, bensì la figlia Adelchisa, istituendo una vera e propria corrispondenza con il monastero di San Salvatore di Brescia, che aveva come badessa la figlia di Desiderio, Anselperga[49]. La fondazione alifana dovette in ogni caso risentire negativamente del successo di Santa Sofia, nella quale Arechi sembra avere indiscutibilmente investito in misura maggiore, perlomeno a partire dal 774. È possibile che San Salvatore costituisse il tentativo di Arechi di riproporre in blocco il modello del mona-

[44] Loré, *Monasteri, re e duchi*, p. 959.
[45] Bertolini, *Carlo Magno e Benevento*, pp. 616-618; West, *Charlemagne's involvement in central and southern Italy*, pp. 341-367.
[46] *Registrum Petri Diaconi*, vol. 2, n. 175 (774), p. 534. Per il dossier documentario completo, *Chronicon Sanctae Sophiae*, pp. 93-113; Martin, *Quelques réflexions*, pp. 304-308; Martin, *Il cod. Vat. Lat. 4939 e la storia di S. Sofia*, pp. 45-63; Houben, *Potere politico e istituzioni monastiche*, pp. 185-186.
[47] Martin, *Il cod. Vat. Lat. 4939 e la storia di S. Sofia*, pp. 53-54.
[48] *Erchemperti Historia Langobardorum Beneventanorum*, 3, p. 236; *Chronica monasterii Casinensis*, I/9, p. 37; *Chronicon Vulturnense*, vol. 1, p. 170 e p. 354.
[49] Numerosi sono gli studi dedicati alla fondazione regia di San Salvatore in Brescia, e tra questi: Wemple, *S. Salvatore/S. Giulia*, pp. 85-102; Drew, *The italian monasteries of Nonantola, San Salvatore and Santa Maria Teodota*, pp. 131-154; Brogiolo, *Desiderio e Ansa a Brescia*, pp. 143-155; De Rubeis, *Desiderio re, la regina Ansa e l'epigrafe dedicatoria di San Salvatore a Brescia*, pp. 89-96; Marrocchi, *Ansa regina*, pp. 327-346; La Rocca, *Les cadeaux nuptiaux de la famille royale en Italie*, pp. 499-526; La Rocca, *Monachesimo femminile e poteri delle regine*, pp. 119-143; Lazzari, *Una mamma carolingia e una moglie supponide*, pp. 41-57; Lazzari, *Dotari e beni fiscali*, pp. 123-139.

stero familiare regio nel ducato di Benevento. Esso esprimeva apertamente la relazione con la famiglia di Desiderio, ma rifletteva ancora una volta una strategia di prestigio autonoma, da sovrano regionale. Sia San Salvatore in Alife sia il completamento della chiesa di Santa Sofia si dovevano però collocare ancora nel quadro dell'autorità ducale. Entrambi i progetti lasciavano sì trasparire una forte consapevolezza politica, ma da un lato si ponevano in continuità con la tradizione beneventana (la chiesa di Santa Sofia iniziata da Gisulfo II) e dall'altro esprimevano un forte legame con Desiderio e il regno longobardo (San Salvatore in Alife). Al contrario della fondazione alifana, il successo del monastero femminile di Santa Sofia appare invece profondamente legato alla nascita del principato e quindi alle strategie di prestigio messe in atto da Arechi dopo il 774.

Come San Salvatore in Alife, anche Santa Sofia rispecchiava per alcuni versi il modello regio di San Salvatore di Brescia. È possibile che il monastero beneventano da un lato conservasse la memoria della famiglia principesca e dall'altro accogliesse come monache le figlie dell'aristocrazia longobarda, ottenendo dalla stessa donazioni di beni, così come accadeva per la fondazione bresciana. È quindi plausibile che tra il secolo VIII e il IX Santa Sofia rappresentasse un nodo importante nelle relazioni sociali del duca/principe e della sua famiglia nel cuore della capitale. Tuttavia, in assenza di un *Liber vitae* simile a quello di San Salvatore di Brescia, non è possibile identificare le monache che facevano parte della comunità sofiana e risulta anche limitata – e fortemente compromessa dalla tipologia di fonti in nostro possesso – la ricostruzione della rete di relazioni e di donazioni private che faceva capo a questo ente.

Come messo recentemente in luce da Vito Loré, Santa Sofia di Benevento presenta però almeno due importanti differenze rispetto al modello bresciano[50]. In primo luogo, come già indicato, il patrimonio affidato al monastero era composto quasi esclusivamente da beni fiscali. Esso non aveva quindi a che fare con un nucleo di proprietà familiari, che erano invece presenti nella dotazione di San Salvatore di Brescia, sebbene anche a quest'ultimo fossero stati assegnati vasti possedimenti di origine ducale e regia[51]. In secondo luogo, a differenza della comunità bresciana, quella beneventana venne sottoposta da subito alla tutela di un'abbazia maschile, Montecassino. San Salvatore di Brescia fu invece posto esplicitamente sotto la tutela del palazzo regio di Pavia a partire dal 760[52]. Non è chiaro se la dipendenza di Santa Sofia da Montecassino sia stata istituita a seguito del prestigio di quest'ultima o se invece avesse semplicemente lo scopo di tutelare la fondazione arechiana e il suo patrimonio dopo il 774. Il periodo compreso tra la caduta del regno longobardo e il giuramento di fedeltà di Arechi a Carlo Magno nel 787 fu caratteriz-

[50] Loré, *Monasteri, re e duchi*, pp. 962-966.
[51] Brogiolo, *Desiderio e Ansa a Brescia*, pp. 143-145; Loré, *Monasteri, re e duchi*, pp. 950-951.
[52] *Codice diplomatico longobardo*, III/1, n. 33 (760), pp. 203-208; n. 42 (772), p. 246.

zato da una certa insicurezza per l'Italia centro-meridionale: ancorare Santa Sofia a Montecassino costituiva indubbiamente un ragionevole compromesso per garantire una posizione al riparo dai cambiamenti politici e allo stesso tempo prestigiosa alla nuova fondazione.

La condizione di monastero di fondazione ducale/principesca al contempo sottoposto all'abbazia cassinese dovette indubbiamente conferire a Santa Sofia una posizione diversa da quella degli altri enti ecclesiastici beneventani. Tra i secoli VIII e IX, il panorama monastico della capitale era infatti composto da chiese private, da enti sottoposti direttamente al palazzo e da dipendenze di abbazie prestigiose, come quelle di Montecassino e San Vincenzo al Volturno[53]. La posizione di Santa Sofia di Benevento rimase invece a lungo in una condizione di ambiguità. Montecassino non doveva infatti aver imposto da subito il proprio controllo sulla fondazione: il primo preposito, Bassacio, è attestato tra l'834 e l'835, durante il principato di Sicardo (832-839)[54]. Sembra quindi che l'abbazia abbia iniziato a interessarsi a Santa Sofia solo dopo la fine della dinastia arechiana e che in un primo momento il monastero beneventano fosse rimasto sotto la diretta autorità dei principi, almeno fino a quando furono al potere gli eredi di Arechi, Grimoaldo III e IV[55].

[53] La principale dipendenza vulturnense attestata nella capitale del ducato è il monastero femminile di San Pietro fuori le mura, fondato nella seconda metà del VII secolo da Teoderada, moglie di Romualdo I (671-687), presso il fiume Sabato: *Chronicon Vulturnense*, vol. 1, p. 348-349; n. 27 (787), p. 213; n. 54 (1104?), p. 283; Lepore, *Monasticon Beneventanum*, pp. 10-135. In un secondo momento si aggiunse anche il monastero femminile di Sant'Adeodato: *Chronicon Vulturnense*, vol. 1, n. 204 (1059), p. 92; Lepore, *Monasticon Beneventanum*, pp. 54-62, Per quanto riguarda le dipendenze cassinesi, accanto a Santa Sofia, è attestato il monastero di San Benedetto, edificato dal gastaldo Wacco e donato a Montecassino direttamente da quest'ultimo: *Registrum Petri Diaconi*, vol. 2, n. 179 (787), p. 543. In un secondo momento si aggiunsero San Nicola *in Turris Pagana*, donato dal rettore Anso e situato nella *civitas nova* di Benevento: *Registrum Petri Diaconi*, vol. 3, n. 527 (1098), p. 1442; Lepore, *Monasticon Beneventanum*, pp. 108-112; San Martino e San Gennaro in Murrone, entrambe situate vicino a Benevento e donate da Ugo *Infantis*: *Registrum Petri Diaconi*, vol. 3, n. 580 (1112), p. 1576. San Modesto era invece una dipendenza di Santa Sofia di Benevento, come confermato sia in *Chronicon Sanctae Sophiae*, p. I, n. 1 (774), [13], pp. 300-301 sia in *Chronica monasterii Casinensis*, I/9, p. 39. Esso viene tuttavia considerato una dipendenza cassinese in alcuni diplomi imperiali sottoscritti dal 1014 al 1037 in *Registrum Petri Diaconi*, vol. 1, nn. 129-134 (1014-1037), pp. 407-430.

[54] *Chronicon Sanctae Sophiae*, p. I, n. 27 (834), pp. 380-382; n. 28 (835), pp. 382-385, n. 29 (834), pp. 385-386.

[55] A differenza di Grimoaldo III, che vantava un legame dinastico diretto con Arechi e con re Desiderio, Grimoaldo IV viene presentato dalle fonti narrative solamente come un membro dell'élite palatina di Benevento. *Erchemperti Historia Langobardorum Beneventanorum*, 7, p. 237; *Chronicon Salernitanum*, 38, p. 39. Il *Chronicon Vulturnense*, che comprende anche una narrazione storiografica, probabilmente composta intorno al 1130 insieme al resto del cartulario, lo indica tuttavia come «exadelphos», ovvero nipote, del predecessore. *Chronicon Vulturnense*, vol. 1, p. 354. L'assenza di difficoltà, perlomeno apparente, con cui si realizzò la successione a Grimoaldo III e questo riferimento tardo contenuto nel *Chronicon Vulturnense* potrebbero indicare l'esistenza di un legame familiare di qualche tipo tra Grimoaldo IV e la dinastia dei principi che lo precedettero. Egli potrebbe infatti essere nipote di Arechi e figlio di quella sorella di Grimoaldo III, Teoderada, alla quale – a differenza di Adelchisa – non era stata assegnata la guida di alcun monastero e che doveva essersi unita in matrimonio con qualcuno, forse proprio quell'Ermerisso che le fonti numismatiche indicano come padre del principe. Questo vincolo parentale, che pone Grimoaldo IV nella posizione di legittimo successore ed erede di Arechi, non

La condizione di Santa Sofia di Benevento era quindi differente – perlomeno in origine – da quella dei numerosi enti ecclesiastici che a quest'altezza cronologica risultavano sotto la diretta protezione del palazzo beneventano e ciò dipendeva proprio dalla formale tutela di Montecassino. La diffusione di chiese palaziali si riscontra anche altrove nel regno longobardo, ma emerge in misura decisamente maggiore nelle fonti meridionali[56]. Sembra infatti che durante il secolo VIII un gran numero di enti ecclesiastici fossero ceduti al palazzo ducale o direttamente dai loro fondatori o dalla generazione immediatamente successiva a questi ultimi[57]. Queste chiese private andavano poi a formare una vera e propria rete ecclesiastica parallela e concorrente a quella sottoposta alla cattedrale. Una simile situazione, che aveva sicuramente avuto origine dalla tradizionale debolezza dell'episcopato nell'Italia meridionale longobarda, fu centrale nel tenere il vescovo di Benevento in una posizione marginale nella vita politica – e anche religiosa – della capitale, perlomeno fino al secolo IX[58]. Inoltre, a differenza di quanto accadeva nel regno longobardo, il duca di Benevento non controllava solo l'elezione degli abati e dei rettori di tali enti ecclesiastici, ma questi entravano pienamente a far parte del complesso fiscale con tutte le loro pertinenze[59]. A prova di ciò, la *Divisio Ducatus* dell'849 stabiliva che i patrimoni di queste chiese fossero divisi tra il

viene posto in evidenza dai cronisti e in ogni caso non sembra essere stato sufficiente per dare un fondamento solido e duraturo al suo potere politico: Stasser, *Où sont les femmes?*, pp. 13-14; Thomas, *Jeux lombards*, p. 101; Martin, *Note sur la vie de saint Sabin*, p. 403.

56 Loré, *Monasteri, re e duchi*, pp. 955-956 e 965-967.

57 Nella dotazione di Arechi al monastero di Santa Sofia di Benevento si ritrovano la chiesa di San Modesto, edificata da Leoniano e offerta al principe: *Chronicon Sanctae Sophiae*, p. I, n. 1 (774), [13], pp. 300-301; *Chronica monasterii Casinensis*, I/9, p. 39; la chiesa di Santa Maria e San Marciano, edificata dall'abate Garoin sita in località *ad Pletta* e offerta al principe: *Chronicon Sanctae Sophiae*, p. I, n. 1 (774), [14], p. 301; III, n. 23 (769), pp. 515-517; Lepore, *Monasticon Beneventanum*, pp. 87-92; la chiesa di Santo Stefano fuori Benevento, posseduta dal chierico Trasoaldo: *ibidem*, p. I, n. 1 (774), [15], pp. 301-302; la chiesa di San Gregorio, edificata dalla monaca Felicita: *ibidem*, p. I, n. 4 (774), pp. 340-341. Alcune chiese furono invece offerte dai loro fondatori o possessori direttamente al monastero di Santa Sofia e quindi confermate da Arechi. Sono la chiesa di San Martino in Motola, forse presso Taranto, offerta dal sacerdote Mauro: *ibidem*, p. I, n. 1 (774), [8], p. 297; il monastero di San Lorenzo sita in località Trivento, forse presso Campobasso, offerta dal fondatore Airoaldo, che qui si è monacato: *ibidem*, p. I, n. 1 (774), [49], pp. 323-324; la chiesa di Santo Stefano in Strata, edificata dall'abate Rimecauso: *ibidem*, p. I, n. 8 (774), pp. 347-349. Un altro esempio di chiesa privata, confluita nella rete palaziale e concessa a un monastero prestigioso è quella di San Felice, che fu fondata da Magno e probabilmente donata già da quest'ultimo al palazzo beneventano. La chiesa venne poi concessa al monastero di Santa Maria in Luogosano, presso Avellino, dai duchi Scauniperga e Liutprando. Durante il ducato di Arechi, essa fu oggetto di disputa con il vescovo di Benevento perché dotata di fonte battesimale: *Codice diplomatico longobardo*, IV/2, n. 47 (764), pp. 157-164.

58 Sul ruolo del vescovo nell'Italia meridionale longobarda si vedano Vitolo, *Vescovi e Diocesi*, pp. 75-151; Palmieri, *Duchi, principi e vescovi*, pp. 76-92; Ramseyer, *The Transformation of a Religious Landscape*, pp. 42-54.

59 Una spia della separazione tra proprietà pubbliche in senso proprio e monasteri sotto la protezione regia si trova nel capitolo 17 delle leggi di Astolfo, che si occupa della riscossione delle composizioni nelle cause giudiziarie e che distingue tali monasteri dal complesso dei beni fiscali: Astolfo, 17 in *Le leggi dei Longobardi*, pp. 290-291; Loré, *Monasteri, re e duchi*, pp. 955-957; Wood, *The Proprietary Church*, pp. 235-238.

palazzo di Benevento e quello di Salerno su base esclusivamente territoriale, quindi come se fossero semplici beni pubblici[60]. Tale completa disponibilità sui monasteri e le chiese donate al palazzo permise dunque ad Arechi di porre il monastero da lui fondato a capo di un insieme cospicuo di enti ecclesiastici. Ciò poneva Santa Sofia in una posizione di controllo e privilegio rispetto a questi ultimi, enfatizzandone in ultima istanza la vicinanza al palazzo.

I prepositi cassinesi attivi almeno a partire dal principato di Sicardo vennero comunque allontanati a partire dagli anni Quaranta del secolo X, quando il monastero beneventano iniziò a ospitare una comunità maschile[61]. A questa altezza cronologica dovette infatti venire definitivamente meno la funzione sociale della fondazione femminile originaria, su cui aveva probabilmente influito anche l'insediamento della dinastia capuana, che a partire dall'inizio del X secolo esercitò il potere principesco su Capua e Benevento[62]. Il nuovo monastero maschile dovette approfittare anche della situazione precaria in cui ancora versava la comunità cassinese. Dopo la distruzione dell'abbazia da parte delle milizie musulmane nell'883, quest'ultima si trovava infatti alloggiata nella dipendenza capuana e vedeva le sue possibilità di controllo fortemente limitate[63].

Santa Sofia mantenne un rapporto abbastanza continuativo con i principi longobardi anche successivamente, un legame che viene rinnovato in modo particolare nella seconda metà del X secolo[64]. Ciò dipese sicuramente dalla posizione di prestigio e dalla ricchezza che ancora distinguevano questo monastero dagli altri enti ecclesiastici della capitale, ma fu probabilmente assicurato anche da una ridefinizione della sua posizione istituzionale: dal 944 Santa Sofia viene menzionata per la prima volta esplicitamente «sub dicione sacri palatii»[65], entrando quindi a far parte esplicitamente del complesso dei monasteri sotto la protezione del palazzo principesco. La questione relativa alla dipendenza di Santa Sofia venne tuttavia risollevata da Montecassino in alme-

[60] *Radelgisi et Siginulfi divisio ducatus beneventani*, c. 4, p. 222. Tale disponibilità da parte del duca/principe sarebbe peraltro confermata anche dalla probabile presenza di clausole che garantivano in alcuni casi l'unità patrimoniale degli enti ecclesiastici. Questa sembrerebbe la situazione della chiesa di San Gregorio (vedi nota 57): *Codice diplomatico longobardo*, IV/2, n. 42 (752-756), pp. 138-140.

[61] Il primo abate di Santa Sofia di Benevento, Orso, compare in un documento datato tra il 944 e il 945 e potrebbe essere stato precedentemente *praepositus* di Montecassino nello stesso monastero: Martin, *Il cod. Vat. Lat. 4939 e la storia di S. Sofia*, p. 53.

[62] Gasparri, *Il ducato e il principato di Benevento*, pp. 131-142; Thomas, *Jeux lombards*, pp. 192-198.

[63] *Erchemperti Historia Langobardorum Beneventanorum*, 44, p. 251; *Chronica monasterii Casinensis*, I/44, p. 114-115. Dopo la distruzione del monastero da parte delle milizie musulmane nell'883, la comunità cassinese trovò rifugio nella propria dipendenza di Teano e successivamente in quella di Capua. I monaci rientrarono nella sede di Montecassino solo a partire dall'abbaziato di Aligerno (948-985): Zeller, *Montecassino in Teano*, pp. 121-146.

[64] *Chronicon Sanctae Sophiae*, p. I, n. 40 (923), pp. 406-408; n. 39 (961), pp. 404-405; n. 43 (965), pp. 413-416; n. 41 (966), pp. 408-411; n. 37-38 (970), pp. 398-403; n. 42 (986), pp. 411-413; n. 44 (1033), pp. 416-424.

[65] *Ibidem*, Appendice, n. 4 (944-945), p. 104.

no due occasioni. La prima occorse subito dopo l'insediamento della comunità maschile; la seconda ebbe luogo nella seconda metà del secolo XI, con il coinvolgimento diretto dei papi e la redazione del *Chronicon Sanctae Sophiae*[66].

3. *Santa Sofia tra Costantinopoli e il mondo longobardo*

A partire dalle considerazioni finora effettuate, è possibile ridimensionare il ruolo di "santuario nazionale longobardo" e il modello costantinopolitano che la storiografia ha tradizionalmente attribuito al complesso di Santa Sofia di Benevento[67]. La fondazione della chiesa e del monastero è infatti da ricondursi a pratiche sociali e a strategie patrimoniali e politiche dinastiche e locali. Arechi, profondamente legato ai sovrani di Pavia, fonda San Salvatore in Alife e Santa Sofia di Benevento come nuovi centri di prestigio sulla base dei quali riorganizzare innanzitutto gli equilibri di potere e le relazioni locali a suo favore.

Ad avvalorare questo quadro regionale e longobardo, Santa Sofia sembra avere alcune caratteristiche in comune con una fondazione precedente: il monastero maschile di Santa Sofia *ad Ponticellum*, situato immediatamente fuori le mura a nord di Benevento. Durante la prima metà del secolo VIII, è intorno a questo ente che due duchi longobardi, prima Romualdo II e poi il figlio Gisulfo II, indirizzarono la propria generosità e forse organizzarono le proprie relazioni sociali nel quadro della capitale. Sulla base della documentazione tramandata, nessun altro ente ecclesiastico sembra aver ricevuto l'attenzione dedicata a Santa Sofia *ad Ponticellum* da parte dei duchi meridionali, perlomeno fino alla nascita del successivo complesso sofiano[68]. Dopo aver giocato un ruolo importante nelle politiche di generosità di Romualdo II e Gisulfo II, il monastero sparisce però sostanzialmente dalle fonti. Scauniperga e Liutprando (751-756) non ne riconfermarono la posizione conferitole dai predecessori, preferendo invece orientarsi verso altri enti prestigiosi, come San Vincenzo al Volturno e il monastero femminile di Santa Maria in Luogosano[69]. Come molti altri enti ecclesiastici attivi nell'Italia meridionale longobarda durante il secolo VIII, anche Santa Sofia *ad Ponticellum* venne sottoposta da Arechi

[66] Martin, *Il cod. Vat. Lat. 4939 e la storia di S. Sofia*, pp. 53-60.
[67] Delogu, *Mito di una città meridionale*, p. 24; Feller, *Les politiques des familles aristocratiques*, pp. 272-273.
[68] *Codice diplomatico longobardo*, IV/2, n. 4 (718), pp. 15-20; n. 8 (721), pp. 29-31; n. 9 (722), pp. 32-34; nn. 10-11 (723), pp. 34-40; n. 12 (724), pp. 41-45; n. 14 (726), pp. 48-51 (Romualdo II); nn. 17-18 (742), pp. 59-66; n. 21 (743), pp. 73-75; nn. 22-23 (744), pp. 75-81; nn. 24-25 (745), pp. 82-90; n. 32 (748), pp. 109-112; n. 34 (751), pp. 115-117 (Gisulfo II).
[69] L'unico *praeceptum* ottenuto da Santa Sofia *ad Ponticellum* durante la reggenza di Scauniperga di cui si è a conoscenza consiste nella conferma di una *charta* precedente, con cui l'abate Zaccaria aveva liberato alcuni schiavi del cenobio: *ibidem*, n. 45 (762), p. 151 (Santa Sofia *ad Ponticellum*); n. 40 (754), pp. 131-134; n. 47 (764), p. 160 (Santa Maria in Luogosano, si veda nota 64); *Codice diplomatico longobardo*, V, p. 2, n. 7 (766), p. 365.

al proprio monastero urbano, che ne ha tramandato il dossier documentario attraverso il *Chronicon Sanctae Sophiae*.

Nonostante l'indubbia centralità nella strategia politica dei duchi Romualdo II e Gisulfo II, Santa Sofia *ad Ponticellum* non differiva dal monastero arechiano solamente perché ospitava una comunità maschile. In primo luogo, essa non fu fatta edificare direttamente dai duchi, ma venne costruita dall'abate Zaccaria sui terreni originariamente di un certo Wadulfo, che Romualdo aveva incamerato e poi donato a questo abate[70]. Conseguentemente, il monastero di Santa Sofia *ad Ponticellum* non fu connotato da un legame intrinseco con la famiglia ducale e, come altri enti urbani, fu posto esplicitamente sotto la protezione del palazzo poco dopo la sua fondazione[71]. Lo schema di donazioni promosso dai duchi Romualdo II e Gisulfo II non aveva inoltre dotato Santa Sofia *ad Ponticellum* di quel sistema funzionale di possedimenti di cui invece godette il successivo complesso sofiano e che rese quest'ultima un'istituzione ricchissima[72]. Nella seconda metà del secolo VIII Santa Sofia di Benevento si scostava indubbiamente da ogni altro monastero della capitale, non solo perché fondata da Arechi (il primo principe) e quindi particolarmente prestigiosa, ma anche perché decisamente più ricca (di beni fiscali) di qualsiasi altro ente presente sia nella città sia sul territorio del ducato.

A partire dal ruolo avuto in precedenza dal monastero di Santa Sofia *ad Ponticellum*, è possibile riconsiderare anche la dedica a santa Sofia. Questa è stata finora giustamente ricondotta a modelli orientali, spesso direttamente all'omonima chiesa di Costantinopoli edificata da Giustiniano[73]. Attraverso la dedica, la storiografia ha però teso ad accreditare Arechi di una fortissima coscienza politica, che si sarebbe orientata precocemente ed energicamente verso il mondo bizantino e il modello di prestigio imperiale[74]. Non si può dubitare che l'influenza orientale fosse presente: il ducato di Benevento aveva contatti frequenti con Costantinopoli ed Erchemperto, che scrisse l'*Historia Langobardorum Beneventanorum* nella seconda metà del IX secolo, afferma d'altronde che la chiesa è dedicata proprio alla Sapienza Divina[75]. È tuttavia plausibile che il *titulus* di questo complesso sia stata scelto anche in relazione

[70] Le vicende riguardanti la fondazione di Santa Sofia *ad Ponticellum* vengono citate in un giudicato di Godescalco e da un *praeceptum* di Gisulfo II, che riporta l'esito di una disputa precedente: *Codice diplomatico longobardo*, IV/2, n. 16 (742), pp. 54-59; n. 25 (745), pp. 86-90. I *praecepta* emessi dai duchi di Benevento ricordano inoltre spesso la fondazione del monastero sulle proprietà del defunto Wadulfo: *ibidem*, n. 8 (721), pp. 29-31; n. 10 (723), pp. 34-38; n. 12 (724), pp. 41-45; n. 17 (742), pp. 59-62.

[71] «Eo quod ab omnis subiugationem hominibus ea absolvimus, ut neque ab episcopum dominetur neque ad monasteria subiugata neque a sinodochio defendatur, se sacerdos, qui in eodem locum deservierit, absoluta securitatis ei permaneat exceptum ad nostrum sacrum palatio obedientia habeat»: *ibidem*, n. 10 (723), p. 37.

[72] Di Muro, *Curtis, territorio ed economia*, pp. 126-128; Di Muro, *Economia e mercato*, pp. 50-56.

[73] Delogu, *Mito di una città meridionale*, pp. 21-27.

[74] *Ibidem*, p. 24.

[75] «Infra Beneventi autem moenia templum Domino opulentissimum atque decentissimum condidit quod greco vocabulo Agian Sophian, id est Sanctam Sapientiam, nominavit»: *Erchem-*

al monastero beneventano di Santa Sofia *ad Ponticellum*, che in passato era stato un punto di riferimento importante per la città e per i duchi longobardi[76].

La beata Sofia a cui questo ente più antico era dedicato è probabilmente santa Sofia vedova, il cui culto è attestato a Roma all'epoca di Gregorio Magno (590-604) insieme a quello delle tre figlie[77]. È invece improbabile che la devozione beneventana avesse a che fare con santa Sofia vergine di Fermo, presente sia in area marchigiana sia a Venezia in epoca più tarda[78]. Quello di santa Sofia e delle tre figlie è peraltro un culto attestato anche nell'Italia settentrionale longobarda ai tempi di Teodolinda (589-624) e successivamente si ritrova sia a Brescia sia a Cividale del Friuli[79]. Nel papiro di Monza, che riporta l'elenco degli oli sacri inviati da Roma alla regina Teodolinda, sono infatti indicate sia queste ultime, venerate sulla via Aurelia, sia le sante *Sapientia*, *Spes*, *Fides* e *Caritas*, la cui devozione sarebbe stata situata sulla via Appia[80]. Le più antiche testimonianze liturgiche in area settentrionale sono però successive alla fine del secolo IX ed è pertanto difficile attribuire la devozione verso santa Sofia e le tre figlie anche al contesto di San Salvatore di Brescia nel periodo precedente la conquista carolingia[81]. Inoltre, sembra che tale culto fosse stato precocemente assimilato a quello della Divina Sapienza e ciò rende particolarmente complesso ogni tentativo di ricostruirne la provenienza e le influenze[82].

A differenza di Santa Sofia *ad Ponticellum*, la fondazione arechiana fu indiscutibilmente dedicata alla Divina Sapienza[83]. La presenza di un'intitolazione sofiana legata ai duchi di Benevento – in particolare a Gisulfo II – e situata nel medesimo panorama urbano poteva tuttavia aver condizionato le scelte dello stesso Gisulfo o quelle di Arechi in merito alla successiva fondazione. Arechi decise peraltro di sottoporre il monastero di Santa Sofia *ad Ponticellum*, che faceva parte del gruppo di enti ecclesiastici dipendenti direttamente dal palazzo, a quello da lui fondato. È quindi possibile che a Benevento il culto della Divina Sapienza si fosse andato sovrapponendo a quello della beata Sofia per un'analogia onomastica. Arechi potrebbe anche aver consapevolmente potenziato la propria fondazione attribuendole un *titulus* che da un lato ri-

perti Historia Langobardorum Beneventanorum, 3, p. 236; Vuolo, *Agiografia beneventana*, pp. 204-206.

[76] Un richiamo al monastero maschile di Santa Sofia *ad Ponticellum* è stato recentemente ipotizzato anche da Girardi, *Il culto di S. Sofia a Troia*, p. 161; Di Muro, *Da Cividale a Benevento*, pp. 150-152.

[77] Sul culto di santa Sofia e delle tre figlie, Pistis, Agape e Elpis, vale a dire Fede, Carità e Speranza: De Tervarent, *Contribution à l'iconographie*, pp. 419-424; Marrou, *Dame sagesse et ses trois filles*, pp. 177-183; Amore, Celletti, *Sofia, Pistis, Elpis, Agape*, pp. 1277-1280; Pierantonio, *Sofia, pistis, elpis e agape*, pp. 921-936.

[78] Niero, *Ricerche sul culto di S. Sofia nel Veneto*, pp. 1279-1298.

[79] Weis, *Die langobardische Königsbasilika von Brescia*, p. 14; Dalla Pozza, *Santa Maria Maddalena e Santa Sofia*, p. 65.

[80] Gavinelli, *Santa Sofia e le figlie*, p. 85.

[81] *Ibidem*, pp. 86-87.

[82] Pierantonio, *Sofia, pistis, elpis e agape*, pp. 926-932.

[83] Vuolo, *Agiografia beneventana*, pp. 204-206.

prendeva una devozione locale e dall'altro richiamava il prestigioso modello bizantino. L'influenza orientale si mescolava dunque a un quadro di culti locali e longobardi e si inseriva in quello delle pratiche sociali consolidate dai duchi precedenti, in particolare da Gisulfo II, al quale le origini di Santa Sofia di Benevento mi sembrano a questo punto doppiamente legate.

5. *Santa Sofia di Benevento come monastero del principato*

Il legame tra il monastero di Santa Sofia di Benevento e la famiglia di Arechi appare in ogni caso decisamente meno stretto di quello che intercorreva tra Desiderio, Ansa e San Salvatore di Brescia. Adelperga, moglie del principe, non rivestì un ruolo particolare nella fondazione, che viene attribuita esclusivamente ad Arechi, e non intervenne nell'amministrazione dei beni – o di una parte dei beni – del monastero. Ciò è probabilmente legato al fatto che il patrimonio di Santa Sofia non aveva nulla a che vedere con quello della famiglia, tantomeno con la dote di Adelperga. Quest'ultima, come quasi tutte le consorti dei duchi di Benevento, era una "moglie straniera" e proveniva dall'Italia centro-settentrionale[84]. Inoltre, sebbene la prima badessa fosse sorella di Arechi, il suo nome non viene nemmeno ricordato dalla tradizione[85].

La chiesa di Santa Sofia non ospitava poi certamente le principali sepolture dei membri di questa famiglia. Il *Chronicon Salernitanum* narra infatti che le tombe di Arechi e dei figli Romualdo e Grimoaldo III (787-806) erano collocate nella cattedrale di Salerno. L'anonimo cronista ne riporta gli epitaffi funerari, che dovevano quindi essere ancora ben visibili nella seconda metà del X secolo[86]. La memoria del primo principe fu peraltro profondamente saldata non tanto a quella della capitale, Benevento, quanto a quella di Salerno. La città tirrenica venne infatti ri-fondata da Arechi prima del 774 per ragioni strategiche e militari, ma finì per diventare uno spazio centrale per la rappresentazione della sua autorità pubblica, che qui d'altronde poteva evitare un confronto diretto con l'ingombrante aristocrazia beneventana[87].

Sulla base di quanto detto finora, Santa Sofia di Benevento fu sicuramente completata già durante il ducato di Arechi, ma venne inaugurata poco dopo come vero e proprio monastero principesco. L'iniezione di beni e conferme che ebbero luogo nel 774 dovette infatti porre questa fondazione su un piano diverso, ben più elevato, rispetto a quello del secondo monastero femminile fatto edificare da Arechi, San Salvatore in Alife. Inoltre, Santa Sofia non sembra tanto legata alla memoria e al patrimonio della famiglia del principe, quanto alla persona di Arechi e alla fondazione del principato di Benevento. Non a caso il *Chronicon Sanctae Sophiae* ritarda le origini del monastero di

[84] La Rocca, *Foreign dangers*, pp. 410-435.
[85] *Chronica monasterii Casinensis*, I/9, p. 37.
[86] *Chronicon Salernitanum*, pp. 24-26, pp. 31-32.
[87] Delogu, *Mito di una città meridionale*, pp. 38-69; Peduto, *Arechi II a Salerno*, pp. 19-30.

Santa Sofia proprio al 774, quando Arechi assunse il titolo di *princeps gentis Langobardorum*. Questo peculiare rapporto con le origini del principato fu probabilmente una delle ragioni per cui Santa Sofia seppe attrarre la generosità dei sovrani longobardi anche dopo la morte di Grimoaldo IV (806-817).

A partire dal IX secolo, il ruolo politico, sociale e religioso del monastero venne tuttavia in parte modificato dalle trasformazioni in atto nell'Italia meridionale longobarda. Innanzitutto, a partire dal principato di Sicone fu la cattedrale ad assumere il ruolo di polo sacrale della città, divenendo anche uno degli spazi principali per la rappresentazione pubblica dei sovrani longobardi. Nella prima metà del secolo IX, Sicone e Sicardo arricchirono la sede episcopale di numerose reliquie: quelle dei santi Gennaro e Trofimena e, soprattutto, quelle apostoliche di Bartolomeo[88]. Per tutto il secolo IX la cattedrale fu inoltre lo spazio in cui furono situate le sepolture dei principi di Benevento e dei loro familiari: le epigrafi funerarie di Sicone, Radelchi e Radelgario sono sopravvissute alla distruzione dell'edificio nel 1943 insieme a quelle di Caretruda, moglie di Radelchi, e del figlio Orso[89]. Come la cattedrale di Salerno, che fu scelta da Arechi quale sede delle sepolture dei membri della sua famiglia, quella di Benevento divenne l'edificio – religioso ma al contempo pubblico – in cui i principi longobardi del secolo IX esaltarono il loro legame con la capitale.

È in questo stesso periodo che Santa Sofia iniziò ad essere amministrata dai prepositi cassinesi, i quali nella documentazione tramandata compaiono per la prima volta sotto il principato di Sicardo. Il ruolo religioso e politico del monastero dovette essere in un certo senso marginalizzato dai Siconidi, che favorirono indiscutibilmente la cattedrale attraverso le traslazioni di reliquie e l'esaltazione del suo ruolo pubblico. Santa Sofia rimaneva tuttavia un ente indissolubilmente – benché ambiguamente – legato al palazzo e troppo prestigioso per non essere considerato nella strategia delle concessioni principesche[90]. Ciò non doveva però dipendere solamente dalla sua ricchezza e dal suo notevole peso economico, ma anche dal fatto che esso iniziava a presentarsi non tanto come una fondazione familiare, bensì come il monastero di Arechi. La memoria di quest'ultimo in veste di fondatore del principato e la composizione del patrimonio di Santa Sofia, che si basava su ampie porzioni di patrimonio fiscale, dovettero far percepire questo ente sin dal 774 non come un centro esclusivo di prestigio familiare, ma come il monastero del principe e del principato di Benevento. È tuttavia solo a partire dagli anni Quaranta del secolo X che questa situazione si riconfigurò in un rapporto diretto con il pa-

[88] *Translatio sanctorum Ianuarii, Festi et Desiderii*, pp. 888-890; *Historia inventionis ac translationis et miracula Sanctae Trophimenis*, pp. 233-240; *Translatio corporis S. Bartholomei*, pp. 8-17; Granier, *Conflitti, compromessi e trasferimenti di reliquie*, pp. 33-71.
[89] *Carmina varia*, pp. 649-651 (Sicone); pp. 657-661 (Radelchi, Caretruda, Orso, Radelgario); Lambert, *La produzione epigrafica*, pp. 296-302.
[90] *Chronicon Sanctae Sophiae*, p. I, n. 26 (821), pp. 379-380 (Sicone); I, n. 27-29 (834-835), pp. 380-386; VI, n. 32 (833), pp. 766-767 (Sicardo).

lazzo. A partire dall'insediamento della comunità maschile, l'ambiguo *status* istituzionale di Santa Sofia di Benevento si sciolse e la fondazione arechiana divenne solo a questo punto un vero e proprio monastero palaziale.

6. *Note conclusive*

A Benevento nessuna fondazione ducale o principesca riuscì a ottenere lo stesso peso di Santa Sofia in termini politici, economici e di prestigio. E ciò sebbene la capitale fosse stata popolata da numerosi monasteri, sia maschili sia femminili, lungo tutto l'arco vitale del principato longobardo. Come Pavia e l'area lombarda, anche Benevento si distinse per una maggiore densità di monasteri femminili rispetto ad altre zone della penisola durante l'alto medioevo[91]. Tale diffusione massiva ha tuttavia a che vedere solo in minima parte con la presenza di fondazioni ducali e principesche, come il complesso di Santa Sofia di Benevento e quello di cui forse era badessa Chisa, nipote di Sicone, di cui è stata tramandata l'iscrizione funeraria[92]. L'amplissima presenza di monasteri femminili nella capitale è infatti da ricondursi alle pratiche sociali e devozionali diffuse tra tutti i membri dell'élite longobarda. La storiografia ha peraltro da tempo sottolineato il carattere familiare di questi enti ecclesiastici, sia dal punto di vista patrimoniale sia da quello sacrale[93]. A Benevento, fu precisamente la dimensione urbana e palatina dell'aristocrazia ad essere un elemento decisivo per la diffusione di fondazioni, maschili e soprattutto femminili, all'interno della città. La capitale fu infatti il principale teatro della competizione per il potere, che vide come protagoniste le principali famiglie beneventane per tutto il secolo VIII e il IX, e le chiese private dovettero avere un ruolo importante nelle pratiche sociali e di distinzione di queste famiglie.

Questo panorama si distingue per molti versi da quello di Salerno, che divenne capitale di un principato longobardo a partire dall'849. La città tirrenica ospitò infatti due importanti fondazioni principesche, rispettivamente legate alla prima e alla seconda dinastia di sovrani salernitani: la chiesa familiare di San Massimo (Guaiferio, 868) e quella di Santa Maria *inter muro et muricino* (Sichelgaita e Giovanni, 986-991)[94]. Sebbene entrambi questi enti presentino tratti indiscutibilmente originali, essi rimasero legati esclusivamente alla famiglia dei fondatori e non ebbero mai il ruolo pubblico che invece fu proprio del complesso di Santa Sofia di Benevento. Quest'ultimo si distingueva quindi nettamente dagli altri enti ecclesiastici di fondazione

[91] Veronese, *Monasteri femminili*, pp. 370-373; Lepore, *Monasticon Beneventanum*, pp. 31-33.
[92] De Rubeis, *La tradizione epigrafica longobarda*, pp. 499-500; Lambert, *La produzione epigrafica*, p. 305.
[93] Le Jan, *Monastères des femmes, violence et competition*, pp. 89-107; Feller, *Les politiques des familles aristocratiques*, pp. 283-285; Veronese, *Monasteri femminili*, pp. 382-391.
[94] Ruggiero, *Principi, nobiltà e chiesa*, pp. 11-97; Loré, *La chiesa del principe*, pp. 103-124; Ramseyer, *The Transformation of a Religious Landscape*, pp. 56-61; Taviani-Carozzi, *La principauté lombarde de Salerne*, pp. 354-358.

ducale e successivamente principesca nell'Italia meridionale longobarda. Ciò dipendeva sia dallo straordinario patrimonio di cui era stato originariamente dotato sia da una connessione molto più forte con i principi e la memoria del principato. Tale legame aveva inizialmente avuto una forma ambigua, data dalla fondazione arechiana e dalla dotazione in gran parte costituita di beni fiscali. A partire dal X secolo il monastero di Santa Sofia venne invece definito formalmente come pertinenza del palazzo, in concomitanza con l'insediamento di una comunità maschile, rivendicandone quindi la decisa, sebbene alla prova dei fatti temporanea, autonomia dall'abbazia di Montecassino.

Opere citate

A. Amore, M.C. Celletti, *Sofia, Pistis, Elpis, Agape (Sapienza, Fede, Speranza, Carità), sante, martiri (?)*, in *Bibliotheca Sanctorum*, 11, Roma 1968, pp. 1277-1280.

C. Azzara, *Spoleto e Benevento e il regno longobardo d'Italia*, in *I Longobardi dei ducati di Spoleto e Benevento*, Atti del XVI congresso internazionale di studi sull'alto Medioevo (Spoleto 20-23 ottobre 2002 - Benevento, 24-27 ottobre 2002), Spoleto 2003, pp. 105-123.

H. Belting, *Studien zum Beneventanischen Hof im 8. Jahrhundert*, in «Dumbarton Oaks papers», 16 (1962), pp. 143-193.

O. Bertolini, *Gli Annales Beneventani*, in «Bullettino dell'Istituto storico italiano per il Medioevo e Archivio muratoriano», 42 (1923), pp. 1-163.

O. Bertolini, *Carlo Magno e Benevento*, in *Karl der Grosse. Lebenswerk und Nachleben*, I, a cura di H. Beumann, W. Braunfels, Dusseldorf 1965, pp. 609-671.

P. Bertolini, *Arechi II*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 4, Roma 1962, pp. 71-78.

E. Bozóky, *La politique des reliques de Constantin à Saint Louis*, Paris 2006.

G.P. Brogiolo, *Desiderio e Ansa a Brescia: dalla fondazione del monastero al mito*, in *Il futuro dei Longobardi. L'Italia e la costruzione dell'Europa di Carlo Magno*, a cura di C. Bertelli, G.P. Brogiolo, Milano 2000, pp. 143-155.

V. Brown, *New Documents at Rieti for the Monasteries of San Benedetto ad Xenodochium and Santa Sofia in Ninth-Century Benevento*, in «Mediaeval Studies», 63 (2001), pp. 337-352.

Carmina varia, in *MGH Poetae Latini aevi Carolini*, II, a cura di E. Dümmler, Berlin 1884.

Chronica monasterii Casinensis, a cura di H. Hoffmann, in *MGH Scriptores*, 34, Hannover 1980.

Chronicon Sanctae Sophiae (cod. Vat. Lat. 4939), a cura di J.-M. Martin, Roma 2000 (Fonti per la storia dell'Italia medievale, Rerum italicarum scriptores, 3).

Chronicon Salernitanum. A critical edition with studies on literary and historical sources and on language, a cura di U. Westerbergh, Lund 1956.

Chronicon Vulturnense del monaco Giovanni, a cura di V. Federici, Roma 1925 (Fonti per la storia d'Italia, 58-60).

Codice diplomatico longobardo, III/1, a cura di C. Brühl, Roma 1973 (Fonti per la storia d'Italia, 64).

Codice diplomatico longobardo, IV/2, *I diplomi dei duchi di Benevento*, a cura di H. Zielinski, Roma 2003 (Fonti per la storia d'Italia, 65).

Codice diplomatico longobardo V, *Le* chartae *dei ducati di Spoleto e di Benevento*, a cura di H. Zielinski, Roma 2003 (Fonti per la storia d'Italia, 66).

S.M. Collavini, *Duchi e società locali nei ducati di Spoleto e Benevento nel secolo VIII*, in *I Longobardi dei ducati di Spoleto e Benevento*, Atti del XVI congresso internazionale di studi sull'alto Medioevo (Spoleto 20-23 ottobre 2002 - Benevento, 24-27 ottobre 2002), Spoleto 2003, pp. 125-166.

S.M. Collavini, *Da società rurale periferica a parte dello spazio politico lucchese: S. Regolo in Gualdo tra VIII e IX secolo*, in *Un filo rosso. Studi antichi e nuove ricerche sulle orme di Gabriella Rossetti in occasione dei suoi settanta anni*, a cura di G. Garzella, E. Salvatori, Pisa 2007, pp. 231-248.

G. Dalla Pozza, *Santa Maria Maddalena e Santa Sofia con le figlie Carità, Fede e Speranza: iconografia di un affresco cividalese*, in «Forum Iulii», 26 (2012), pp. 63-72.

F. De Rubeis, *La tradizione epigrafica longobarda nei ducati di Spoleto e Benevento*, in *I Longobardi dei ducati di Spoleto e Benevento*, Atti del XVI congresso internazionale di studi sull'alto Medioevo (Spoleto 20-23 ottobre 2002 - Benevento, 24-27 ottobre 2002), Spoleto 2003, pp. 481-506.

F. De Rubeis, *Desiderio re, la regina Ansa e l'epigrafe dedicatoria di San Salvatore a Brescia*, in *Dalla corte regia al monastero di San Salvatore - Santa Giulia di Brescia*, a cura di G.P. Brogiolo, Mantova 2014, pp. 89-96.

G. de Tervarent, *Contribution à l'iconographie de Sainte Sophie et de ses trois filles*, in «Analecta Bollandiana», 68 (1950), pp. 419-424.

H. Delehaye, *La Translatio S. Mercurii Beneventum*, in *Mélanges Godefroid Kurth. Recueil de mémoires relatifs à l'histoire, à la philologie et à l'archéologie*, Liège 1908, pp. 16-24.

P. Delogu, *Mito di una città meridionale (Salerno, secoli VIII-XI)*, Napoli 1977.

P. Delogu, *La giustizia nell'Italia meridionale longobarda*, in *La giustizia nell'Alto Medioevo (secoli IX-XI)*, Spoleto 1997 (Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 44), pp. 257-312.

A. Di Muro, *Curtis, territorio ed economia nel mezzogiorno meridionale longobardo (secoli VIII-IX)*, in «Quaderni friulani di archeologia», 18 (2008), pp. 111-138.
A. Di Muro, *Economia e mercato nel Mezzogiorno longobardo (secc. VIII-IX)*, Salerno 2009.
A. Di Muro, *Da Cividale a Benevento: alle origini del Mezzogiorno longobardo*, in A. Di Muro, F. La Manna, *Studi sul Mezzogiorno longobardo. Insediamenti e trasformazione del paesaggio tra i secoli VI e X*, Olevano sul Tusciano 2012, pp. 137-166.
K.F. Drew, *The Italian monasteries of Nonantola, San Salvatore and Santa Maria Teodota in the eighth and ninth centuries*, in «Manuscripta», 9 (1965), 3, pp. 131-154.
Erchemperti Historia Langobardorum Beneventanorum, a cura di L. Bethmann e G. Waitz, in *MGH Scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum saec. VI-IX*, Hannover 1878.
L. Feller, *Les politiques des familles aristocratiques à l'égard des églises en Italie centrale (IX^e^-XI^e^ siècles)*, in *Sauver son âme et se perpétuer. Transmission du patrimoine et mémoire au haut Moyen Âge*, a cura di F. Bougard, C. La Rocca, R. Le Jan, Rome 2005, pp. 265-292.
P. Fouracre, *The origins of the Carolingian attempt to regulate the cult of saints*, in, *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Middle Ages. Essays on the Contribution of Peter Brown*, a cura di J.D. Howard-Johnston, P.A. Hayward, Oxford 1999, pp. 143-165.
S. Gasparri, *I duchi longobardi,* Roma 1978.
S. Gasparri, *Strutture militari e legami di dipendenza in Italia tra età longobarda e carolingia*, in «Rivista storica italiana», 98 (1986), pp. 664-726.
S. Gasparri, *Il ducato e il principato di Benevento*, in *Storia del Mezzogiorno*, vol. II/1, *Il Medioevo*, a cura di G. Galasso e R. Romeo, Napoli 1988, pp. 83-146.
S. Gavinelli, *Santa Sofia e le figlie, Fede, Speranza e Carità dipinte in S. Salvatore - S. Giulia di Brescia?*, in *Inquirere veritatem. Studi in onore di mons. Antonio Masetti Zannini*, a cura di G. Archetti, Brescia 2007, pp. 83-88.
P.J. Geary, Furta Sacra*: Thefts of Relics in the Central Middle Ages*, Princeton 1991.
M. Girardi, *Il culto di S. Sofia a Troia nell'XI secolo*, in «Vetera Christianorum», 28 (1989), pp. 151-168.
T. Granier, *Conflitti, compromessi e trasferimenti di reliquie nel Mezzogiorno latino del secolo IX*, in «Hagiographica», 13 (2006), pp. 33-71.
R. Grégoire, *La leggenda dei XII Compagni*, in *San Procolo e il suo culto. Una questione agiografica altomedievale bolognese*, Atti della giornata di studio (Bologna, 11 giugno 1983), a cura di F. Marchi e M. Fanti, Bologna 1989, pp. 159-187.
P. Grierson, M. Blackburn, *Medieval European coinage with a catalogue of the coins in the Fitzwilliam Museum, Cambridge*, vol. 1, *The Early Middle Ages (5^th^-10^th^ centuries)*, Cambridge 1986.
J. Guiraud, *Le commerce des reliques au commencement du IX^e^ siécle*, in *Mélanges G. B. De Rossi*, Roma 1892, pp. 73-96.
K. Herbers, *Reliques romaines au IX^e^ siècle: renforcements des liaisons avec la papauté?*, in *Hagiographie, idéologie et politique au Moyen Âge en Occident*, Actes du colloque international du Centre d'Études Supérieures de Civilisation Médiévale de Poitiers (11-14 septembre 2008), a cura di E. Bozóky, Turnhout 2012, pp. 111-126.
Historia inventionis ac translationis et miracula Sanctae Trophimenis, in *Acta Sanctorum*, Jul. II, Paris-Roma 1867, pp. 233-240.
Historia Langobardorum, in *MGH Scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum saec. VI-IX*, a cura di G. Waitz, Hannover 1878.
Historia translationis corporum SS. XII Fratrum, in V. Giovardi, *Acta passionis et translationes sanctorum martyrum Mercurii ac duodecim Fratrum*, Roma 1730, pp. 116-125.
H. Houben, *Potere politico e istituzioni monastiche nella* Longobardia minor *(secoli VI-X)*, in *Longobardia e Longobardi nell'Italia meridionale: le istituzioni ecclesiastiche*, Atti del II convegno internazionale di studi promosso dal Centro di cultura dell'Università Cattolica del Sacro Cuore (Benevento, 29-31 maggio 1992), Milano 1996, pp. 177-198.
C. Lambert, *La produzione epigrafica dei secoli VIII e IX in Salerno e Benevento*, in *I Longobardi del Sud*, a cura di G. Roma, Roma 2010, pp. 291-322.
C. La Rocca, *Monachesimo femminile e poteri delle regine tra VIII e IX secolo*, in *Il monachesimo italiano dall'età longobarda all'età ottoniana (secc. VIII-X)*, Atti del VII Convegno di studi storici sull'Italia benedettina (Nonantola, 10-13 settembre 2003), Cesena 2006, pp. 119-143.
C. La Rocca, *Le élites, chiese e sepolture familiari tra VIII e IX secolo in Italia settentrionale*, in *Les élites et leurs espaces. Mobilité, Rayonnement, Domination (du VI^e^ au XI^e^ siècle)*, Actes

de la rencontre de Göttingen (3-5 mars 2005), a cura di P. Depreux, F. Bougard, R. Le Jan, Turnhout 2007, pp. 259-272.
C. La Rocca, *Foreign dangers: activities, responsibilities and the problem of women abroad*, in «Early Medieval Europe», 23 (2015), 4, pp. 410-435.
T. Lazzari, *Una mamma carolingia e una moglie supponide: percorsi femminili di legittimazione e potere nel regno italico*, in *"C'era una volta un re...". Aspetti e momenti della regalità*, a cura di G. Isabella, Bologna 2005, pp. 41-57.
T. Lazzari, *Dotari e beni fiscali*, in «Reti Medievali Rivista», 13 (2012), 2, pp. 123-139.
Le leggi dei Longobardi. Storia, memoria e diritto di un popolo germanico, a cura di C. Azzara e S. Gasparri, Roma 2005.
R. Le Jan, *Monastères des femmes, violence et competition pour le pouvoir dans la Francie du VII^e siècle*, in R. Le Jan, *Femmes, pouvoir et société dans le haut Moyen Âge*, Paris 2001, pp. 89-107.
C. Lepore, *Monasticon Beneventanum. Insediamenti monastici di regola benedettina in Benevento*, in «Studi beneventani», 6 (1995), pp. 25-168.
C. Lepore, *L'Église de Bénévent et la puissance publique: relations et conflicts (des origines au XII^e siècle)*, in *La Cathédrale de Bénévent*, a cura di T.F. Kelly, Paris 1999, pp. 45-66.
V. Loré, *La chiesa del principe. S. Massimo di Salerno nel quadro del Mezzogiorno longobardo*, in *Ricerca come incontro. Archeologi, paleografi e storici per Paolo Delogu*, G. Barone, A. Esposito, C. Frova, Roma 2013, pp. 103-124.
V. Loré, *Monasteri, re e duchi: modelli di relazione fra VIII e X secolo*, in *Monachesimi d'Oriente e d'Occidente nell'alto medioevo*, Spoleto 2017 (Settimane di studio della Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 64), pp. 947-984.
V. Loré, *Spazi e forme dei beni pubblici nell'alto medioevo. Il regno longobardo*, in *Spazio pubblico e spazio privato tra storia e archeologia (secoli VI-XI)*, a cura di G. Bianchi, C. La Rocca, T. Lazzari, Turnhout 2018, pp. 59-88.
G.A. Loud, *A Lombard Abbey in a Norman World: St Sophia, Benevento, 1050-1200*, in «Anglo-Norman Studies», 19 (1996), pp. 273-306.
M. Marrocchi, *Ansa regina*, in *Desiderio. Il progetto politico dell'ultimo re longobardo*, Atti del I Convegno internazionale di studio (Brescia, 21-24 marzo 2013), a cura di G. Archetti, Spoleto 2015, pp. 327-346.
H.I. Marrou, *Dame sagesse et ses trois filles*, in *Mélanges offerts à mademoiselle Christine Morhmann*, Utrecht 1963, pp. 177-183.
J.-M. Martin, *Note sur la Vie de saint Sabin et le prince de Bénévent Grimoald IV*, in «Vetera Christianorum», 24 (1987), pp. 399-405.
J.-M. Martin, *Quelques réflexions en vue de l'édition du Chronicon Sanctae Sophiae*, in «Bullettino dell'Istituto storico italiano per il medio evo», 99 (1993), 1, pp. 301-317.
J.-M. Martin, *Il cod. Vat. Lat. 4939 e la storia di S. Sofia*, in *Chronicon Sanctae Sophiae*, pp. 45-78.
J.-M. Martin, *À propos d'un feuillet en écriture bénéventaine découvert à Rieti. Quelques considérations historiques*, in «Mélanges de l'Ecole française de Rome. Moyen Âge», 114 (2002), pp. 219-226.
J.L. Nelson, *Making a Difference in Eight-Century Politics: The Daughters of Desiderius*, in A.C. Murray, *After Rome's Fall. Narrators and Sources of Early Medieval History. Essays presented to Walter Goffart*, Toronto 1998, pp. 171-190.
A. Niero, *Ricerche sul culto di S. Sofia nel Veneto*, in *La Chiesa greca in Italia dall'VIII al XVI secolo*, Atti del convegno storico interecclesiale (Bari, 30 aprile - 4 maggio 1969), Padova 1973, pp. 1279-1298.
S. Palmieri, *Duchi, principi e vescovi nella Longobardia meridionale*, in *Longobardia e Longobardi nell'Italia meridionale: le istituzioni ecclesiastiche*, Atti del II convegno internazionale di studi promosso dal Centro di cultura dell'Università Cattolica del Sacro Cuore (Benevento, 29-31 maggio 1992), Milano 1996, pp. 43-99.
E. Paoli, *Tradizioni agiografiche dei ducati di Spoleto e Benevento*, in *I Longobardi dei ducati di Spoleto e Benevento*, Atti del XVI congresso internazionale di studi sull'alto Medioevo (Spoleto 20-23 ottobre 2002 - Benevento, 24-27 ottobre 2002), Spoleto 2003, pp. 289-315.
Passio et translatio Beneventum S. Deodati episcopi Nolani [BHL 2135-2136], in *Acta Sanctorum*, Jun. VII, Paris et Rome 1867, pp. 231-233.
Passio et translatio Beneventum S. Felicitatis cum septem filiis [BHL 2854], in F. Ughelli, *Italia Sacra*, VIII, Venezia 1721, coll. 56-59.

Passio et translatio Beneventum S. Felicitatis cum septem filiis [BHL 2855], in *Acta Sanctorum*, Iul. 3, Paris et Rome 1867, pp. 14-18.
L. Pedroni, *Santa Sofia e la ricerca di reliquie nell'ideologia di Arechi II*, in «Mediaeval Sophia», 15/16 (2014), pp. 133-150.
P. Peduto, *Arechi II a Salerno: continuità e rinnovamento*, in *Presenze longobarde in Italia meridionale. Il caso della Puglia*, a cura di L. Sinisi, Ravenna 2007, pp. 19-30.
P. Peduto, R. Fiorillo, A. Corolla, *Salerno: una sede ducale della Longobardia meridionale*, Spoleto 2013.
P. Pierantonio, *Sofia, pistis, elpis e agape. Il fascino discreto della sancta stultitia*, in Sodalitas. *Studi in memoria di don Faustino Avagliano*, a cura di M. Dell'Omo, F. Marazzi, F. Simonelli, C. Crova, Montecassino 2016, pp. 921-936.
Radelgisi et Siginulfi divisio ducatus beneventani, a cura di F. Bluhme, in *MGH Leges*, IV, Hannover 1868.
V. Ramseyer, *The Transformation of a Religious Landscape. Medieval Southern Italy (850-1150)*, Ithaca 2006.
Registrum Petri Diaconi (Montecassino, Archivio dell'Abbazia, Reg. 3), a cura di J.-M. Martin, P. Chastang, E. Cuozzo, L. Feller, G. Orofino, A. Thomas, M. Villani, Roma 2015 (Fonti per la storia dell'Italia medievale, Antiquitates, 45).
M. Rotili, *Benevento fra Antichità e Medioevo. Nuovi dati dalle ricerche degli ultimi quarant'anni*, in *Medioevo letto, scavato, rivalutato. Studi in onore di Paolo Peduto*, a cura di R. Fiorillo, C. Lambert, Borgo San Lorenzo 2012, pp. 315-330.
B. Ruggiero, *Principi, nobiltà e chiesa nel Mezzogiorno longobardo. L'esempio di S. Massimo di Salerno*, Napoli 1973.
J.M.H. Smith, *Old saints, new cults: Roman relics in Carolingian Francia*, in *Early medieval Rome and the Christian West: Essays in honour of Donald A. Bullough*, a cura di J.M.H. Smith, Leiden 2000, pp. 317-339.
T. Stasser, *Où sont les femmes? Prosopographie des femmes des familles princières et ducales en Italie méridionale depuis la chute du royaume lombard (774) jusqu'à l'installation des Normands (env. 1100)*, Oxford 2008.
H. Taviani-Carozzi, *La principauté lombarde de Salerne (IX^e^-XI^e^). Pouvoir et société en Italie lombarde méridionale*, Rome 1991.
A. Thomas, *Jeux lombards: alliances, parenté et politique en Italie méridionale de la fin du VIII^e^ siècle à la conquête normande*, Rome 2016.
P. Tomea, *Intorno a Santa Giulia. Le traslazioni e le "rapine" dei corpi santi nel regno longobardo (Austria e Neustria)*, in *Culto e storia di Santa Giulia*, a cura di G. Andenna, Brescia 2001, pp. 29-102.
L. Tomay, *Benevento longobarda: dinamiche insediative e processi di trasformazione*, in *Il popolo dei Longobardi meridionali (570-1076). Testimonianze storiche e monumentali*, Atti del convegno (Salerno, 28 giugno 2008), a cura di G. D'Henry e C. Lambert, Salerno 2009, pp. 119-152.
Translatio corporis S. Bartholomei apostoli Beneventum et miracula, a cura di U. Westerbergh, in U. Westerbergh, *Anastasius Bibliothecarius sermo Theodori Studitae de sancto Bartholomaeo apostolo. A study*, Stockholm 1963.
Translatio duodecim martyrum [BHL 2302], a cura di L. Bethmann e G. Waitz, in *MGH Scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum sec. VI-IX*, Hannover 1878, pp. 574-576.
Translatio S. Heliani [BHL 3799], a cura di L. Bethmann e G. Waitz, in *MGH Scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum saec. VI-IX*, Hannover 1878, pp. 581-582.
Translatio S. Mercurii [BHL 5936], a cura di L. Bethmann e G. Waitz, in *MGH Scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum saec. VI-IX*, Hannover 1878, pp. 576-580.
Translatio sanctorum Ianuarii, Festi et Desiderii [BHL 4140], in *Acta Sanctorum*, Sept. VI, Antwerp 1757, pp. 888-890.
F.C. Uginet, *La vie à l'abbaye de Sainte-Sophie de Bénévent dans la première moitié du XIV^e^ siècle*, in «Mélanges d'archéologie et d'histoire», 80 (1968), pp. 681-704.
A. Veronese, *Monasteri femminili in Italia settentrionale nell'alto medioevo. Confronto con i monasteri maschili attraverso un tentativo di analisi statistica*, in «Benedictina», 34 (1987), pp. 355-416.
G. Vitolo, *Vescovi e Diocesi*, in *Storia del Mezzogiorno*, vol. 3, *Alto Medioevo*, a cura di G. Galasso, R. Romeo, Napoli 1990, pp. 75-151.
G. Vocino, *Le traslazioni di reliquie in età carolingia (fine VIII-IX secolo): uno studio comparativo*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», 44 (2008), pp. 207-255.

A. Vuolo, *Agiografia beneventana*, in *Longobardia e Longobardi nell'Italia meridionale: le istituzioni ecclesiastiche*, Atti del II convegno internazionale di studi promosso dal Centro di cultura dell'Università Cattolica del Sacro Cuore (Benevento, 29-31 maggio 1992), Milano 1996, pp. 199-237.
S.F. Wemple, *S. Salvatore/S. Giulia: A case study in the Endowment and Patronage of a Major Female Monastery in Northern Italy*, in *Women of the Medieval World. Essays in honor of John H. Mundy*, a cura di J. Kirshner, S.F. Wemple, Oxford 1985, pp. 85-102.
A. Weis, *Die langobardische Königsbasilika von Brescia. Wandlungen von Kult und Kunst nach Romehelagerung von 756*, Sigmaringen 1977.
G.V.B. West, *Charlemagne's involvement in central and southern Italy: power and the limits of authority*, in «Early medieval Europe», 8 (1999), 3, pp. 341-367.
C. Wickham, *Aristocratic Power in Eight-Century Lombard Italy*, in *After Rome's Fall. Narrators and Sources of Early Medieval History. Essays presented to Walter Goffart*, a cura di A.C. Murray, Toronto 1998, pp. 153-170.
S. Wood, *The Proprietary Church in the Medieval West*, Oxford 2006.
B. Zeller, *Montecassino in Teano. Klösterliche Politik und lokale Eliten im Spiegel Montecassineser Privaturkunden des 10. Jahrhunderts*, in «Römische Historische Mitteilungen», 52 (2010), pp. 121-146.

Giulia Zornetta
Università degli Studi di Padova
giulia.zornetta@gmail.com

Reti Medievali Rivista, 20, 1 (2019)
<http://rivista.retimedievali.it>
ISSN 1593-2214 © 2019 Firenze University Press
DOI 10.6092/1593-2214/6138
Il monachesimo femminile in Italia nei secoli VIII-XI: famiglia, potere, memoria,
a cura di Veronica West-Harling

Conclusioni

di Anna Rapetti

Il breve saggio ripropone in sintesi le principali tematiche che fanno da filo conduttore di un dossier di indagini sui monasteri femminili nelle città italiane dal secolo V all'XI: i rapporti delle badesse e delle monache con i poteri laici (duchi, re, aristocrazie locali) piuttosto che con quelli ecclesiastici, la debole e contrastata istituzionalizzazione e limitatamente ai monasteri regi la proposta di una immagine di sé.

This short article summarizes the main topics that serve as a common thread of this monographic dossier on female monasteries in Italian cities between the eighth and the eleventh centuries: the relationship of the abbesses and nuns with both lay (dukes, kings, local aristocracies) and ecclesiastical authorities, the feeble and arduous institutionalization of the monasteries, and (only for what concerns royal monasteries) how they displayed their self-image.

Medioevo; secoli V-XI; Italia; città; monachesimo femminile; donne, cultura e potere nella società medievale.

Middle Ages; 5th-11th Centuries; Italy; cities; female monasticism; social and cultural history of women's power.

In un suo recente intervento a chiusura di un convegno di studi dedicato al rapporto tra la città di Roma e i suoi monasteri nel millennio medievale, Sofia Boesch Gajano ha ancora una volta ricordato che il monachesimo – e, aggiungerei, le comunità monastiche, che ne sono la realizzazione storicamente caratterizzata – «si offre come osservatorio privilegiato per tutte e tre queste dimensioni: quella sociale, quella religiosa, quella culturale»[1]. Dunque, il progetto di cui qui si sono presentati i risultati intende offrire una chiave interpretativa non solo della multiforme realtà monastica femminile, ma in senso lato delle società sviluppatesi nei secoli e nelle regioni che sono state prese in considerazione. Soprattutto ambisce a chiarire la natura e la consistenza dei rapporti sociali che si costruivano intorno ai monasteri legandoli ai diversi nuclei di aggregazione delle collettività del tempo: famiglie, élites, poteri politici, istituzioni ecclesiastiche: un reticolo in cui, come quelli maschili, anche

[1] Boesch Gajano, *Conclusioni*, p. 538.

i cenobi femminili – ed è un'acquisizione recente della storiografia – erano spesso pienamente integrati.

L'obiettivo di delineare un quadro del monachesimo femminile in Italia attraverso l'epoca longobarda, carolingia e post-carolingia, sino ad affacciarsi a quel XII secolo che portò tanti radicali mutamenti nell'universo monastico femminile e maschile, è da molti punti di vista assai ambizioso. Lo è in relazione ai caratteri della produzione storiografica relativa alle comunità femminili italiane, richiamati con ampiezza di sguardo nell'*Introduzione* a questa sezione monografica: una produzione diventata relativamente abbondante negli ultimi anni, che rimane tuttavia frammentaria nell'approccio, nella metodologia, negli ambiti di interesse e negli oggetti di studio prescelti[2].

È ambiziosa – e innovativa, anche rispetto ai numerosi studi recenti ugualmente ricordati nell'*Introduzione* – la scelta di collocarsi in un orizzonte geografico vasto e frammentario, non solo dal punto di vista fisico, ma anche e soprattutto da quello politico, istituzionale e sociale, con la volontà di superare quella «frattura» geografica e storica tra nord e sud[3] che, per certi versi, continua a influenzare gli studi sull'alto medioevo italiano. Non è un caso che i risultati storiograficamente più interessanti e innovativi hanno interessato aree diverse, anche dal punto di vista cronologico – la Gallia merovingia, lo spazio germanico sotto il dominio degli Ottoni, i regni anglosassoni –, ma omogeneamente definite e caratterizzate come tali da precisi elementi unificanti, che per molti versi agevolano la ricostruzione; elementi unificanti che invece mancano nelle regioni studiate in questo dossier.

È altrettanto ambiziosa la volontà di indagare le diverse esperienze monastiche lungo un arco cronologico plurisecolare, denso di trasformazioni epocali sul piano culturale, politico, religioso e istituzionale, quando recenti volumi collettanei sull'Italia privilegiano l'unità di tempo o di spazio, per così dire, come cifre caratterizzanti dello studio del fenomeno monastico[4]. Ambizioso è infine il tentativo di indagare in una prospettiva unitaria enti che nacquero in tempi diversi, da istanze differenti e per volontà di soggetti differenti (re, principi, duchi, vescovi, laici *potentes*), considerandoli ciononostante accomunati dalla specificità di essere enti di donne: una specificità monastica – e qui siamo alla sfida dentro la sfida – che, soprattutto per quest'epoca così fluida anche sotto il profilo squisitamente religioso, oltre che istituzionale[5], è però tutt'altro che accertata, e deve essere perciò prioritariamente definita.

[2] Cfr. West-Harling, *Introduzione*, testo corrispondente alle note 4-5.

[3] Giovanni Tabacco intitolò *La rottura longobarda nella storia d'Italia* un capitolo del suo celebre volume (Tabacco, *Egemonie sociali*, pp. 93-134).

[4] Si citano soltanto, a titolo esemplificativo: *Roma religiosa*, pubblicato nel 2018 e dedicato al rapporto tra la città di Roma e i suoi monasteri nel millennio medievale; e *Vita religiosa al femminile (secoli XIII-XIV)*, uscito nel 2019, nel quale la dimensione strettamente monastica si amplia e si articola in quella latamente religiosa.

[5] Vanderputten, *Dark Age nunneries*, a questo proposito parla addirittura di «ambiguity concerning the lives of women religious during the suppost "dark age"» e poco più avanti, attenuan-

I saggi che vengono qui presentati si sono cimentati con quell'obiettivo ricordato poco fa, che certamente è fondamentale per la comprensione del fenomeno monastico – forse, meglio, dei fenomeni monastici – femminile in un'area geografica che si distingueva per la varietà delle sue strutture, quale fu l'Italia nei secoli presi in considerazione. Le autrici sono partite da un interrogativo molto generale, ciascuna articolandolo diversamente e adattandolo alla dimensione politica e sociale prescelta: quali strumenti avevano a disposizione le donne religiose – in particolare le badesse – nei secoli qui studiati per garantire il successo delle proprie comunità?

Le ricerche mostrano come, al di là delle varianti locali e temporali, tutte le comunità dovessero confrontarsi con i medesimi problemi di organizzazione e gestione delle persone e delle cose che le costituivano: che erano essenzialmente la composizione e la funzionalità del *conventus*, da perseguire attraverso un reclutamento oculato, e la creazione e amministrazione di un patrimonio che ne garantisse la prosperità. Entrambe queste operazioni si fondavano sull'attivazione di reti di relazioni al di fuori delle mura claustrali in grado di fornire il necessario sostegno in termini umani e materiali, in cambio di servizi immateriali di fondamentale importanza nelle società di quei secoli, anzitutto la funzione memoriale[6].

È questo il presupposto condiviso che ha orientato le ricerche delle autrici. I monasteri non erano entità chiuse in sé stesse; è un dato ben noto, ma vale la pena ribadirlo per richiamare, ancora una volta, la centralità del tema storiografico della funzione sociale dei cenobi, che qui è stato indagato muovendosi in territori finora poco o per niente esplorati. Tale funzione traspare infatti con chiarezza negli studi qui raccolti, i quali pur essendo costruiti intorno all'analisi delle comunità intese come gruppi governati da specifiche e distinte norme, pongono una particolare attenzione alla ricostruzione delle reti di relazioni in cui sono inserite. Fondatori e benefattori laici ed ecclesiastici, famiglie potenti, il più delle volte detentori delle cariche istituzionali e del potere politico o aspiranti ad essi, in una cornice di costante e forte concorrenzialità e di fluidità degli schieramenti, erano gli indispensabili deuteragonisti dei cenobi, coloro che ne garantivano la prosperità o addirittura l'esistenza. Non si tratta di temi di per sé nuovi nella recente storiografia; semmai è fatto nuovo l'aver preso in considerazione e messo a confronto tra loro non soltanto i grandi monasteri di fondazione regia, gli unici sinora oggetto di ricerche sistematiche[7], ma un gran numero di cenobi di diversa origine, piccoli e grandi, a volte scarsamente documentati, destinati a fortune assai differenti tra loro.

do un poco la pregnanza del giudizio, di «heterogeneity in female religious life» (*ibidem*, p. 3 e p. 7 rispettivamente).

[6] Da questo punto di vista i saggi su Santa Sofia di Benevento e San Zaccaria di Venezia rappresentano i casi più rilevanti tra quelli qui studiati.

[7] Il caso storiograficamente più significativo quanto a sistematicità degli studi e a risultati prodotti è ovviamente quello di Santa Giulia, per il quale si rimanda alla bibliografia citata da West-Harling, *Introduzione*.

Le soluzioni adottate dalle nostre comunità furono naturalmente differenti e più o meno efficaci, ma è proprio il loro confrontarsi con le medesime sfide a rendere la diversità delle vicende qui studiate storicamente comprensibile, al di là di tutte le specificità.

Attraverso l'analisi comparativa[8] emerge con chiarezza la centralità delle tre piste di indagine enunciate nell'*Introduzione*, che servono a comprendere meglio la fisiologia dei cenobi, organismi vivi: nascita, crescita materiale, sviluppo di caratteri specifici che consentano di distinguerli da quelli coevi maschili, declino definitivo oppure rilancio, magari in una nuova veste istituzionale e all'ombra di nuovi patroni. Accanto ai monasteri scomparsi più o meno rapidamente in modo definitivo, ne abbiamo visti altri il cui consolidamento passò attraverso l'accorpamento o l'incorporazione a comunità maschili, e altri ancora che attraversarono periodi di crisi superandoli brillantemente.

Un ulteriore elemento di novità di questo dossier sta nell'aver preso in esame tanto singoli cenobi quanto gruppi di monasteri urbani, spesso collegati tra di loro da legami di varia natura. Come si ricorda nell'*Introduzione*, la scelta è caduta sulle comunità più importanti quanto a dimensioni, ricchezza e potere, e perciò anche meglio documentate[9]. L'analisi di un ventaglio di fonti di diversa natura, documentarie, narrative, agiografiche, iconografiche, epigrafiche, su cui si sono condotte le ricerche qui presentate, ha permesso di arricchire di dettagli inediti la ricostruzione del monachesimo femminile italiano, ben al di là delle consuete informazioni su patrimoni e amministrazione. Il confronto tra tutte queste fonti, lette o anche rilette alla luce di quelle fondamentali domande comuni, ha prodotto un incremento significativo delle conoscenze sulle città e sui territori presi in considerazione; almeno alcune delle molte lacune spesso lamentate dagli studiosi possono considerarsi colmate[10].

Il primo degli obiettivi posti al centro di tutti gli studi qui presentati – primo perché da questo dipendevano in buona misura successi e insuccessi delle comunità – è la ricostruzione dei complessi sistemi di rapporti, colti nella loro evoluzione diacronica, tra le donne religiose e i differenti centri di potere, laici ed ecclesiastici, che organizzavano le società coeve. Il modo in cui le comunità femminili riuscivano a collegarsi alle autorità pubbliche, alle élite, ai gruppi dirigenti, agli agglomerati familiari in cerca di affermazione politica, è elemento determinante dello sviluppo delle fondazioni e di possibili – ma non scontati – ambiti di potere entro i quali le donne potevano agire. Mentre si

[8] Sul tema si veda Wickham, *Problems in doing comparative history*.
[9] West-Harling, *Introduzione*, testo corrispondente alla nota 11-12.
[10] Per fare un solo esempio, il saggio di Annamaria Pazienza sembra una risposta diretta a quella osservazione di Sofia Boesch Gajano, contenuta nel recentissimo dossier *Roma religiosa*, dedicato al rapporto tra la città di Roma e i suoi cenobi, maschili e femminili così come è andato sviluppandosi nell'arco di dieci secoli: «Il monachesimo femminile entra in scena per i secoli dal XIV al XVI [...]. Ma forse non sarebbe stato inutile prevedere un'attenzione alle realtà femminili anche per i secoli precedenti, nei quali si possono individuare forme di vita religiosa meno codificate, spesso originali interpretazioni della regola» (Boesch Gajano, *Conclusioni*, p. 538).

è largamente studiato l'evergetismo delle aristocrazie altomedievali verso gli enti monastici come strumento politico e ideologico di consolidamento delle aristocrazie stesse, qui si è voluto ribaltare la prospettiva e mettere al centro dell'analisi i modi in cui le comunità – e non le famiglie potenti – creavano i propri *networks,* cercando di capire come e con quale efficacia li attivassero. Si tratta di un cambio di prospettiva che permette di recuperare la specificità di queste comunità religiose, che non possono essere considerate *sic et simpliciter* come centri di potere analoghi a quelli laici, e nemmeno sono del tutto equiparabili ai cenobi maschili[11].

La fenomenologia proposta dai saggi, quanto mai variegata, copre tutti gli ambiti e le forme di esercizio del potere, da quelli più chiaramente connotati e definiti come pubblici, a quelli in fase di formazione e di consolidamento. Le monache stabilirono relazioni con duchi, vescovi, sovrani longobardi e carolingi, imperatori, famiglie della grande e della media aristocrazia, nuove e vecchie (è il caso di San Ciriaco di Roma), da cui ricevettero certo protezione, sostegno e ricchezze, ai quali offrirono in cambio strumenti di affermazione politica e sociale[12]. In tutti i casi presi in considerazione le comunità femminili emergono come protagoniste dei processi che portarono al definirsi della geografia dei titolari di poteri pubblici. A Benevento e a Venezia, le strategie di affermazione di due nuovi centri di organizzazione del potere in un'epoca di profonde trasformazioni politiche, quella dell'affermazione carolingia in Italia, passarono anche attraverso la fondazione e dotazione dei cenobi di Santa Sofia e di San Zaccaria. Ben presto però il legame originario delle monache beneventane con i duchi longobardi, e di quelle veneziane con i duchi/dogi della città lagunare, evolvette in modo del tutto differente, e i destini dei due monasteri si divaricarono. Santa Sofia, strettamente legato «alla persona di Arechi e alla fondazione del principato di Benevento», finì per perdere la sua centralità già nella prima metà del IX secolo, a vantaggio della cattedrale cittadina, che diventò l'edificio religioso e pubblico «in cui i principi longobardi esaltarono attraverso la memoria il loro legame con la capitale»[13]. San Zaccaria invece, fondato dai duchi Particiaci in una prospettiva chiaramente politica di consolidamento famigliare e dinastico, sopravvisse alla precoce scomparsa dei suoi fondatori e all'occupazione del titolo ducale da parte di altre stirpi ancorando il proprio prestigio alla massima carica funzionariale.

[11] Insiste sulla specificità di genere e sull'autonomia del fenomeno monastico femminile da quello maschile Musardi Talò, *Per una fenomenologia*.

[12] Non condivide questa tesi Casiraghi, *Il monachesimo femminile*, p. 15, che, in una sua recente sintesi di storia dei cenobi femminili dell'area piemontese tra IX e XII secolo, ne rintraccia la specificità proprio «nell'assenza di quelle finalità e esigenze di carattere economico e politico delle grandi famiglie aristocratiche» che contraddistinguevano invece le coeve fondazioni maschili; finalità sostituite piuttosto da «esigenze di natura religiosa». Ciononostante, l'autore riconosce che le monache seppero mantenere vivi i legami familiari già sperimentati nel mondo, dimostrando «autonomia organizzativa e una spiccata identità personale».

[13] Zornetta, *Il monastero femminile*, testo corrispondente alle note 88-90. I principi a cui si fa riferimento nella citazione sono i Siconidi, che ricoprirono la carica a partire dall'817.

In questo modo, mentre si rafforzava il legame tra duchi e comunità cittadina, San Zaccaria diventò sempre più chiaramente il monastero della città, dove molti dogi trovarono sepoltura e dove si componevano le tensioni interne alla bellicosa aristocrazia lagunare[14]. La sua funzione simbolica garantì alla comunità uno sviluppo non ininterrotto, ma solido e costante anche nell'epoca successiva a quella qui studiata, durante la quale si confermò e consolidò la caratterizzazione aristocratica del reclutamento, evidente fin dalle origini.

Anche il caso di San Ciriaco di Roma offre un quadro estremamente interessante di quell'epoca di sperimentazioni, quasi di «riforme informali», che caratterizzarono il mondo monastico femminile del secolo X e la prima parte dell'XI[15]. Qui, pur in un'area in teoria estranea alla prassi tipicamente longobarda e carolingia dell'evergetismo aristocratico verso gli enti religiosi, il cenobio fondato nel X secolo da tre cugine di Alberico fu parte integrante del progetto politico dei Teofilatti, che lo beneficiarono generosamente. La loro politica fece del nuovo monastero un centro di attrazione delle donazioni della grande aristocrazia romana, da cui provenivano anche diverse monache e badesse. È interessante che l'autrice identifichi nella «abilità amministrativa delle badesse» una delle ragioni della lunga fortuna di San Ciriaco, fortuna che tuttavia solo «inizialmente (…) dipese direttamente dal potere evocativo esercitato dalle sue origini prestigiose»[16]; una volta esaurito tale effetto, le monache romane dimostrarono di saper conservare con altri mezzi la posizione di preminenza conquistata nei decenni precedenti. Come a Venezia, un'altro «caso di successo femminile», come l'autrice intitola il suo paragrafo conclusivo, che dimostra la capacità di queste donne di estendere ed articolare efficacemente la rete delle proprie relazioni quando gli equilibri interni ai gruppi dirigenti mutavano.

Per un'altra importante area qui indagata per la prima volta in relazione al fenomeno monastico femminile, vale a dire la città di Napoli, si deve invece fare i conti con la mancanza di «un quadro coerente ed esaustivo del monachesimo nell'alto medioevo», così come di «emergenze materiali»; mentre le fonti testuali, tra cui pure vi sono due importanti testi narrativi, utilizzati proficuamente nel saggio, sono dall'autrice definite «esigue»[17]. La situazione documentaria rende quindi difficile individuare i caratteri distintivi dei cenobi femminili rispetto a quelli maschili, ma questo non ha impedito di affrontare il tema fondamentale del rapporto tra religiose e centri di potere, che si concentrò anche qui intorno alle famiglie ducali. Queste intervennero nella vita dei cenobi tramite le proprie donne, che vi diventarono badesse, o anche direttamente con gli atti di fondazione e rifondazione da parte dei duchi e dei loro parenti più stretti. Più che a strategie di prestigio e affermazione famigliare, l'evergetismo a Napoli sembra doversi ricondurre a un progetto poli-

[14] Carraro, *San Zaccaria*, testo corrispondente alla nota 12.
[15] Vanderputten, *Debating reform*.
[16] Pazienza, *Le donne di San Ciriaco*, testo corrispondente alla nota 184.
[17] Lucherini, *Nodi storiografici*, testo corrispondente alla nota 3.

tico ducale di affermazione di un'idea di città, di «una topografia sacra che sembra porsi, persino dal punto di vista sensoriale, come l'esito istituzionale e monumentale delle pratiche politiche e sociali»[18]. In questa dinamica, tutto sommato non inconsueta, si inserisce un elemento specifico del caso partenopeo, vale a dire l'episodica sovrapposizione (l'autrice parla di «fusione») tra la carica ducale e quella episcopale. Il caso più significativo è quello di Stefano II, vescovo dal 766, fondatore e benefattore nella seconda metà dell'VIII secolo di ben tre monasteri di vergini regolari, che ricoprì contemporaneamente il titolo di duca, dal 755, insieme al proprio figlio[19]. Nella carenza di notizie circostanziate, dobbiamo supporre che non vi fossero particolari differenze tra le comunità femminili promosse dai duchi e quelle sostenute dai vescovi quanto alla dotazione patrimoniale, alle relazioni intrattenute con i fondatori e al ruolo occupato dalle monache nella società cittadina, fosse esso simbolico o politico.

I saggi relativi alle aree urbane di Ravenna e Verona, città delle quali si è cercato di ricostruire il "tessuto" di fondazioni femminili altomedievali, anziché le vicende delle sole comunità maggiori, hanno fatto emergere alcuni elementi comuni. In entrambi i casi, le fondazioni si caratterizzarono per una loro certa fragilità anzitutto materiale, che ne limitò o annullò addirittura la capacità di crescita. Per Verona le cause sono state individuate nelle modeste dimensioni dei patrimoni monastici e nell'incapacità di creare legami di solidarietà e sostegno con le aristocrazie sovralocali[20]; per Ravenna, analogamente, nell'«interesse contenuto prestato dai vertici delle istituzioni» ai cenobi femminili, che ebbe effetti anche in questo caso non positivi sui patrimoni e sulla funzione sociale, oltre che economica, esercitata dalle monache[21]. Nella antica capitale i primi cenobi femminili emergono a livello documentario nel secolo X. Nati adulti, nel senso che non se conosce l'origine e nemmeno le forze sociali che li animarono, riuscirono a crearsi reti sociali abbastanza diversificate, che comprendevano sia alcuni gruppi potenti, sia benefattori e affittuari «di media e bassa estrazione sociale»[22], ma evidentemente non sufficientemente attive. Non vi furono invece, come si è detto, relazioni consistenti con i vertici delle istituzioni religiose e laiche, ed è questo un punto che caratterizzò negativamente gli enti femminili, distinguendoli da quelli coevi maschili.

Le comunità ravennati e veronesi mostrano le medesime dinamiche in relazione anche a un'altra componente fondamentale dell'identità e della funzione sociale delle donne religiose, vale a dire i processi di istituzionalizza-

[18] *Ibidem*, testo successivo alla nota 72.
[19] *Ibidem*, testo corrispondente alle note 61-65.
[20] Rossi, *Monachesimi femminili a Verona*, testo corrispondente alla nota 54.
[21] Bondi, *Fuori dal chiostro*, testo corrispondente alla nota 5.
[22] *Ibidem*, testo corrispondente alla nota 43.

zione[23], che si dimostrarono, in diversi casi, particolarmente faticosi, contrastati e a volte contraddittori. Per entrambe le città sono documentate, spesso in modo poco chiaro, vicende di aggregazioni e di trasferimenti di diverse comunità femminili, o la loro subordinazione a cenobi maschili, o ancora la sostituzione delle prime con i secondi, e viceversa. Ancora una volta, la casistica è ampia, ma riconducibile a una comune cornice di fluidità o instabilità istituzionale di alcuni cenobi e di difficoltà di stabilizzazione delle loro forme di vita in seno alle società urbane del loro tempo: difficoltà solo in alcuni casi superate. Così a Ravenna, dove le due più antiche comunità, Santa Maria *in Cereseo* e San Martino, attestate a partire dal IX e X secolo, già all'inizio dell'XI secolo confluirono, probabilmente per iniziativa arcivescovile, nel monastero di Sant'Andrea Maggiore, sostituendovi la preesistente comunità maschile. Nella nuova sede le donne ricevettero un nuovo impulso e riuscirono a consolidare definitivamente le proprie fortune, distinguendosi in questo dagli altri enti femminili cittadini. Anzitutto ereditarono il patrimonio messo insieme fino a quel momento dai confratelli, a cui si aggiunse un *castrum* già appartenuto a Santa Maria *in Cereseo*[24].

Nel caso di Verona, la mancata istituzionalizzazione è denunciata per esempio dalla precoce subordinazione a Santa Maria in Organo, cenobio maschile, del primo ente femminile cittadino, documentato fin dal secolo VIII e dedicato alla Vergine[25]; il quale comunque, nonostante la protezione assicurata anche dal patriarca di Aquileia, oltre che dai monaci, risulta scomparso già nei primi decenni del XII secolo[26]. Le donne di San Giorgio in Braida a loro volta, pur essendosi dimostrate piuttosto abili nell'attrarre laici disposti a fare affari con loro, vennero rapidamente sostituite da una comunità maschile prima di monaci e poi, nel 1127, di canonici[27]. Ulteriore elemento di debolezza fu l'assenza di una robusta rete di relazioni con i poteri laici del territorio; una situazione abbastanza inusuale, se si tiene conto che Verona era il cuore di un importante comitato, al centro delle attenzioni dei sovrani italici e tedeschi. Ciononostante, non si instaurò nessun tipo di rapporto tra i cenobi cittadini e i conti di Verona; anzi, due di loro, Ingelfredo e Milone, nel X secolo decisero di dotare generosamente un ente femminile "straniero", il già ricordato San Zaccaria di Venezia. La situazione di instabilità, se non proprio di debolezza,

[23] Tra l'ormai più che abbondante bibliografia sul tema, si segnala soltanto il saggio metodologico di Melville, *Alcune osservazioni sui processi*. Con questa espressione, utilizzata prevalentemente in riferimento agli ordini religiosi, si vuole qui indicare non solo gli aspetti di storia dell'organizzazione, ma anche gli sviluppi dei sistemi di valori e di norme delle comunità, da cui dipende almeno in parte la loro funzione sociale.

[24] Bondi, *Fuori dal chiostro*, testo corrispondente alle note 44-45. Ulteriori piccole acquisizioni di beni ed edifici religiosi furono assicurate dagli arcivescovi, mentre un privilegio di immunità venne concesso dall'imperatore Corrado II; *ibidem*, testo corrispondente alla nota 40. Non è però possibile stabilire, a parere dell'autrice, se le monache riuscissero a creare delle vere isole immunitarie entro le quali esercitare funzioni pubbliche (*ibidem*).

[25] Rossi, *Monachesimi femminili a Verona*, testo corrispondente alle note 17 e 34-37.

[26] *Ibidem*, testo corrispondente alla nota 42.

[27] *Ibidem*, testo corrispondente alle note 55-60.

del monachesimo femminile autoctono non fu forse del tutto estranea alla scelta dei conti di Verona in favore delle religiose veneziane, anche se le motivazioni furono naturalmente complesse e vanno ricercate nell'intreccio di rapporti che andavano formandosi in quei secoli cruciali tra i gruppi aristocratici del territorio veronese e quelli del giovane ducato veneziano[28]. Si creò insomma una situazione del tutto particolare, che meriterebbe di essere nuovamente esaminata anche alla luce del ruolo giocato – o non giocato – dalle fondazioni religiose dei due territori. L'emergere, in questi paesaggi dai contorni sfumati, delle inevitabili eccezioni, rappresentate da comunità robuste, durature, ricche, ben documentate, come Sant'Andrea Maggiore a Ravenna, e San Michele in Campagna a Verona[29], non fa che confermare la fecondità del procedimento comparativo che si è voluto rigorosamente seguire in questa sezione monografica.

Non si è voluto infine trascurare il più importante e studiato monastero femminile altomedievale della penisola, San Salvatore di Brescia, a cui si sono dedicati due saggi che mettono in discussione la datazione di due pezzi importanti dell'apparato decorativo del complesso: l'iscrizione di Desiderio all'interno della chiesa e uno dei capitelli della cripta. Le questioni che vi sono analizzate possono essere ricondotte al tema più generale delle forme di rappresentazione del potere delle monache, e più in generale delle donne – in questo caso di stirpe regia, la regina longobarda Ansa e la principessa carolingia Gisla figlia dell'imperatrice Ermengarda – che erano legate al monastero stesso. Le nuove proposte di datazione gettano una luce inedita sul tema della consapevolezza identitaria della comunità, colta nella veste di committente desideroso di rappresentare, esaltandolo, il prestigio dei suoi benefattori, e il proprio attraverso il loro. Nell'iscrizione, di cui Flavia De Rubeis propone una lettura e una conseguente datazione del tutto differenti da quelle correnti, il nome della regina longobarda appare associato a quello del marito Desiderio in una posizione di grande rilievo, lungo la navata meridionale, dove era immediatamente visibile a chi percorreva lo spazio interno. La nuova datazione all'epoca desideriana, che pone il manufatto «in continuità e coerenza con la prassi longobarda dell'uso della scrittura esposta» tipica del regno di Liutprando[30], porta a concludere che nel cenobio di Ansa ci si preoccupò fin dall'inizio di ricordarne il nome all'interno dello spazio liturgico, celebrandone il legame con la comunità anche tramite la figura della santa martire rappresentata nell'affresco al di sopra dell'iscrizione[31].

[28] Studi sistematici sono stati dedicati a questi temi e a questi territori da Andrea Castagnetti, del quale si ricordano soltanto *La Marca veronese-trevigiana* e *Il Veneto nell'alto medioevo* per il loro carattere di sintesi regionale.
[29] Si veda Rossi, *Monachesimi femminili a Verona*, testo corrispondente alle note 63-70, in riferimento al cenobio di San Michele in Campagna, che comparve nelle fonti nel secolo XI e fiorì nel successivo.
[30] De Rubeis, *San Salvatore di Brescia*, testo corrispondente alla nota 39.
[31] *Ibidem*, testo corrispondente alla nota 31.

Il capitello della cripta raffigurante santa Giulia, da Tiziana Lazzari fatto risalire cronologicamente dal tardo XII alla metà del IX secolo, in piena età imperiale, segnerebbe anch'esso, a questa altezza cronologica, un momento fondativo o ri-fondativo per l'ente, sotto l'egida carolingia, coincidente con l'introduzione della regola benedettina e «un rinnovato culto dei corpi santi»[32] nonché, più specificamente con l'ingresso nella comunità, nell'848, della figlia dell'imperatore Lotario I. Anche in questo caso, la nuova proposta di lettura parte dall'idea di un uso, da parte delle religiose, in senso identitario della santa; questa venne rappresentata come una badessa che teneva nelle mani non i simboli del martirio – la croce e la palma – ma, secondo l'autrice, la *ferula* e lo «scettro a forma di pianta», a simboleggiare le due forme di potere, l'esenzione e l'immunità, che avevano fatto del cenobio bresciano un centro politico, religioso ed economico di rilevanza europea. Il «messaggio di sacralità regia, declinata al femminile», individuato dall'autrice in quello che si presenta come un vero e proprio programma iconografico, farebbe delle badesse del cenobio di età carolingia altrettante rappresentanti di un potere «legittimo perché derivato direttamente da Dio», connotandole di una «identità regia e, insieme, di un'identità di genere non proprio attesa»[33].

L'ultimo tema che vorrei brevemente ricordare, discusso in modo più o meno approfondito in tutti i saggi qui raccolti, è quello dell'indagine prosopografica sulle comunità, chiave interpretativa utilizzata tradizionalmente nello studio degli enti monastici tanto femminili quanto maschili. Conoscere la composizione del *conventus* e la provenienza delle monache o, più facilmente, delle badesse è infatti il primo passo da compiere per ricostruire le reti di relazioni sociali e politiche all'interno delle quali vivevano i cenobi: uno degli obiettivi principali del presente dossier, come si è più volte ricordato. Le conoscenze già acquisite sui bacini di reclutamento delle donne religiose non possono essere, come è noto, omogenee, dipendendo strettamente dalla quantità e dalla natura delle fonti, e i risultati a cui le autrici sono pervenute appaiono ugualmente disomogenei. In questa occasione però l'indagine prosopografica ha potuto avvantaggiarsi delle informazioni offerte dalla banca dati *MedItaNunC*, parte integrante del progetto di cui questa sezione monografica costituisce uno dei risultati principali. Ciò che si è potuto verificare nei saggi su Benevento, Ravenna, Roma e Venezia, i cui cenobi sono censiti nella banca dati, rappresenta una prima interpretazione delle informazioni contenute nel *data set*, che potranno essere largamente verificate e ampliate in futuro, anzitutto attraverso l'incremento della banca dati stessa[34].

[32] Lazzari, *Una santa, una badessa*, testo corrispondente alla nota 44.
[33] *Ibidem*, ultime righe del testo.
[34] A differenza di altre banche dati, come *Monastic Matrix* o *FemMoDat*, *MeditaNunC* è un *data set* concepito principalmente per analisi proposopografiche. I dati fondamentali raccolti non riguardano perciò le informazioni sui monasteri, ma quelle concernenti le singole monache che compongono il campione (in questo senso le informazioni sui monasteri sono informazioni derivate). Nell'insieme *MeditaNunC* contiene dati sulle monache, ma anche sulle loro famiglie e sui networks nei quali sono inserite, per le quali è rimasta traccia documentale – non siamo

Che il reclutamento fosse, in tutti i cenobi analizzati per i quali si dispone di dati utili, in larga misura aristocratico di per sé non sorprende, ma aver condotto questo tipo di indagine su un numero significativo di case monastiche, per di più collocate, come si è detto più volte, in contesti politici e istituzionali differenti tra loro, offre una nuova rilevanza a questo particolare dato sociale. Per esempio, del *conventus* di San Zaccaria era già nota la composizione largamente aristocratica, mentre è acquisizione storiografica più recente e significativa l'esistenza di legami di sangue tra le badesse in carica e le famiglie ducali o aspiranti tali[35]. La comunità di San Ciriaco appare formata, nella ricostruzione qui proposta, da donne provenienti dall'aristocrazia cittadina vecchia e nuova, in alcuni casi famiglie collocate ai più alti livelli della scala sociale. Delle badesse di Santa Sofia di Benevento, di cui si sono ipotizzati in passato legami famigliari con Arechi e la sua stirpe, si sa invece pochissimo, mentre per i monasteri di Napoli, nonostante le lacune documentarie, si è potuto verificare l'appartenenza di diverse badesse alle famiglie ducali e alla grande aristocrazia urbana. Un caso eccezionale, anche per l'abbondanza di notizie, è quello della badessa Sergia di Ravenna, figlia di duchi, nipote di arcivescovi, parente di membri del clero secolare, in carica per un cinquantennio nel pieno X secolo[36]. A Verona, in un panorama caratterizzato da altrettanta scarsità di informazioni sui cenobi femminili anteriori al XII secolo, emergono tuttavia, nell'ultimo quarto del secolo XI, i nomi di due badesse di San Giorgio in Braida, collegate o addirittura imparentate con la grande aristocrazia cittadina: una delle due era sorella del vescovo in carica e a capo, insieme alle consorelle, di una *scola sacerdotum*, particolarità passata finora inosservata e che dovrebbe invece essere adeguatamente valorizzata[37].

L'obiettivo comune a cui si è voluto lavorare è dunque un'ampia e articolata comparazione tra comunità diverse e distanti nello spazio e nel tempo, utilizzando chiavi di lettura comuni. Il ruolo della famiglia, le forme di potere e l'elaborazione e conservazione della memoria nei cenobi femminili italiani sono gli strumenti euristici che, nelle intenzioni delle autrici, dovrebbero permettere di ricostruire – o, almeno, iniziare a ricostruire – «the social and political background and activity of the nuns (…) during this crucial period of Italian history»[38]. Starà ai lettori valutare se tale obiettivo è stato centrato.

perciò in grado di stabilire in quale misura il campione rappresenti la popolazione delle monache – di un certo numero di monasteri per un arco temporale di circa quattro secoli. Il *data set* presenta pertanto essenzialmente *cross-sectional data*, ossia informazioni su un campione di fatto casuale della popolazione dei monasteri (le monache censite), che comprende inoltre le persone laiche o ecclesiastiche associate con queste monache.

35 Rapetti, *Una comunità*. L'altissima attendibilità di tali ipotesi è giustificata dall'uso, nelle fonti notarili, di veri e propri cognomi di famiglia: Fees, *Le monache di San Zaccaria*.

36 Bondi, *Fuori dal chiostro*, testo corrispondente alle note 2-11.

37 Rossi, *Monachesimi femminili a Verona*, testo corrispondente alle note 59-60.

38 West-Harling, *Introduzione*, testo corrispondente alle note 22-23.

Opere citate

G. Casiraghi, *Fondazioni monastiche femminili pregregoriane in Piemonte*, in «Bollettino storico-bibliografico subalpino», 102 (2004), 1, pp. 5-53, ora ripubblicato in G. Casiraghi, *Studi di storia monastica medievale piemontese*, Cantalupa (To) 2019, pp. 243-284.
A. Castagnetti, *La Marca veronese-trevigiana*, Torino 1986.
A. Castagnetti, *Il Veneto nell'alto medioevo*, Verona 1990.
I. Fees, *Le monache di San Zaccaria a Venezia nei secoli XII e XIII*, Venezia 1998 (Quaderni del centro tedesco di studi veneziani, 53).
G. Melville, *Alcune osservazioni sui processi di istituzionalizzazione della vita religiosa nei secoli XII e XIII*, in «Benedictina», 48 (2001), pp. 371-394.
V. Musardo Talò, *Per una fenomenologia del monachesimo femminile nel Medioevo*, in «Communio», 31 (2004), 198, pp. 44-51.
A. Rapetti, *Una comunità e le sue badesse. Organizzazione e reclutamento a San Zaccaria (IX-XIII secolo)*, in *«In centro et oculis urbis nostre»: la chiesa e il monastero di San Zaccaria*, a cura di B. Aikema, M. Mancini, P. Modesti, Venezia 2016, pp. 23-36.
Roma religiosa. Monasteri e città (secoli VI-XVI), a cura di G. Barone, U. Longo, in «Reti Medievali Rivista», 19 (2018), 1, pp. 263-543.
G. Tabacco, *Egemonie sociali e strutture del potere nel medioevo italiano*, Torino 1979.
S. Vanderputten, *Dark Age nunneries. The ambiguous identity of female monasticism (800-1050)*, Ithaca 2018.
S. Vanderputten, *Debating reform in tenth- and early eleventh-century female monasticism*, in «Zeitschrift für Kirchengeschichte», 125 (2015), pp. 289-306.
Vita religiosa al femminile, secoli XIII-XIV (XXVI convegno internazionale di studi, Pistoia, 19-21 maggio 2017), Roma 2019.
C. Wickham, *Problems in doing comparative history*, in *Challenging the boundaries of medieval history. The legacy of Timothy Reuter*, a cura di P. Skinner, Turnhout 2009, pp. 5-28.

Anna Rapetti
Università Ca' Foscari di Venezia
arapetti@unive.it

Presentazione, Redazione, Referees

Presentazione

Reti Medievali è una rivista scientifica internazionale dedicata allo studio dei diversi aspetti delle civiltà medievali. È stata avviata nel 1998 da un gruppo di studiosi, afferenti a diverse università italiane, per rispondere al disagio provocato dalla frammentazione dei linguaggi storiografici e degli oggetti di ricerca. Intorno all'iniziativa, si sono raccolti in seguito numerosi altri storici, pronti a confrontarsi tra loro di là dai rispettivi specialismi cronologici, tematici e disciplinari, anche per sperimentare insieme l'uso delle nuove tecnologie informatiche nelle pratiche di ricerca e di comunicazione del sapere. La denominazione RM Rivista richiama solo per analogia il tradizionale strumento di comunicazione della produzione scientifica. Essa non imita né traduce in termini telematici la struttura dei periodici a stampa, ma è uno strumento specificamente pensato per valorizzare alcune caratteristiche delle nuove tecnologie di comunicazione: nell'ambito di una relativa economicità di produzione e di distribuzione, la facilità di accesso e l'ubiquità della diffusione si prestano a favorire la tempestività di aggiornamento, la flessibilità di formato, l'ipertestualità di linguaggio, la multimedialità di edizione, l'interattività di fruizione e l'agevole riproducibilità. I lettori che vogliano essere informati sui contributi via via pubblicati in RM Rivista sono invitati a compilare il form di resistrazione: < http://www.serena.unina.it/index.php/rm/user/register >. Nel rispetto della normativa sulla privacy, tali dati non saranno resi pubblici o trasmessi a terzi, né usati per altri fini. Gli autori che intendano proporre un contributo a Reti Medievali sono invitati a prendere visione delle Norme editoriali: < http://www.serena.unina.it/index.php/rm/about/submissions#authorGuidelines >. In primo luogo, dovranno registarsi, < http://www.serena.unina.it/index.php/rm/user/register >, per poi effettuare il login, < http://www.serena.unina.it/index.php/rm/login >, e dare avvio alla procedura di sottomissione del proprio contributo, articolata in 5 fasi. Reti Medievali, che si è sviluppata in forte sinergia con il mondo delle biblioteche, è presente nei cataloghi di centinaia di istituti universitari e di ricerca nel mondo, < ttp://www.rm.unina.it/index.php?mod=none_biblioteche#catalogs >. Si pregano i bibliotecari di inviare le loro segnalazioni all'indirizzo redazionale: redazione@retimedievali.it.

Caratteri delle rubriche

Interventi

Brevi saggi critici o testi che pongono un problema storiografico, di ricerca, o prendono le mosse da un'opera recente, o pongono problemi di politica culturale ed editoriale, e sono finalizzati alla discussione scientifica aperta a ulteriori contributi dei lettori in eventuali "forum". La rubrica inoltre intende recuperare e rendere pubblici tempestivamente testi e materiali generati da seminari e workshop per evitare la dispersione dei frutti di riflessioni e ricerche di prima mano.

Interventi a tema

Brevi interventi critici su un tema o un libro.

Saggi

Contributi originali di ricerca e di bilancio storiografico.

Saggi - Sezione monografica

I contributi di questa sezione hanno le stesse caratteristiche dei Saggi ma sono proposti agli autori in maniera coordinata dai curatori delle sezione monografica.

Materiali e note

Rassegne bibliografiche o documentarie, presentazioni di lavori in corso o di riflessioni compiute nel corso della ricerca. Accanto a questi materiali, che RM rende possibile diffondere con tempestività, si intende raccogliere e recuperare quel patrimonio di idee e di spunti elaborati nelle fasi preparatorie di progetti, incontri, pubblicazioni, che spesso va perduto perché poi rielaborato o considerato residuale e che merita invece di circolare proprio per il suo carattere di "opera aperta".

Archivi

Corpi organici di testi documentari o di dati da essi ricavati, strutturati in archivi specializzati, generati da ricerche compiute o in corso. Più che all'accumulo di fonti, la rubrica mira a proporre e sperimentare nuove forme di presentazione delle ricerche condotte su grandi complessi documentari.

Ipertesti

È la rubrica più legata alle potenzialità innovative dei nuovi mezzi di comunicazione; contiene analisi ipertestuali di fonti, di testi, nuove forme di presentazione di complessi documentari o esperimenti di costruzione di ipertesti su argomenti medievistici e intende contribuire a esemplificare le trasformazioni che i nuovi strumenti possono indurre nel linguaggio della ricerca. Una parte della sezione potrà contenere riflessioni sulle nuove forme di testualità.

Interviste

La rubrica, avviata nel 2008, pubblica colloqui avvenuti con medievisti italiani e stranieri.

Recensioni

Il moltiplicarsi di siti web e di pubblicazioni digitali di argomento medievistico di varia natura e livello rende necessario in maniera crescente affrontare il problema della segnalazione e della valutazione critica di singoli siti o di gruppi di pagine web dedicate agli studi medievali e alle applicazioni delle nuove tecnologie alle discipline umanistiche.

Bibliografie

Pubblica raccolte di indicazioni bibliografiche, organizzate per temi specifici, che possono avere carattere di bilancio o di aggiornamento in progress e che rispecchiano i percorsi della ricerca di specialisti di diversi ambiti tematici.

Focus and Scope

Reti Medievali is an international academic journal devoted to all aspects of medieval civilization. It was created in 1998 by a group of scholars from various Italian universities in response to the uneasiness caused by the fragmentation of historiographic languages and research subjects. A large number of historians subsequently gathered around the initiative, willing to discuss with their peers beyond their respective chronological, thematic and disciplinary specialisations, and to experiment with ways to apply information technology to research, and to communicate knowledge.

Despite its name RM Rivista is not intended to reflect a printed journal in the strict sense, for it presents neither an imitation nor a rendition of the structure of a printed journal into computer technology. Instead, it is specifically devised in order to emphasize some characteristics of the new communication technology: the relative inexpensiveness of production and issuing, easiness of accessibility and widespread circulation favour fast updates, format flexibility, hypertextual language, the possibility for a multimedial edition, interactive usage and easier reproducibility.

Those readers who would like to be informed on the contributions which are published in RM Rivista are requested to fill in the registration form: < http://www.rmojs.unina.it/index.php/rm/user/register >. In accordance with legislation on privacy protection, the submitted information will neither be transmitted to third parties nor be used for other purposes. The authors who intend to submit a contribution to Reti Medievali are requested to read the Author Guidelines, < http://www.rmojs.unina.it/index.php/rm/about/submissions#authorGuidelines >. They will be required first and foremost to register, < http://www.rmojs.unina.it/index.php/rm/user/register >, in order to log in, < http://www.rmojs.unina.it/index.php/rm/login >, and initiate the article submission procedure which is articulated into five steps. Reti Medievali, which has developed in synergy with the world of libraries, is present in the catalogues, < http://www.rm.unina.it/index.php?mod=none_biblioteche#catalogs >, of hundreds of universities and research institutions worldwide. Librarians are gently invited to send their notifications to the editorial address: redazione@retimedievali.it.

Section Policies

Discussions

Short critical essays or texts dealing with an historiographical or research problem, or moving from a recently published work, or discussing problems of cultural politics and publishing; they aim at a scientific discussion open to further contributions from the readers in possible forums. Among the purposes of this section there is also the prompt collection and publication of texts and materials produced in seminars and workshops in order to avoid the waste of the first-hand results of observations and researches.

Topical Discussions

Short critical essays or texts on a topic or a book.

Essays

Research and historiographical evaluation original contributions.

Essays - Monographic Section

The contents of this section share the same characteristics with the "Saggi" section but are presented to the authors in a coordinated way by the editors of the monographic section.

Materials and Notes

Bibliographical and documentary reviews, outlines of works in progress or of observations arisen in the course of a research. Besides these materials, promptly issued by RM, we aim at collecting the ideas and suggestions elaborated in the preparatory phases of projects, conferences and publications: such a patrimony often gets lost as it undergoes subsequent reworking or is considered of minor importance; on the contrary, it deserves to be known just because of its nature of "open work".

Archives

Organic corpuses of documentary texts or of data drawn from them, structured into specialized archives, originating from concluded or ongoing researches. This section aims less at the accumulation of sources than at proposing and experiencing new forms of presentation of the researches carried on on large documentary sets.

Hypertexts

This section is the most closely connected with the innovative potentials of the new communication tools; it contains hypertext analysis of sources, texts, new forms of presentation of documentary sets or experiments of building hypertexts on medieval history subjects. It aims at illustrating how the new tools may influence the research language. One area of this section may be devoted to observations on the new forms of the text.

Interviews

This section opened in 2008, and it publishes interviews with Italian and foreign medievalists.

Bibliographies

This section publishes sets of bibliographical references centred upon specific subjects; such sets may be definite or updating; they reflect the paths of the researches of scholars in different thematic fields.

Comitato scientifico

Enrico Artifoni, *Università di Torino*
Giorgio Chittolini, *Università di Milano*
William J. Connell, *Seton Hall University*
Pietro Corrao, *Università di Palermo*
Élisabeth Crouzet-Pavan, *Université Paris IV-Sorbonne*
Roberto Delle Donne, *Università di Napoli Federico II*
Stefano Gasparri, *Università Ca' Foscari di Venezia*
Jean-Philippe Genet, *Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne*
Knut Görich, *Ludwig-Maximilians-Universität München*
Paola Guglielmotti, *Università di Genova*
Julius Kirshner, *University of Chicago*
Giuseppe Petralia, *Università di Pisa*
Francesco Stella, *Università di Siena*
Gian Maria Varanini, *Università di Verona*
Chris Wickham, *All Souls College, Oxford*
Andrea Zorzi, *Università di Firenze*

Redazione

Enrico Artifoni, *Università di Torino (coordinatore)*
Claudio Azzara, *Università di Salerno*
Guido Castelnuovo, *Université d'Avignon et des Pays de Vaucluse*
Federica Cengarle, *Scuola Normale Superiore*
Pietro Corrao, *Università di Palermo*
Maria Elena Cortese, *Università Telematica Internazionale Uninettuno*
Nadia Covini, *Università di Milano*
Roberto Delle Donne, *Università di Napoli Federico II (coordinatore)*
Paolo Evangelisti, *Camera dei Deputati*
Thomas Frank, *Università di Pavia*
Laura Gaffuri, *Università di Torino*
Stefano Gasparri, *Università Ca' Foscari Venezia*
Marina Gazzini, *Università di Milano*
Paola Guglielmotti, *Università di Genova (coordinatrice)*
Umberto Longo, *Università di Roma La Sapienza*
Vito Loré, *Università di Roma Tre*
Iñaki Martín Viso, *Universidad de Salamanca*
Marilyn Nicoud, *Université d'Avignon et des Pays de Vaucluse*
Riccardo Rao, *Università di Bergamo*
Paolo Rosso, *Università di Torino*
Fabio Saggioro, *Università di Verona*
Gian Maria Varanini, *Università di Verona (coordinatore)*
Andrea Zorzi, *Università di Firenze*

Redattori corrispondenti

Simone Balossino, *Université d'Avignon et des Pays de Vaucluse*
Ingrid Baumgärtner, *Universität Kassel*
Denise Bezzina, *Notariorum Itinera – Università di Genova*
Horacio Luis Botalla, *Universidad de Buenos Aires*
François Bougard, *Université Paris X - Nanterre*
Monique Bourin, *Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne*
Caterina Bruschi, *Università di Ferrara*
Luigi Canetti, *Università di Bologna*
Sandro Carocci, *Università di Roma Tor Vergata*
Alexandra Chavarría Arnau, *Università di Padova*
Adele Cilento, *Università di Firenze*
Simone Maria Collavini, *Università di Pisa*
Nicolangelo D'Acunto, *Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano*
Gianmarco De Angelis, *Università di Padova*
Donata Degrassi, *già Università di Trieste*
Marek Derwich, *Uniwersytet Wrocławski*
Amedeo De Vincentiis, *Università della Tuscia di Viterbo*
Pablo C. Díaz, *Universidad de Salamanca*
Joanna Drell, *University of Richmond Virginia*
David Igual Luis, *Universidad de Castilla-La Mancha Albacete*
Roberto Lambertini, *Università di Macerata*
Tiziana Lazzari, *Università di Bologna*
Isabella Lazzarini, *Università del Molise*
Giovanni Isabella, *Università di Bologna*
Michael Matheus, *Universität Mainz*
Gerd Melville, *Technische Universität Dresden*
François Menant, *École normale supérieure Paris*
Francesco Panarelli, *Università di Potenza*
Flocel Sabaté, *Universitat de Lleida*
Enrica Salvatori, *Università di Pisa*
Raffaele Savigni, *Università di Bologna*
Antonio Sennis, *University College London*
Pinuccia Franca Simbula, *Università di Sassari*
Andrea Tabarroni, *Università di Udine*
Andrea Tilatti, *Università di Udine*
Hugo Andrés Zurutuza†, *Universidad de Buenos Aires*

Referees

I nomi dei lettori impegnati nella peer review dei diversi contributi sono pubblicati alla pagina, costantemente aggiornata: http://www.rmojs.unina.it/index.php/rm/about/displayMembership/83. Le loro valutazioni sono archiviate nell'area riservata del sito.

The list of peer-reviewers is regularly updated at URL http://www.rmojs.unina.it/index.php/rm/about/displayMembership/4. Their reviews are archived using Open Journal Systems.