

**Monaci e monasteri nella storia di Roma  
attraverso le fonti della chiesa romana (secoli VI-X)**

di Lidia Capo

Reti Medievali Rivista, 19, 1 (2018)

<http://www.retimedievali.it>



**Roma religiosa.  
Monasteri e città (secoli VI-XVI)**

a cura di Giulia Barone e Umberto Longo

Firenze University Press



Reti Medievali Rivista, 19, 1 (2018)

<<http://rivista.retimedievali.it>>

ISSN 1593-2214 © 2018 Firenze University Press

DOI 10.6092/1593-2214/5631

*Roma religiosa.*

*Monasteri e città (secoli VI-XVI),*

a cura di Giulia Barone e Umberto Longo

## **Monaci e monasteri nella storia di Roma attraverso le fonti della chiesa romana (secoli VI-X)**

di Lidia Capo

Lo studio, condotto principalmente sulle fonti vicine all'istituzione chiesa romana (*Liber Pontificalis*, *Liber Diurnus*, *Ordines*), punta a comprendere quale sia la loro idea del monachesimo e il posto che gli assegnano nella chiesa stessa, seguendone l'evoluzione e raccogliendo gli elementi utili per collocare il fenomeno anche rispetto alla società romana.

The study, mainly conducted on sources close to the institution Roman church (*Liber Pontificalis*, *Liber Diurnus*, *Ordines*), seeks to understand what is the concept of monasticism that sources show and the place that they assign to it in the same church, following its development and collecting information useful to place the phenomenon also with respect to Roman society.

Medioevo; secoli VI-X; Roma; monachesimo; chiesa romana; diaconie; *Liber Pontificalis*; *Liber Diurnus*; *Ordines Romani*.

Middle Ages; 6<sup>th</sup>-10<sup>th</sup> Century; Rome; monasticism; Roman church; *diaconiae*; *Liber Pontificalis*; *Liber Diurnus*; *Ordines Romani*.

Quanto qui presento è solo un primo tentativo di ricostruire e interpretare la vicenda del monachesimo romano nei secoli iniziali del medioevo, vista in rapporto alla chiesa e alla società cittadine, nella convinzione che il monachesimo urbano sia strutturalmente connesso con la città in cui si sviluppa e vive, tanto per la presenza del vescovo, che sui monasteri aveva una funzione di controllo, più facile e concreta nei confronti delle comunità urbane che di quelle lontane, quanto per la vicinanza fisica della società, che i monaci avevano scelto di abbandonare ma che restava subito fuori della porta. È dunque

Abbreviazioni

f., ff. = formula, formule.

J. = Ph. Jaffé, W. Wattenbach, S. Loewenfeld, F. Kaltenbrunner, P. Ewald, *Regesta Pontificum Romanorum ab condita ecclesia ad annum post Christum natum MCXCVIII*, I, Lipsiae 1885.

LP = *Le Liber Pontificalis*, a cura di L. Duchesne, 2 voll., Paris 1886-1892; ried. anast., con un terzo vol. di note e indici, a cura di C. Vogel, Paris 1955-1957.

già in teoria ipotizzabile l'esistenza di una stretta relazione tra la storia del monachesimo urbano e quella della città; a maggior ragione in un caso come quello di Roma, che conosce in questo tempo cambiamenti storici decisivi: in particolare la sparizione, lungo il VI secolo, della classe senatoria e il riformarsi durante il VII di una nuova aristocrazia, molto meno ricca e potente, e la graduale crescita del suo vescovo, che è il successore di Pietro, verso un'affermazione di autorità sulla chiesa universale come verso un ruolo effettivo nel governo cittadino, che a metà secolo VIII – e solo allora – diventa un preciso progetto politico e crea un potere papale, su Roma e su un territorio ben più vasto, che sarà poi a lungo negoziato e conteso con i detentori del nuovo impero, che proprio i papi hanno voluto fosse romano. È davvero verosimile che il monachesimo urbano, immerso in un contesto soggetto a così profonde mutazioni, abbia avuto una storia; ed è ragionevole ritenere che questa storia possa a sua volta contribuire alla nostra comprensione della storia della città stessa, sia nel versante della chiesa sia in quello della società.

Per questo studio però le fonti dirette dei papi sono troppe per poterne fare un uso sistematico in tempi relativamente brevi, e troppo poche invece quelle a noi giunte dai monaci e dai cittadini; ho scelto dunque una via intermedia, quella di privilegiare le fonti legate all'istituzione chiesa romana, che ci accompagnano fin verso la fine del IX secolo: il *Liber Pontificalis*, che è in qualche misura una fonte storiografica ed è espressione della chiesa stessa<sup>1</sup>; il *Liber Diurnus*, raccolta-formulario basata su epistole papali scritte tra V-VI secolo e metà del IX<sup>2</sup>; e infine i testi liturgici, riuniti da Michel Andrieu in una grandiosa edizione sotto il nome di *Ordines Romani* (ma non sono tutti romani), composti all'incirca tra secolo VII e metà del X. Esse illuminano il monachesimo romano solo per quanto interessa loro, e sempre da una angolazione propria, che è improbabile corrisponda *tout-court* al modo di vedere e giudicare dei monaci e della città; ma sono comunque importanti, perché

<sup>1</sup> Il *Liber Pontificalis* fu edito da Louis Duchesne, in due volumi; sulla complessa questione della formazione del testo, creato nei primi decenni del VI secolo, rinvio al mio *Il Liber Pontificalis*, pp. 23-48, e a quanto, con maggior ricchezza di analisi, ha scritto Verardi, *La memoria legittimante*. Il testo è stato poi proseguito, con diverse cesure e un'interruzione di 15 anni tra 871 e 885, fino al primo anno di Stefano V (885-891).

<sup>2</sup> Il nome *Liber Diurnus* copre delle raccolte di lettere-formule inviate dai papi, e in parte ad essi giunte, tradite da tre manoscritti dell'Italia settentrionale, che hanno una selezione di testi non identica né ugualmente ordinata: è però certa la loro origine comune in un formulario ad uso degli uffici papali, e non è da escludere che le copie siano state tratte a Roma. Dei tre manoscritti il più vicino alla fonte sembra il Città del Vaticano, Archivio Segreto, *Misc.*, Arm. XI, 19 (V), che è il più antico (secondo-terzo decennio del IX secolo, Nonantola: Palma, *L'origine del codice Vaticano*); gli altri due, dello stesso secolo, sono l'Ambrosiano I 2 sup. (A), che era a Bobbio nel X, e il Claromontano (C), già al Collège de Clermont di Parigi, ora nell'abbazia di Egmond-Binnen in Olanda. V è anche il ms che più conserva un ordine dei testi *grosso modo* cronologico, che pare originario. Le poche formule in più date dagli altri due mss potrebbero risalire ad aggiunte fatte nella cancelleria romana, e dai contenuti sembrano più recenti (sono spesso privilegi di conferma di beni, che in V compaiono solo alla fine e che nei *Regesta Pontificum Romanorum* sono rarissimi prima del secolo VIII e gradualmente più frequenti nel IX). Cito il *Liber Diurnus* dall'ed. Foerster, che dà di seguito le tre versioni, segnando le rispettive corrispondenze; e seguo V, dando le indicazioni di numero e pagine solo per questo.

aiutano a cogliere l'idea o le idee sul monachesimo che i papi e la chiesa romana hanno nutrito e presentato agli altri, nello specifico della realtà storica concreta, mai uguale a se stessa. Queste testimonianze sono state, nella misura in cui ho potuto, articolate con altri aspetti, materiali, quesiti proposti dai molti studi disponibili su Roma e la sua chiesa nell'alto medioevo (spesso di altissima qualità); nell'insieme mi pare permettano di tracciare almeno un'ipotesi di interpretazione, disegnando, lungo questi secoli così importanti per la chiesa e per la società cittadina, un percorso complessivo, all'interno del quale i monaci e i monasteri possono avere – o ricevere – un significato e un ruolo, anche rilevanti, che variano con il tempo. Sarà comunque ben evidente al lettore che nell'ultimo tratto di questa storia, tra la fine del IX secolo e la metà circa del X, quando le fonti della chiesa – e degli stessi papi – tacciono o sono molto più esigue, l'ipotesi diventa appena una traccia, che propongo solo per completezza cronologica e tematica, augurandomi che un ulteriore e più approfondito studio possa permettermi di verificarla, modificarla o respingerla.

### 1. *Le fasi della storia del monachesimo a Roma nell'alto medioevo. Papi e monaci fino agli inizi del secolo VIII*

In questa storia ci sono alcuni passaggi molto evidenti: le più antiche attestazioni sul monachesimo a Roma sono del tardo IV secolo: la corrispondenza di Girolamo con circoli ascetici e aristocratici romani, e le osservazioni di Agostino su comunità di più basso profilo, composte da asceti che vivevano del loro lavoro, riuniti intorno a un uomo o una donna di forte rilievo spirituale<sup>3</sup>; nell'VIII secolo – il più illuminato dalle nostre fonti – è invece documentatissima la cura dei papi per i monasteri, che si prolunga, con minore enfasi, fin verso la metà del IX, lasciando poi il posto, dopo un periodo notoriamente difficile per il papato, alla conquista del primo piano da parte dell'aristocrazia laica, che regge il potere nella città e nel suo territorio. Ed è allora del tutto chiaro che la cura dei monasteri – della loro vita regolare, della loro base economica, del loro collegamento con la classe dirigente di Roma – è non solo molto forte, ma costituisce un aspetto qualificante del loro governo. Dunque, due fasi, la prima e la terza, in cui la società cittadina è più leggibile nel fenomeno monastico, e una centrale in cui ai nostri occhi appare agire soprattutto il papato.

Ma la stessa fase papale è il punto di arrivo di un più lungo percorso, iniziato con una certa dose di estraneità o di diffidenza dei papi nei confronti del monachesimo<sup>4</sup> (giustificate in parte dagli eccessi, pur diversi, dell'ascetismo

<sup>3</sup> Per le forme ascetiche aristocratiche: Brown, *Per la cruna di un ago*. Il passo di Agostino è nel *de Moribus Ecclesiae Catholicae*, cap. XXXIII, pp. 74-75.

<sup>4</sup> Rinvio per la fase più antica a quanto scrive Verardi in questa stessa sezione monografica, ma ricordo l'epistola IX ai vescovi di Lucania di Gelasio I (J. 636, a. 494, coll. 47-57) che, fissando

occidentale promosso da Lérins, e del protagonismo dottrinale e demagogico dei monaci orientali, contro i quali i papi hanno parole forti, teologicamente fondate e culturalmente equilibrate, eredi anche di una tradizione civile di impronta romana<sup>5</sup>). Molti sono comunque i monaci e i monasteri che si incontrano nelle loro lettere, e di essi i papi si occupano anche per garantirne i beni e il rispetto, pure da parte dei vescovi da cui dipendono<sup>6</sup>. In Roma stessa il quadro è più vario; il *Liber Pontificalis* cita per la metà del secolo V la fondazione da parte di tre papi consecutivi di monasteri presso grandi basiliche martiriali del suburbio e di uno in città<sup>7</sup>, e soprattutto attribuisce un passato monastico a un papa antico, Dionisio (259-268)<sup>8</sup>: una notizia senza riscontri coevi, che suggerisce che già nel primo VI secolo ci fosse nell'ambiente papale chi stimava il monachesimo abbastanza da volerlo integrare nella chiesa romana<sup>9</sup>.

Questa situazione incerta era però destinata a cambiare in senso favorevole al monachesimo, grazie soprattutto all'opera di Gregorio Magno, ex prefetto di città, apocrisario a Costantinopoli, arcidiacono, ma anche monaco. Gregorio è un grande aristocratico e il suo ascetismo, vissuto in una comunità creata nella sua casa sul Celio, richiama, in probabile derivazione diretta, gli esempi dei corrispondenti senatorii di Girolamo. Tale tradizione si coniuga però in lui con la profonda consapevolezza di quanto e come i tempi fossero cambiati, e richiedessero quindi attitudini e interventi diversi: una coscienza che si legge in tutto ciò che il papa ha compiuto e scritto, e in modo particolarmente chiaro nel suo rapporto con i monaci. Gregorio non si limita a volerli accanto a sé, come compagni di vita al Laterano, e ad aiutare quelli che più erano stati provati dalle tragedie del tempo, ma promuove nei *Dialogi* – la sua opera più aperta a un pubblico popolare – l'esempio di Benedetto, vale

la quadripartizione delle entrate del vescovo, non cita i monaci tra gli oggetti della sua cura (col. 56), e del resto mostra di considerarli uno stato intermedio tra laici e clero, prevedendone (col. 49) l'accesso allo stato clericale solo in caso di necessità e previo *cursus* preparatorio di un anno (un anno e mezzo per i laici).

<sup>5</sup> Per Lérins si veda l'epistola IV di Celestino I, ai vescovi delle province di Vienne e Narbona (J. 369, a. 428), coll. 429-436 (sui fatti: Gori, *Celestino I, santo*, pp. 407-408); per i monaci orientali cito le epistole di Leone Magno 115-118, marzo e aprile 453, e 124, giugno 453, questa ai monaci di Palestina (J. 491-494 e 500), coll. 1031-1040 e 1061-1068 (sulla rivolta dei monaci, contrari alla condanna delle eresie nestoriana e monofisita nel concilio di Calcedonia del 451: Cavalcanti, *Leone I, santo*, soprattutto pp. 433-434).

<sup>6</sup> Per esempio, *Liber Diurnus*, ff. 15-16, pp. 85-87, e 32, pp. 93-94: formule tra le più antiche.

<sup>7</sup> Sisto III fonda un monastero a San Sebastiano (*LP*, I, p. 234), Leone I a San Pietro (p. 239), Ilario uno a San Lorenzo e uno in città, detto *ad Luna* (p. 245). Il testo non dice nulla sulle ragioni di queste iniziative.

<sup>8</sup> *LP*, I, p. 70, per quelle che ritengo le prime due "edizioni" dell'opera e che Duchesne pubblica invece come epitomi (Feliciane e Cononiana) di un unico testo, che considera la "prima edizione", e p. 157 per la terza edizione (II per Duchesne).

<sup>9</sup> L'ultima redazione cita poi con rilievo le monache tra le vittime delle violenze compiute a Roma dai senatori ostili a Simmaco (498-514), durante lo scisma che lo oppose al presbitero Lorenzo e che divise a lungo la chiesa e la città (*LP*, I, p. 261). L'inclusione dei monaci nella cittadinanza torna poco dopo, sempre a maggior esecrazione dei colpevoli, per Napoli, che subisce la repressione di Belisario all'inizio della guerra greco-gotica: Silverio I (536-537), p. 290.

a dire l'esperienza di un monachesimo rurale, che appare come un nucleo di armonia cristiana (e di civiltà e di ordine: difficile non leggersi anche l'eredità della cultura romana), in grado di costituire una luce e un punto di riferimento per un mondo che stava perdendo i suoi fondamenti urbani e le sue robuste connessioni interne politiche e amministrative. E soprattutto mostra di concepire il monachesimo in modo duttile e di considerarlo uno strumento di salvezza non solo individuale, una scelta di vita in cui la spiritualità del singolo nutre e potenzia la sua attività a favore degli altri. Questa idea della vocazione monastica, proiettata al di fuori di sé grazie alla "sovrabbondanza" della carità, gli permette di utilizzare i monaci – quelli del suo monastero urbano – nella dimensione più lontana dalla fuga dal mondo, inviandoli in missione tra gli Angli, e realizzando così un monachesimo pastorale, aperto e impegnato verso gli uomini, affine quindi al clero con cura d'anime, da cui lo distinguono solo una coltivata spinta all'ascetismo e, d'altra parte, il carattere sacramentale del sacerdozio, che un monaco può però ottenere: una lettura che avvicina il papa alla visione e alla prassi – in apparenza molto diverse – dell'irlandese Colombano, l'altra figura guida del monachesimo occidentale del tempo, che tanto spazio dà alla cura spirituale degli uomini fuori dei suoi monasteri, ed è del resto vivo estimatore di Gregorio<sup>10</sup>.

Nella vicenda romana l'azione di Gregorio Magno costituisce da una parte la proposta di un modello di rapporto tra papi e monaci che i suoi successori non avrebbero molto coltivato<sup>11</sup>, ma dall'altra l'impulso a un processo che, scontata una reazione iniziale contro il troppo favore che egli aveva riservato loro, produsse, nel corso del VII secolo, un interesse maggiore dei papi verso il monachesimo e una volontà più decisa e costante di integrarlo nella chiesa romana. Diversi pontefici seguono il suo esempio fondando un monastero nella propria casa<sup>12</sup>; nel 672 è eletto un monaco, Adeodato, che opera a sostegno del suo monastero, Sant'Erasmo<sup>13</sup>, e in città si creano, nella seconda metà del secolo, diversi importanti cenobi greci<sup>14</sup>. Ma soprattutto interessante è la nota

<sup>10</sup> Su Gregorio Magno rinvio per tutti a Boesch Gajano, *Gregorio Magno*. Per Colombano si veda la sua *Epistola* I, allo stesso Gregorio; sul suo ruolo essenziale per la diffusione della fede e della pratica cristiana nel mondo franco e poi longobardo: Marazzi, *Le città dei monaci*, cap. V.

<sup>11</sup> Lo stesso *Liber Pontificalis*, che ricorda con rispetto la missione verso gli Angli, realizzata tramite «monachos timentes Deum» (I, p. 312), non cita poi il secondo invio di monaci in Inghilterra, con Teodoro di Tarso e Adriano di Nisida, compiuto nel 668 da Vitaliano (657-672), pur così importante per l'affermazione della guida e dell'impronta romane sulla chiesa anglica (Bedae *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, IV 1-2).

<sup>12</sup> Una reazione contraria è sicura nel *Liber Pontificalis* solo per Deusdedit (615-618), che richiama «sacerdotes et clerum ad loca pristina», giudicando quindi in modo negativo la situazione precedente (I, p. 319). Ma il *Liber Pontificalis*, se appare nel complesso voler limitare lo spazio dei monaci nella chiesa, assegnando loro un ruolo accessorio (rinvio, senza concordare in tutto, a Llewelyn, *The Roman Church*), non assume però una posizione globalmente ostile ai monaci, e di Gregorio apprezza anche la creazione di un monastero nella sua casa, che è allora una novità e che citerà con lode per altri papi (Bonifacio IV, Onorio I, Gregorio II, Paolo I, Leone IV).

<sup>13</sup> *LP*, I, p. 346.

<sup>14</sup> In realtà il *Liber Pontificalis* non li cita allora, così come tace del sicuro contributo di monaci greci, in particolare di Massimo il Confessore, alla definizione della risposta papale al mono-

del *Liber Pontificalis* che mostra il papa Dono (676-678) sorvegliare la fede in casa propria e sostituire con monaci romani i monaci siriani nestoriani che ha scoperto nel monastero urbano di «Boetiana» e disperso in altri cenobi<sup>15</sup>: la notizia prova infatti sia l'attenzione dei papi per la dottrina e la condotta morale dei monaci di Roma – tema cui il *Liber Pontificalis* non dà particolare rilievo, ma che ha almeno un altro esempio<sup>16</sup> – sia l'esistenza in città a quella data di diversi e “ben frequentati” monasteri latini. Alla fine del VII secolo, un passo del *Liber Pontificalis* che parla dei lasciti fatti da Benedetto II (684-685), ed è poi ripetuto per altri tre pontefici, fino a Gregorio II (715-731), per la prima volta include i monasteri nella cura papale<sup>17</sup>, sancendo così il successo del monachesimo romano agli occhi dei papi.

## 2. Il secolo VIII

### 2.1 Monasteri basilicari

Una simile crescita fa da retroterra alla vera e propria esplosione dell'attenzione dei papi verso i monasteri che appare nel *Liber Pontificalis* a partire da Gregorio II e che è confermata dalle formule, senza che ci siano elementi per pensare a un'analogia vistosa espansione delle monacazioni in città. In queste fonti appare chiaro che l'interesse papale si lega a una specifica attività dei monaci, perché i monasteri di cui i papi si occupano sono tutti finalizzati a garantire alle principali chiese la celebrazione dell'ufficio divino nelle ore canoniche, di giorno e di notte. Questa funzione non nega i caratteri ascetici della vita monastica, che sono anzi necessari per compierla degnamente, come è più volte detto nelle formule<sup>18</sup>, e non è in contrasto con la visione della

telismo (la nuova eresia proposta da Bisanzio, inizialmente sottovalutata a Roma), preferendo attribuire il merito della difesa della fede solo al papa, Martino I, che la pagò duramente, e alla chiesa romana: le citazioni – con scarsissimo rilievo – di monaci (greci) tra i legati di Agatone (678-681) al VI concilio ecumenico, che chiuse il monotelismo (I, p. 350), e poi dell'abate di San Saba, che Adriano I (772-795) invia agli imperatori con una sua lettera dottrina, che li convince a convocare il concilio ecumenico Niceno II (a. 787) e a condannare l'iconoclastia (*LP*, I, pp. 511-512), vanno nello stesso senso, perché questi monaci sono qui solo rappresentanti della chiesa romana, mentre l'azione e il merito sono, in entrambi i casi, del papa. Più tardi però lo stesso *Liber Pontificalis* mostra dei papi affidare a monaci greci i propri monasteri: così fanno Paolo I (757-767) ai Santi Stefano e Silvestro (*LP*, I, p. 465); Pasquale I (817-824) a Santa Prassede (*LP*, II, p. 54), e Leone IV (847-855) a San Lorenzo (II, p. 113); e Leone III, nella sua grande elargizione a tutte le chiese cittadine (a. 806), pone i cenobi greci al vertice dei monasteri (II, p. 22). Sui monasteri greci a Roma il testo di riferimento resta Sansterre, *Les Moines grecs*.

<sup>15</sup> *LP*, I, p. 348.

<sup>16</sup> Leone III invia il futuro Pasquale I a reggere il monastero di Santo Stefano Maggiore presso San Pietro, con esplicite finalità di “correzione” (II, p. 52).

<sup>17</sup> Il passo è in *LP*, I, p. 364 per Benedetto II; p. 367 per Giovanni V (685-686); p. 369 per Conone (686-687); p. 410 per Gregorio II (715-731).

<sup>18</sup> Il servizio di Dio presuppone infatti per essere espletato in modo degno la rinuncia al mondo, e quindi castità, modestia e «disciplina regularis» (ff. 23, p. 89; 64, pp. 121-122; 77, pp. 138-140; 96, pp. 175-176; 99, pp. 179-180).

loro vocazione nutrita dai monaci stessi: per san Benedetto è proprio questo servizio di Dio («opus Dei»), assolto con la preghiera di lode innalzata giorno e notte, che costituisce il senso della vita monastica. Ciò che viene sacrificato dagli interventi papali è l'autonomia e la separatezza della comunità monastica. Il papa appare infatti, nel *Liber Pontificalis* come nelle formule, il capo assoluto dei monasteri di cui si prende cura: li dota di beni fondiari (cosa che sembra, ma non è una novità<sup>19</sup>), li restaura, ne crea di nuovi, redistribuisce come crede meglio i monaci tra vari cenobi, nomina gli abati<sup>20</sup>, e rinnega quel carattere di vita posta «*citra strepitum plebis*» che pure una formula (23, p. 89), che è però tra le più antiche, aveva affermato e difeso per queste comunità; al contrario i monaci e le monache dei monasteri curati dai papi debbono svolgere il loro servizio in chiese aperte al pubblico, in piena visibilità<sup>21</sup>: la loro opera è dunque considerata utile, ma insieme strumentale a un interesse che va al di là di loro stessi.

## 2.2. *Monasteri di diaconia?*

Questa lettura del *Liber Pontificalis*, avvalorata dalle formule, non è dubbia; ma è doveroso chiedersi se davvero esaurisca le possibilità di interpretare il monachesimo, entro e fuori Roma, da parte delle nostre stesse fonti: la sua

<sup>19</sup> Nel *Liber Pontificalis* la concessione di beni fondiari a monasteri, citata prima solo per Adeodato (I, p. 346), diventa nei secoli VIII e IX costante; ma le formule mostrano che la dotazione con beni immobili era in origine indispensabile perché il papa approvasse una fondazione privata di oratori o monasteri, a garanzia della loro sopravvivenza e autonomia dal fondatore (ff. 11, pp. 84-85; 22, p. 89; 29, p. 92; 30, pp. 92-93); e i passi del *Liber Pontificalis* che parlano delle dotazioni di *tituli* (qui oltre, nota 35) provano che la prassi era la stessa anche per le chiese sottoposte direttamente al papa: Gregorio Magno, assegnando a un ente beni specifici, presi dal patrimonio comune della chiesa romana, ne spiega il senso con ragioni pratiche – renderne più spedita la gestione – e “pedagogiche” – attribuire ad ognuno la sua quota di responsabilità (Reg., XIV, 14, a. 604, vol. II, pp. 1086-1087). La concessione di beni immobili sembra dunque una pratica in uso già prima che il *Liber Pontificalis* la rendesse esplicita, pur se forse su scala minore.

<sup>20</sup> Così fanno Gregorio III (LP, I, pp. 418 e 419), Stefano II (p. 451, glossa), Adriano (p. 501: «constituit [...] congregationem monachorum, ubi et abbatem idoneam personam statuit», e p. 506), e ancora, a metà secolo IX, Nicola I (II, p. 161) – è probabile però che in seguito tali comunità, nate in modo artificiale, si eleggessero l'abate da sé, come era il sistema più diffuso (*Regula Benedicti*, LXIV). Le formule, pur ponendo tra i doveri dei monaci la stabilità (esplicitate le ff. 65, pp. 122-123, e 99), confermano che al di sopra di tutto, a giustificare le deroghe, c'era la direttività papale: così le ff. 64; 88, pp. 168-169; 87, pp. 167-168 (per il ripristino dei monasteri a San Paolo, compiuto da Gregorio II: LP, I, p. 397), tutti casi in cui il papa dispone dei monaci, li sposta da un monastero a un altro e li affida alle cure di un uomo di sua fiducia, che può reggere più enti insieme e che doveva essere considerato un «*praepositus*».

<sup>21</sup> L'ufficio a Santa Eugenia è affidato a monache (LP, I, Adriano I, p. 510). La visibilità pubblica dei monaci è confermata dagli *Ordines*, che li mostrano anche partecipare alla liturgia stazionale e alle grandi processioni (*Ordo I*, inizi secolo VIII, vol. II, e soprattutto *Ordo XV*, seconda metà VIII, vol. III), e dal fatto che nei monasteri che Paolo I e Pasquale II fondano, traslando dai cimiteri suburbani moltissime reliquie, creano due chiese, una più piccola al piano superiore per l'uso monastico, l'altra più grande a piano terra per le messe pubbliche e gli uffici in onore dei santi (LP, I, pp. 464-465, per Paolo I; II, p. 55 e nota 16 p. 65, per Pasquale II e Santa Prassede).

unilateralità potrebbe infatti essere smentita dal *Liber* stesso, se, come molti studiosi pensano, il testo attribuisce ai monaci romani anche un'altra attività, in cui si riflette una visione ben diversa dell'esperienza e della vita di una comunità monastica. Parlo dell'interpretazione del passo già citato su Benedetto II, per cui il papa «dimisit omni clero monasteriis diaconiae et mansionariis auri libras XXX». Duchesne pone una sola virgola, dopo la parola «clero», e afferma quindi l'esistenza a Roma, verso la fine del VII secolo, dei monasteri di diaconia, cioè di specifici monasteri addetti all'assistenza e alla carità<sup>22</sup>.

Tale lettura è stata rafforzata dal confronto compiuto da Henri-Irénée Marrou con l'Oriente cristiano, e ripresa e sviluppata in modo sistematico da Ottorino Bertolini, che la colloca sullo sfondo dell'importanza culturale e liturgica raggiunta in quel tempo a Roma dai monaci orientali in fuga dal monotelismo e dagli attacchi di Arabi e Slavi, supportati dalla presenza di una fiorente comunità greca in città. Bertolini avanza molti raffronti, ma solo le ff. 88 e 95 del *Liber Diurnus* potrebbero davvero riferirsi, per il pieno-tardo VIII secolo, a monasteri romani connessi stabilmente con le diaconie<sup>23</sup>. Neanche queste formule sono però una prova sicura. La f. 88 non può dimostrare niente in merito al rapporto stabile e necessario tra una diaconia e un monastero perché in essa entrambi risultano già esistenti e senza relazione tra loro, ed è appunto la formula a istituirla: quindi semmai prova la non-necessità di un tale rapporto<sup>24</sup>. La f. 95 ha invece più peso, non perché citi i «diaconite», che non è detto fossero monaci<sup>25</sup>, ma perché nell'arena, che parla della cura pa-

<sup>22</sup> *LP*, I, nota 7, pp. 364-365.

<sup>23</sup> Marrou, *L'origine orientale*; Bertolini, *Per la storia. Dey, Diaconiae*, p. 414, nota 52, aggiunge la f. 71, pp. 127-128, che attesterebbe un uso dei termini *monasterium* e *diaconia* quasi come sinonimi. Dey la cita, con scelta non spiegata, dal ms C (in cui è la f. 88, pp. 259-260), che dice che i servi donati dal papa a un monastero «iurae perpetuo loco venerabilis monasterii vel diaconia serviri subiaceant» (p. 260). Ma il «serviri», che non può essere un infinito passivo che non dà senso, è dato come *servile* nel corrispondente di V (f. 71, p. 127), e come «servili» in A (f. 83, p. 405); e il passo dice che i servi debbono in perpetuo compiere il loro servizio servile al monastero, come è logico: sono concessi proprio perché i monaci si dedichino solo alle lodi di Dio («pro monachorum et fratrum congregatione dei laudes illic canentium sustentatione stipendii victusque necessitate procurandum»). Il testo si riferisce quindi a un monastero senza alcuna specifica funzione di assistenza. Anche il passo del *Liber Pontificalis* su Pasquale I (II, p. 57) citato da Dey, *Diaconiae*, p. 416 per dimostrare che monasteri e enti caritativi erano così legati da essere chiamati con l'uno o l'altro nome non è una prova, perché il monastero di cui si parla qui non è un altro nome dell'ospedale del Pellegrino, bensì il monastero delle Sante Agata e Cecilia, che il papa ha fondato e cui sottopone, in senso patrimoniale e amministrativo, l'ospedale del Pellegrino, creato da Leone III presso San Pietro.

<sup>24</sup> *Liber Diurnus*, pp. 168-169: la formula non istituisce solo questo rapporto, ma affida alla cura di una stessa persona – forse un religioso a capo di un altro monastero – un luogo venerabile (che pare una chiesa), un monastero e una diaconia, tutti già esistenti: tre entità anche topograficamente distinte, che sono associate per la prima volta dal papa.

<sup>25</sup> I «diaconite» appaiono pure nell'iscrizione ancora *in loco* per la diaconia di Santa Maria in Cosmedin (metà secolo VIII: il testo in Bertolini, *Per la storia*, pp. 457-460), ma il termine, pur se nella documentazione egiziana può riferirsi ai monaci incaricati dell'assistenza, è generico (vuol dire «addetti, aiutanti»), e nessuna fonte permette di dire che a Roma indicasse i monaci dei monasteri di diaconia, e non semplicemente gli uomini – e forse le donne – incaricati dei servizi che la diaconia offriva. Nella f. 95 e in due passi del *Liber Pontificalis* questi sono la distribuzione di elemosine e la cura dell'igiene dei poveri, cui, dopo una processione con sal-

pale per i luoghi venerabili, aggiunge: «maxime in quibus omnipotentis laudes referuntur et sedula fratribus nostris christi pauperibus sumministrantur alimonia», riferendosi con ciò a un luogo dove si cantavano le lodi e insieme si assistevano i poveri, e dunque a un monastero di diaconia<sup>26</sup>. La frase è però nel preambolo, che ha sempre carattere più generale, e motiva l'intera cura dei papi verso i luoghi pii, cui appartengono sia i monasteri che le diaconie; inoltre le lodi a Dio – appena citate, senza indicazioni di quantità – erano previste anche nella diaconia, durante la processione del «lusma», e potevano essere ricordate in questi termini generici pure se ci si riferiva solo alla diaconia. E osservo – cosa che non mi pare sia stata rilevata – che la qualifica di luogo pio giustifica l'assenso che il papa, nella stessa f. 95, dà alla richiesta di concessione di un fondo alla diaconia fatta dal suo «dispensator» – un laico di alto profilo sociale, che il papa chiama «tua fidelitas» e «tua magnitudo» –, ma che la concessione, pur perpetua, è condizionata al pagamento di una «pensio» annua da parte del dispensatore e dei suoi successori. La stessa cosa appare nei frammenti del registro di Gregorio II, che cede in perpetuo alla diaconia di Sant'Eustachio molti fondi, però sempre dietro censo<sup>27</sup>. Al contrario non si parla mai di censi per le concessioni fatte a monasteri<sup>28</sup>: il che dimostra una gerarchia di valori tra monasteri e diaconie agli occhi dei papi, che corrisponde bene al carattere di servizio di Dio dell'attività dei monaci e a quello di servizio degli uomini delle diaconie, pio e meritevole ma sempre posto su un piano più basso, non per niente gestibile anche da laici.

Un ulteriore dubbio sui monasteri di diaconia viene dall'unica funzione specifica delle diaconie, quella del bagno<sup>29</sup>, che può aver avuto un peso nella loro dislocazione sul territorio, accentuando il bisogno di restaurare gli acquedotti, che appaiono nel *Liber Pontificalis* curati in particolare da Adriano I, il papa che più si occupa delle diaconie (ma poi ancora da diversi papi, fino

modie, veniva assicurato un bagno: l'insieme è detto «lusma» sia nella formula che nel *Liber Pontificalis*, che in un caso lo dice svolto «crebro» (*LP*, I, Adriano I, pp. 509-510: diaconie nel Foro Romano), in un altro con cadenza settimanale, cosa che la formula non specifica (p. 506: diaconie a Castel Sant'Angelo). In compenso la formula include tra i beneficiari della diaconia i forestieri: quindi forse si riferisce alla stessa diaconia del *Liber Pontificalis*, p. 506, che era presso San Pietro e assisteva sicuramente anche i forestieri.

<sup>26</sup> *Liber Diurnus*, pp. 173-175.

<sup>27</sup> I frammenti sono in *Liber Censuum*, I, pp. 352-353, nn. 57 e 63.

<sup>28</sup> Si vedano le ff. 64; 65; 71; 88; 89 (pp. 169-170) e 96 (quest'ultima esplicita sulla gratuità: p. 176). Il *Liber Censuum* conferma la differenza, perché in esso non risultano affitti a monasteri, se non per un cenobio e un fondo lontani da Roma (n. 50, p. 352: Gregorio II per San Silvestro al Soratte). La richiesta di una *pensio* per beni concessi a monasteri non dipendenti direttamente da Roma è confermata dal privilegio di Stefano IV per Farfa, cui dietro un censo sono concesse moltissime terre di proprietà della chiesa romana (J. 2544, a. 817; testo in *Il Regesto di Farfa*, II, n. 224, pp. 183-186; su di esso: Costambeys, *Power and Patronage*, pp. 337-340).

<sup>29</sup> Le fonti che lo citano sono solo tre, e forse la f. 95 riguarda la stessa diaconia del *LP*, p. 506; però il passo sulle diaconie al Foro, p. 510, dice che il papa donò loro beni immobili «ut de redditum eorum crebro lusma diaconiae perficientes pauperes Christi refocillentur»: un'espressione che, legando insieme i due termini («il lusma della diaconia»), sembra fare del bagno la funzione caratterizzante della diaconia.

a Nicola I)<sup>30</sup>. Questi bagni sono spesso intesi effettuarsi entro le diaconie, ma, senza negare che così fosse in qualche caso<sup>31</sup>, sembra più verosimile che si compissero piuttosto nei bagni pubblici. Questo indica in modo esplicito il *Liber Pontificalis*, I, che per le diaconie di San Pietro descrive un percorso, con canto dei salmi, «a diaconia usque ad balneum»<sup>32</sup>: un bagno che ha già detto restaurato dallo stesso Adriano, e dove a Pasqua si usava lavare i «fratres nostri Christi pauperes»<sup>33</sup> (altri due ne costruì poi Leone III, di cui uno per i poveri e i pellegrini<sup>34</sup>). Non sembra che le grandi terme gestite dal potere pubblico fossero più in funzione in età bizantina, e i bagni costruiti da papi del V-VI secolo erano tutti presso basiliche suburbane che mai ebbero, salvo San Pietro, una diaconia<sup>35</sup>; però l'*Itinerarium Einsidlense* (tardo secolo VIII) ricorda un «balneum» vicino a San Silvestro in Capite e un «balneum Mercurii» ai piedi dell'Aventino, che paiono attivi<sup>36</sup>. E soprattutto, i bagni pubblici citati dai Cataloghi Regionari tardoantichi sono così numerosi (856, contro le 11 terme) da rendere verosimile che, funzionando gli acquedotti, fossero agibili in quantità ancora significativa<sup>37</sup>. L'uscita dalla diaconia per il bagno

<sup>30</sup> Falesiedi, *Le diaconie*, pp. 105-107 e tabella pp. 110-112. Adriano restaura la «forma Sabbatina» (*LP*, I, pp. 503-504 e 510), la «Iobia» (p. 504), la «Claudia» (pp. 504-505) e l'acqua Vergine (p. 505); Gregorio IV (827-844) ancora la Sabbatina – ma lo fa «considerans penuriam Romanorum», che non potevano usare i mulini (*LP*, II, p. 77); Sergio II (844-877) la «Iovia», con cui sazia «pene totam civitatem» (*LP*, II, p. 91); Nicola I (858-867) la «Iocia», cioè la Iovia (*LP*, II, p. 154), e l'acquedotto che portava acqua a San Pietro (*LP*, II, p. 164). Nella localizzazione delle diaconie hanno comunque pesato anche ragioni legate al popolamento urbano e alle vie di comunicazione e di approvvigionamento: Milella, *Diaconie*, pp. 193-194, Giuntella, *Gli spazi dell'assistenza*, pp. 673-689.

<sup>31</sup> Presso Sant'Angelo in Pescheria sono state trovate strutture dei secoli VIII-IX, interpretate da Meneghini, *Edilizia pubblica*, pp. 171-181, come gli annessi della diaconia: comprendono un piccolo vano che poteva essere un *balneum*.

<sup>32</sup> *LP*, I, p. 506. Nessun'altra fonte è così esplicita, ma dubito che la f. 95, dicendo «id est quando lusma perficitur in eadem diaconia», indichi che il bagno avveniva nella diaconia: il *lusma* è il rito nel suo insieme.

<sup>33</sup> *LP*, I, pp. 503-504.

<sup>34</sup> *LP*, II, pp. 27-28.

<sup>35</sup> Ilaro costruisce due bagni a San Lorenzo (*LP*, I, p. 245); Simmaco affianca un «balneum» a San Paolo e a San Pancrazio (*LP*, I, p. 262), ed edifica «pauperibus habitacula» a San Pietro, San Paolo e San Lorenzo. Più tardi risulta l'esistenza di un «balneus Lateranensis», che era nel palazzo papale, ma con ingresso dal portico esterno, e quindi forse accessibile al pubblico: *LP*, I, p. 504 (Vitaliano), e p. 504 (Adriano I), e *LP*, II, p. 81 (Gregorio IV). Diversi altri *balnea* appaiono, con il loro valore economico in solidi, nelle dotazioni di alcuni titoli (*LP*, I, Damaso, p. 213, e Innocenzo I, pp. 220-221), e «domus balneatae» sono ricordate sotto Innocenzo I (*ibidem*; Silvestro I, *LP*, p. 171; Sisto III, p. 233 (sul tema: Stasolla, *Balnea*, pp. 147-148)). Sono casi dei secoli IV-V, ma niente prova che i bagni non funzionassero più.

<sup>36</sup> *Itinerarium Einsidlense*, pp. 182 e 172.

<sup>37</sup> I Cataloghi sono in *Codice topografico della città di Roma*, I, pp. 63-192: 185 e 188 per le cifre; i dati sono stati messi in rilievo da Stasolla, *Balnea*, p. 144, con stimolanti considerazioni di ordine economico (si veda pp. 150-151, e Stasolla, *Tra igiene e piacere*, pp. 896-898). È infatti plausibile che tali strutture, distribuite nella città e proprietà di privati o di chiese, fossero usate da un pubblico differenziato e pagante, semmai con la riserva per quelle ecclesiastiche di giorni destinati solo ai poveri o agli ecclesiastici stessi (un esempio esplicito in tal senso, sempre alto-medievale [a. 983], è quello napoletano del monastero femminile dei Santi Marcellino e Pietro, che si riserva l'accesso a un «balneum» costruito su terra sua, ma pubblico e gestito da laici, una volta ogni quindici giorni: Stasolla, *Pro labandis curis*, pp. 112-113). Non pare un caso che

rende, mi pare, più comprensibile che si conducessero i poveri in processione, e una volta sola a settimana, ma meno ovvio che fossero proprio dei monaci a guidare le processioni di poveri fuori della diaconia, verso luoghi pubblici e, per quanto sia, abbastanza profani.

Se poi si considera che il *Liber Pontificalis* nel secolo VIII, che è il secolo d'oro delle diaconie, pur parlandone spesso, non ricorda mai per loro monasteri, ma al contrario mette sempre in rilievo la chiesa, per lo più preesistente, cui è già o viene allora associata la diaconia, che appare chiaramente una funzione – «ministerium»<sup>38</sup> –, sembra poco prudente costruire interpretazioni di carattere generale sul monachesimo romano su basi così poco sicure<sup>39</sup>. Basta del resto aggiungere una virgola tra «monasteriis» e «diaconiae» per far sparire anche dal *Liber Pontificalis* i monasteri di diaconia<sup>40</sup>. In conclusione penso che, per quanto un'attività di assistenza e ospitalità sia da considerare compatibile con il monachesimo – ma sempre accessoria –, essa non abbia un ruolo certo a Roma, per lo meno non nella forma di una prevalenza di questa stessa attività, indispensabile perché dei monasteri potessero essere detti «di diaconia».

Dunque la visione del monachesimo che emerge dal *Liber Pontificalis* non ha sicure limitazioni o eccezioni all'interno del testo stesso. Anzi, nelle fonti della chiesa romana riguarda la vita monastica in generale, perché se è vero che nel *Liber Diurnus* l'attenzione è soprattutto alla diocesi del papa, e che

i papi si siano investiti prima, e soprattutto, della costruzione dei bagni nei santuari, extra-urbani e più frequentati dai pellegrini e dai poveri, che certo avevano bisogno continuo di bagni e servizi igienici: per gli abitanti della città, a garantire questi servizi dovevano esistere appunto i bagni pubblici, forse di ridotte dimensioni ma diffusi (e ciò significa anche una qualche quota di popolazione impegnata in un'attività economica tipicamente urbana e retribuita in moneta).

<sup>38</sup> Il termine «ministerium» è usato per la diaconia dei Santi Sergio e Bacco a San Pietro, dotata di un oratorio che Gregorio III amplia «a fundamentis», concedendogli tutto quanto serve «pro sustentatione pauperum in diaconiae ministerium» (I, p. 420). L'interpretazione della diaconia in chiave di funzione aggregata a una chiesa è avvalorata dal fatto che essa possa essere attribuita a una chiesa e poi revocata, come ci risulta per due titoli, trasformati in chiese di diaconia tra fine VIII e primi IX, e presto tornati a essere titoli, segno comunque che la causa non era l'abbandono del luogo, perché continuavano a esserci fedeli bisognosi di cura d'anime (i dati in Kehr, *Italia Pontificia*, I, p. 45, per i Santi Silvestro e Martino; p. 119 per i Santi Nereo e Achilleo). Il rilievo posto dal *Liber Pontificalis* sull'elemento chiesa è mostrato anche dal già citato elenco di doni di Leone III alle chiese urbane (*LP*, II, pp. 18-25), ordinato secondo le loro tipologie: le diaconie seguono i titoli e precedono i monasteri (ultimi gli xenodochi).

<sup>39</sup> Per Dey, *Diaconiae*, pp. 416-422, a Roma, prima del IX secolo, tutta l'assistenza era svolta nei monasteri, da monaci «claustrali» ma attivi verso gli uomini, che esprimevano una concezione del monachesimo antica, che potremmo dire «di servizio», poi oscurata dal «paradigma benedettino», puramente ascetico, che si afferma grazie agli sforzi di riforma carolingi, condannando al declino istituzioni che si reggevano su quest'altro tipo di monachesimo. Sembra però dubbio l'effettivo coinvolgimento monastico negli enti di assistenza, e soprattutto chiaro che il concetto di monachesimo affermato dai testi romani in questi secoli è sempre e solo quello del «paradigma benedettino» – c'entri o meno Benedetto –, per cui non è possibile dire che le fonti papali abbiano aspettato le direttive carolinghe per accettarlo: proprio a livello ideologico non esiste in esse altro modello monastico che quello assorbito e concluso nel servizio di Dio.

<sup>40</sup> Il termine «diaconiae» è quindi al dativo e indica il complesso delle attività di assistenza. Sull'intero tema si vedano le lucide considerazioni di Durliat, *De la ville antique*, pp. 164-183.

il *Liber Pontificalis* non si occupa di monaci al di fuori di questo spazio<sup>41</sup>, le formule investono comunque un quadro più ampio e provano la capacità dei papi di considerare le diverse situazioni senza rigidità<sup>42</sup> e di tener conto delle condizioni concrete, come mostra soprattutto la f. 77, corrispondente al privilegio di esenzione dalla giurisdizione vescovile concesso da Onorio I a Bertulfo, abate di Bobbio (11 giugno 628). L'autenticità del privilegio è discussa<sup>43</sup>, ma la formula comunque esiste e dimostra una cura vigile del papa per una realtà fuori del suo controllo diretto (si intitola *Privilegium monasterii in alia provincia constituti*). Ad essa si rivolge un'articolata esortazione a una vita monastica irreprensibile, e si parla di concordia, amore reciproco, umiltà, ubbidienza, e anche della discrezione che deve avere chi comanda: in sostanza quasi una regola in forma di sermone, che prova la sensibilità del papa per la vita monastica, come pure la sua volontà di dare in questo modo la propria guida a un monastero che per il resto difficilmente avrebbe potuto seguire da vicino<sup>44</sup>.

Esiste quindi nelle formule l'attenzione ai differenti contesti in cui i monaci vivono, ma questo mette ancora più in luce la sostanziale uniformità della visione che i papi – e il *Liber Pontificalis* – hanno della vita monastica, al fondo la stessa ovunque venga condotta. Tale idea, sommandosi al carattere più rigorosamente organizzato e anche più clericale assunto nel tempo dal monachesimo stesso<sup>45</sup>, facilita la sua inclusione istituzionale, che i doni di ornamenti fatti dai papi ai loro oratori e, ancor più significativi, quelli di reliquie segnano in modo inequivocabile<sup>46</sup>. Ma non ci spiega perché il monachesimo liturgico emerga in modo così improvviso e vistoso nell'azione

<sup>41</sup> Si limita a citare gli abati che accompagnano spesso le legazioni dei sovrani franchi Pipino III (*LP*, I, pp. 444, 447, 454), Carlo Magno (I, pp. 494, 496; II, p. 7), Ludovico II (II, p. 88); i papi stessi possono inviare abati di monasteri prestigiosi, sia, come già visto, ai concili, sia in missioni politiche, che sono però del tutto eccezionali: Stefano II manda gli abati di Montecassino e San Vincenzo al Volturno, e Adriano quello di San Saba, tentando inutilmente di ammansire i re longobardi Astolfo e Desiderio (I, pp. 441-442 e 493).

<sup>42</sup> Si veda la f. 93, pp. 172-173, per una coppia regia di un paese lontano: ad essa si concedono il controllo sui monasteri e perfino la nomina degli abati, che non si danno mai altrove.

<sup>43</sup> Il privilegio (in *Codice diplomatico di S. Colombano*, I, X, pp. 100-103), giunto in copia del IX-X secolo, è stato contestato soprattutto per l'unicità nel secolo VII della concessione di esenzione, ma in realtà attestano esenzioni le ff. 77, 32 e 15, 16 (in forma più ristretta). In sé la concessione di Onorio appare storicamente plausibile, per la diffusione nelle chiese dell'Italia settentrionale dello scisma tricapolino, contrastato da Roma, e l'ancor scarsa stabilità religiosa e politica del regno longobardo, pur ben disposto verso Bobbio.

<sup>44</sup> La formula rivela una notevole affinità con Benedetto: in particolare le parole sull'abate, pur senza riferimenti letterali, ricordano *Regula Benedicti*, LXIV, 16-19. Un'analoga cura di predicazione spirituale mostra il privilegio per Farfa attribuito a Giovanni VII (J. 2144, 30 giugno 705: *Il Regesto di Farfa*, II, n. 2, pp. 23-25): un fatto che potrebbe andare a favore della sua, comunque incerta, autenticità.

<sup>45</sup> Nelle formule più antiche (15, 16, 23) appare la necessità per i monaci di chiedere dall'esterno l'invio di preti per le messe, ma già la *Regula Benedicti*, LX ammette, pur non favorendolo, l'ingresso di preti nella comunità monastica. Nell'826 il concilio di Eugenio II, can. XXVII, p. 578, stabilirà l'obbligo per l'abate di aver conseguito il sacerdozio, ma è probabile che l'uso si fosse già orientato in tal senso (la f. 71 è rivolta a un abate-prete).

<sup>46</sup> I doni di reliquie sono fatti da Paolo I: *LP*, I, p. 464.

e nella memoria della chiesa; né perché, nello stesso tempo e altrettanto all'improvviso, appaiano nelle stesse fonti gli enti assistenziali<sup>47</sup> e una cura diretta dei poveri, organizzata in una rete di distribuzione alimentare, che ha il suo centro al Laterano e i terminali nelle diaconie, e si basa sulla razionalizzazione delle proprietà fondiari della chiesa intorno a Roma compiuta con le *domuscultae*<sup>48</sup>.

La risposta non può che rinviare al contesto storico, tenendo presente che nel corso del secolo VIII la nostra principale fonte romana, il *Liber Pontificalis*, si modifica orientandosi in senso politico, e per questo ricerca l'ascolto di un pubblico molto più largo: in primo luogo quello della Francia pipinide, come è attestato con certezza dalla tradizione manoscritta<sup>49</sup>.

### 3. *L'affermazione del monachesimo liturgico nelle fonti della chiesa romana dell'VIII secolo: ragioni e significato.*

In questo tempo il *Liber Pontificalis* è fonte principale di un percorso effettivo, in cui l'area romana va costruendo una sua autonomia politica nei confronti dell'impero, che diventa gradualmente distacco; in tale quadro i papi si pongono come espressione e guida della realtà cittadina, prima in supplenza, poi insieme al rappresentante del potere pubblico (il duca) e al popolo (l'esercito), infine da soli e nettamente al di sopra di tutti<sup>50</sup>. Questo processo si compie e precipita in reazione a ciò che avviene in un ambito molto più ampio, in cui contano e hanno anzi un peso determinante le scelte e le azioni degli altri, cioè degli imperatori e dei re longobardi e franchi. Ciò

<sup>47</sup> Le distinzioni di compiti tra i vari enti risultano fluide nel *Liber Pontificalis*, ma sono invece chiare nelle formule: gli xenodochi si occupano di malati (ff. 66 e 67, pp. 123-125), le diaconie di elemosina e igiene, la «scola cantorum» della formazione dei fanciulli destinati a cantare nelle funzioni liturgiche (f. 97, pp. 176-178).

<sup>48</sup> La rete e le *domuscultae* (su cui è impossibile soffermarsi qui) appaiono entrambe con Zaccaria (741-752), che stabilisce che dal patriarcato il cibo sia distribuito «crebris diebus» ai poveri e pellegrini presso San Pietro, nonché «inopibus vel infirmis per universas regiones istius Romane urbis constitutis» (*LP*, I, p. 435). Più tardi Adriano I, all'inizio del suo pontificato, decreta in un sinodo che i prodotti della «domusculata Capracorum», appena istituita, vadano a nutrire ogni giorno almeno cento poveri, da riunire nel portico del Laterano, dove erano raffigurati (I, p. 502): un affresco con valore celebrativo, e forse pratico, che sembra voluto da Adriano stesso, perché nessuna elemosina di tali dimensioni risulta prima al Laterano (Stefano II restaura i quattro xenodochi antichi in città e ne istituisce uno nuovo per sfamare ogni giorno cento poveri, ma a Sant'Eustachio: *LP*, I, pp. 440-441; e Zaccaria, nel passo citato, non pare prevedere distribuzioni al Laterano). La possibile novità di Adriano non può però comportare che il Laterano si sostituisse alla rete territoriale di Zaccaria, dato che è proprio Adriano il papa che più opera per le diaconie: sembra dunque che almeno da allora esistesse un sistema integrato, che assegnava un ruolo centrale al palazzo e alle dispense del papa, ma prevedeva poi distribuzioni sia a San Pietro che in città, plausibilmente attraverso le diaconie. Il sistema pare ancora attivo sotto Nicola I, che regola una rotazione dei poveri affinché non ce ne fosse alcuno «qui vel uno die per ebdomadam de suis elimosinis non esset refectus» (*LP*, II, p. 161).

<sup>49</sup> Per quanto qui accenno debbo rinviare al mio *Il Liber Pontificalis*, cap. III.

<sup>50</sup> Delogu, *Il passaggio*, pp. 20-21, e Delogu, *I Romani e l'impero*.

significa che quello che i papi fanno è in rapporto con questo insieme complesso e si svolge sotto lo sguardo di un pubblico internazionale, al quale deve essere presentato nella luce più opportuna, e in caso giustificato; necessità che del resto si hanno anche nei confronti della società romana, che – lo capiamo dallo stesso *Liber Pontificalis* – non doveva aver immaginato l'esito di questo affrancamento da Bisanzio negli stessi termini in cui lo hanno poi realizzato i papi<sup>51</sup>. L'attenzione per un pubblico più ampio è potenziata da un fenomeno che dalla fine del VII secolo riguarda l'intero Occidente, e cioè l'incremento dei pellegrinaggi *ad limina* e della considerazione del papa come indispensabile punto di riferimento dottrinale e giuridico per la vita e le iniziative delle chiese; queste ragioni portano a Roma personaggi di grande rilievo politico, laici ed ecclesiastici, e tutti i protagonisti delle missioni verso i germani continentali, che vengono a chiedere al papa autorizzazione e consiglio.

Muovendosi entro questo quadro politico complesso, in cui il *Liber Pontificalis* raggiunge una chiarezza di obiettivi prima dei papi stessi, e pensando a questo pubblico vastissimo, esterno e interno (romani e pellegrini residenti), che crea al papato e alla città nuove possibilità e insieme nuovi problemi, anche pratici, il testo con grande evidenza investe i papi soprattutto della cura delle cose più importanti da un punto di vista cristiano, e cioè la fede, il culto e la carità: di fatto, quindi, della cura per la dottrina, le chiese, i monasteri, gli enti assistenziali. E poiché si tratta di voci che comunque erano già poste sotto il suo controllo, non ha difficoltà a presentare il papa come protagonista assoluto, senza che si levino obiezioni alla sua libertà di intervento<sup>52</sup>.

A tutti il papato comunica l'autorevolezza del suo ruolo e delle sue tradizioni curando le chiese e la loro ornamentazione<sup>53</sup>, la preparazione dottrinale e la dignità, anche esteriore, del suo clero<sup>54</sup>, e soprattutto gli usi liturgici, che sono oggetto di molta attenzione, con la stesura di *ordines*, in particolare per la liturgia papale<sup>55</sup>, e con il potenziamento o in caso il ripristino degli uffici nelle basiliche.

<sup>51</sup> Dopo la creazione con Stefano II del dominio territoriale dei papi, il *Liber Pontificalis* non nasconde la presenza di gravi contrasti nella società del ducato romano (Stefano III, pp. 468-480; Adriano I, pp. 486-491).

<sup>52</sup> Un'obiezione che appare invece nel caso di troppo precoci interventi su materie di spettanza del potere pubblico, come le mura: vedi gli «incongrui tumulti» che impediscono a Gregorio II di restaurarle: *LP*, I, p. 318. Solo Adriano I potrà intervenire in campo civile come un vero sovrano.

<sup>53</sup> Sulla centralità di Roma anche in questo campo pagine interessantissime ha scritto Alessandra Melucco Vaccaro, in quello che purtroppo è stato il suo ultimo saggio, *Le botteghe dei lapicidi*.

<sup>54</sup> I due elementi appaiono nella Vita di Stefano II, *LP*, I, p. 443: il primo nella forma comune del testo (ammaestramenti morali e dottrinari al clero), l'altro nelle glosse dei manoscritti della classe B, pensata per i Franchi, che aggiungono la sua cura perché anche le condizioni materiali del clero fossero onorevoli.

<sup>55</sup> Per gli *Ordines* di compilazione romana: di Carpegna Falconieri, *Il clero romano*, pp. 293-294, nota 76.

È questa una pratica che a Roma esisteva almeno dagli inizi del VI secolo (prima non abbiamo dati positivi in proposito: è quindi incerta l'affermazione, spesso fatta negli studi, che i già citati monasteri creati da papi del secolo V svolgessero la funzione liturgica che il *Liber Pontificalis* attribuisce loro nel secolo VIII), e riguardava allora tutte le chiese, impegnando sia il clero che i religiosi, senza eccezioni né specializzazioni<sup>56</sup>. Nel 594 una lettera di Gregorio Magno conferma che nelle basiliche il servizio liturgico – che il papa chiama, come Benedetto, «opus Dei» – non era attribuito di norma ai monaci bensì ai preti, ma prova anche che, se questi non lo svolgevano bene, un papa poteva decidere di sostituirli con monaci<sup>57</sup>. La soluzione di Gregorio viene nel secolo VIII adottata su larga scala, però l'organizzazione dell'ufficio liturgico su base monastica, che nel *Liber Pontificalis* compare con Gregorio II e sembra allora una cosa nuova, ci risulta già in atto, almeno a San Pietro, al tempo di Agatone (678-681), cioè circa quaranta anni prima. Beda infatti attesta che a San Pietro erano i monaci a svolgere il servizio liturgico, in modo così esemplare che Benedetto Biscop, fondatore di monasteri in patria e devoto a tutto ciò che era romano, ottenne nel 679 dal papa di portare con sé in Inghilterra Giovanni, *archicantor* della basilica e abate del contiguo monastero di San Martino, perché insegnasse il canto romano ai suoi monaci<sup>58</sup>. Il valore seminale dell'ufficio di San Pietro è del resto riconosciuto anche da Gregorio III, che lo prende a modello per San Crisogono, cui annette un nuovo monastero, e per la basilica lateranense, per cui restaura quelli esistenti<sup>59</sup>. È quindi più esatto parlare, per la fioritura monastica che appare nel secolo VIII dal *Liber Pontificalis*, di un'estensione ad altre chiese degli usi seguiti nella basilica più venerata dalla cristianità, dove avevano dato ottima prova di sé: ma se la novità è più apparente che reale, legata all'importanza che questi aspetti rivestono nel giudizio di un *Liber Pontificalis* sempre più orientato a influire sull'intero Occidente, l'estensione delle pratiche liturgiche e l'aumento di questi monasteri sono dati oggettivi, che non possono che provare l'esattezza del giudizio del *Liber Pontificalis* stesso.

L'efficacia della scelta che rende i monaci una componente rilevante e attiva dell'esemplarità della chiesa romana è dimostrata dal riscontro che

<sup>56</sup> L'ultima redazione del *Liber Pontificalis* assegna a Damaso (366-384) l'introduzione del canto della salmodia: «qui hoc praecepit presbiteris vel episcopis aut monasteriis» (I, p. 213). Dubbia è l'attribuzione della norma a un papa così antico, e del resto così importante per il *Liber Pontificalis* (gli è connessa l'origine stessa del testo, su richiesta di Girolamo, con uno scambio apocrifo di lettere che apre già la prima redazione dell'opera; pure sulla salmodia fu creato uno scambio tra Girolamo e Damaso, in un momento di poco più tardo; Verardi, *La memoria legittimante*, pp. 178-182), ma il passo ci fa essere ragionevolmente sicuri che almeno quando fu scritta la terza redazione, cioè verso il 535, l'ufficiatura esisteva e non era esclusiva dei monaci.

<sup>57</sup> *Reg.* IV, 18, vol. I, pp. 236-237.

<sup>58</sup> Bedae *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, IV 16; e aggiunge che Giovanni compose l'«ordo» di letture e canti per l'intero anno liturgico, in un testo conservato nel monastero di Benedetto (e di Beda) e diffuso in molte copie; a lui Agatone affidò l'incarico di portare in Inghilterra gli atti del sinodo romano del 649 sul monotelismo e di appurare l'ortodossia della chiesa inglese: era dunque una persona con un'adeguata preparazione dottrinale.

<sup>59</sup> *LP*, I, pp. 418-419.

permettono gli *Ordines Romani*, che non solo confermano l'importanza dell'ufficio di San Pietro, ma sono una prova straordinaria dell'interesse per la liturgia romana da parte degli ecclesiastici occidentali: le molte modifiche e contaminazioni con gli usi liturgici locali che le fonti romane subiscono, e che in parte saranno poi accettate da Roma stessa, non tolgono niente al dato essenziale che il punto di riferimento sono sempre ordini autenticamente romani e che spesso ordini scritti altrove si basano su relazioni di ecclesiastici che a Roma c'erano effettivamente stati e che avevano descritto i riti cui avevano assistito<sup>60</sup>.

A questo stesso pubblico la chiesa romana doveva mostrare anche di sapersi investire delle necessità materiali degli ospiti e dei pellegrini, così da svolgere a pieno quel ruolo di patriarca dell'Occidente che appunto allora viene riproposto per i papi<sup>61</sup>. Dunque l'elemento reale – la crescita dell'attività dei papi a favore di monasteri e enti caritativi – e la consapevolezza culturale si fondono nel *Liber Pontificalis*, che assegna a questa materia un ruolo fondamentale per disegnare il profilo del papato che giudica il più idoneo a superare le difficoltà della storia e a governare la cristianità e Roma.

#### 4. Oltre la presentazione del *Liber Pontificalis*: i rapporti tra monachesimo e società

Restano comunque aperte delle domande: era veramente solo questo, il monachesimo a Roma? Ed era veramente tutto e solo guidato e condizionato dal papa "abate supremo"? La risposta è certamente negativa: e ci permette di dirlo il *Liber Pontificalis* stesso che, nonostante tutto, offre in merito delle indicazioni utili, sia dirette sia tramite il collegamento così stretto che crea tra monasteri e istituzioni di carità, sulle quali nel secolo VIII abbiamo qualche informazione più concreta.

A dotare o perfino edificare strutture di diaconia non erano infatti solo i papi, ma anche dei laici, che – entrati o meno, prima o poi, nel *cursus* ecclesiastico – erano comunque degli aristocratici, che volevano che di questo loro impegno a favore del bene pubblico si conservasse il ricordo (tutto quanto sappiamo in proposito viene da iscrizioni o affreschi da loro commissionati e

<sup>60</sup> Per la liturgia monastica vedi gli *Ordines XVI-XIX* (vol. III), scritti per cenobi di area franca ma ispirati agli usi romani: soprattutto interessante è il XIX (tardo VIII secolo), che sostiene l'autorità della sede apostolica e della salmodia «qualiter in monastiria romane ecclesie constitutis est consuetudo» (p. 217), che è poi quella di Gerusalemme (a p. 223 cita lo scambio apocrifo sulla salmodia tra Girolamo e Damaso), afferma l'osservanza della regola di Benedetto nei monasteri basilicari romani e ricorda quelli di San Pietro e tre loro abati, autori di opere analoghe a quella scritta da Giovanni in Inghilterra. Una conoscenza *de visu* delle cerimonie papali mostrano gli *Ordines XII* (vol. II), XV e XXIII (vol. III), tutti del secolo VIII. Sul tema si veda di Carpegna Falconieri, «*Sicut ad Sanctum Petrum agebatur*», pp. 107-110.

<sup>61</sup> Da Sergio I (687-701) il *Liber Pontificalis* chiama patriarcchio il palazzo lateranense (I, p. 37), e il termine compare anche nel quasi contemporaneo *Ordo I*, 7 e 18.

giunti fino a noi<sup>62</sup>; le formule si limitano a riconoscere ai laici uno spazio nella gestione dell'assistenza<sup>63</sup>).

Esisteva dunque una collaborazione della cittadinanza all'attività dei papi, che però nel *Liber Pontificalis* viene ammessa solo sul piano dei fatti, e in un arco cronologico che va dall'aprirsi della crisi monotelita al pontificato di Stefano II escluso. In questo tempo essa è detta intervenire a fianco del papa nelle decisioni politiche e militari, e sostenerne la stessa azione a difesa della fede: un quadro di condivisione e di armonia che il testo ha cura di sottolineare.

È invece totale il suo silenzio su una qualsiasi partecipazione dei laici a favore dei monasteri e delle istituzioni assistenziali, a conferma del particolare valore ideologico (e politico) che il testo assegna a questa materia, esclusiva del papato: con un'unica eccezione, che ci permette di capire quanto in realtà, per il *Liber Pontificalis* che va preorganizzando il futuro politico di Roma e il rapporto tra la chiesa e la città, il ruolo dell'aristocrazia sia subordinato e in sostanza strumentale. Nella *Vita* di Gregorio III si dice che il papa fondò il monastero di San Crisogono, dotandolo ampiamente, e si aggiunge: «et diversi alii fideles et amatores domini nostri Iesu Christi in eodem monasterio (...) praedia et dona devotissime contulerunt»<sup>64</sup>. Si ha dunque qui una situazione analoga a quella dei monasteri franchi o longobardi fondati da re o da grandi aristocratici, alla cui dotazione concorre una "clientela" che così conferma o stabilisce una rete di relazioni privilegiate con il fondatore e con gli altri "clienti" (oltre che con il santo monastero)<sup>65</sup>. Qui è il papa il perno di questi rapporti: è su di lui che una parte importante della società si orienta, riconoscendone il peso politico; il che, dato il momento storico, è probabilmente vero, ma, dato il carattere del *Liber Pontificalis*, risponde comunque anche alla sua volontà di sottolineare la centralità del papa e il convergere naturale dei fedeli su di lui. È infatti indubbio il senso di questa unica citazione di

<sup>62</sup> Le notizie (Bertolini, *Per la storia*, pp. 335-350) riguardano le diaconie di Santa Maria Antiqua, dove, sotto Zaccaria, Teodoto «primicerius defensorum» e «dispensator» fece affrescare la cappella dei santi Quilico e Giulitta, in cui appare lui stesso con la sua famiglia (Matthiae, *Pittura romana*, I, pp. 138-147); di Santa Maria in Cosmedin, che ha donatori tutti laici, e di San Paolo (Sant'Angelo in Pescheria), in cui un'iscrizione ricorda la costruzione della chiesa fatta dal «pater uius venerabilis diaconiae» Teodoto, che si dice «holim dux nunc primicerius Sanctae Sedis Apostolicae», proprio come il *Liber Pontificalis* definisce Teodoto, zio di Adriano I, che lo allevò orfano (*LP*, I, p. 486 e nota 1, p. 514, per l'iscrizione), e che è da considerare la stessa persona; per l'identificazione anche con il Teodoto di Santa Maria Antiqua: Andaloro, in Matthiae, *Pittura romana*, I, pp. 267-270: 267. Non mi pare provata l'affermazione di Durliat, *De la ville antique*, pp. 181-182, che la costruzione della chiesa di San Paolo fosse stata eseguita da Teodoto ma finanziata dal papa; anzi, il passo sulla diaconia dei Santi Sergio e Bacco, danneggiata dal crollo di un tempio, che la dice ricostruita da Adriano per misericordia, perché il «dispensator» era «restaurare minime valens» (*LP*, I, p. 512), implica che di norma i lavori sarebbero spettati a lui.

<sup>63</sup> Si vedano la f. 66, in cui il papa affida a un laico che gliene ha fatto richiesta la gestione di uno xenodochio, e la già citata f. 95 sulla diaconia.

<sup>64</sup> *LP*, I, pp. 418-419.

<sup>65</sup> Marazzi, *Le città dei monaci*, cap. V.

benefattori laici, che va ad affermare sia la preminenza del papa su un'aristocrazia che a lui si sottopone e intorno a lui ruota, sia il consenso che il papa trova nei romani, ancora certamente necessario alla costruzione del potere politico dei papi.

Questo passo, unito a quanto sappiamo sul ruolo dei laici a favore delle diaconie e alle attestazioni di terre donate alla chiesa romana da privati, fatte dal *Liber Pontificalis* per le *domuscultae* di Zaccaria e di Adriano I<sup>66</sup>, ci permette di essere certi che anche a Roma si praticassero le donazioni *pro anima*, pure se esse sono molto meno documentate che, per esempio, nell'Italia longobarda, utilmente esaminata come termine di confronto per gli xenodochi da Francesca Romana Stasolla<sup>67</sup>. Il secolo VIII ci ha lasciato infatti qui una notevole documentazione privata, che prova l'esistenza nell'intera società – re, duchi, grandi, ma anche gente comune – di un forte impulso alla fondazione e al sostegno di chiese, monasteri e istituti caritativi, posti in città, nel suburbio, lungo le vie di collegamento e molto spesso associati a un monastero, che ne doveva avere la cura (una cura che però poteva essere solo amministrativa, come è necessariamente il caso dello xenodochio in Pavia dipendente dal monastero femminile di San Salvatore di Brescia<sup>68</sup>). Il quadro romano è certo diverso, in ogni senso, e la forza di inquadramento della società e degli enti religiosi che il papa esercita nella sua città è imparagonabile a quella di qualsiasi altro vescovo, per cui i risultati che emergono per l'Italia longobarda non possono essere semplicemente traslati alla situazione romana; però ci rafforzano nell'idea che l'immagine del monachesimo data dal *Liber Pontificalis* e dalle formule non esaurisse la realtà: di fatto esso doveva rispondere pure a più autonomi bisogni spirituali e, nei benefattori, alla stessa fiducia attestata altrove nell'utilità delle donazioni pie, sia per la salvezza dell'anima sia per la costruzione di rapporti utili in questa vita<sup>69</sup>.

Questo ci aiuta ad apprezzare meglio i dati che emergono dalla lista di doni che Leone III fa a tutte le chiese urbane: in essa i monasteri sono quasi cinquanta; alcuni prendono il nome da un monumento o da una particolarità topografica, altri da un individuo, forse il fondatore, suggerendo un parallelo con i più antichi xenodochi, intitolati alla persona o alla famiglia che li fondava, allora di classe senatoria<sup>70</sup>. È su una situazione del genere, segnata

<sup>66</sup> *LP*, I, pp. 434-435 e 505, 509. Il *Liber Pontificalis* cita in questi casi i nomi dei donatori – funzionari della chiesa, ma non solo –, per un bisogno di certificare la piena legittimità e correttezza di queste operazioni, espresso anche direttamente (gli acquisti sono fatti pagando il giusto prezzo e senza esercitare pressioni); ma il ricordo delle donazioni pie ha certo anche il valore di manifestare la collaborazione e l'armonia che circonda il papa.

<sup>67</sup> Stasolla, *A proposito delle strutture assistenziali*.

<sup>68</sup> *Ibidem*, p. 17. Il caso ha un parallelo romano nella dipendenza dell'ospedale del Pellegrino dal monastero delle Sante Agata e Cecilia (qui, nota 23).

<sup>69</sup> Dubbi analoghi e interessanti riflessioni in Costambeys, *Power and Patronage*, pp. 281-288.

<sup>70</sup> Per gli xenodochi: Santangeli, *Pellegrini, senatori*, pp. 203-214. Il parallelo è certo per il monastero di Onorio I, sempre chiamato con il suo nome e rimasto una fondazione privata finché Adriano lo restaurò e gli assegnò per la prima volta l'ufficio nella basilica Costantiniana (*LP*, I, p. 506).

dalla presenza di molte istituzioni monastiche di varia origine, che si è sviluppata nel secolo VIII l'azione dei papi<sup>71</sup>; ed è evidente che solo una quota dei monasteri – all'incirca la metà – fu investita della “nuova” funzionalità liturgica e quindi di un più forte intervento dei papi, mentre un'altra rimase senza incarichi specifici. A questa appartengono l'*élite* dei monasteri romani (citati all'inizio della lista), che conta alcuni cenobi greci e tre fondati da papi, ma anche, all'altro estremo, i tanti che, per sottrazione, possiamo pensare creati da privati e che, pur compresi nella chiesa romana, restano in sostanza autonomi, e forse autosufficienti sul piano economico.

Dobbiamo però ammettere che di questo altro monachesimo sappiamo ancora meno, e che sembra comunque improbabile che esso fosse oggetto di rilevanti iniziative autonome dei laici: l'aristocrazia romana che si riforma nel VII secolo è non solo meno ricca di quella antica o di quella contemporanea di altri paesi, ma soprattutto è legatissima alla chiesa, cui deve in buona misura la propria disponibilità di terre, beni e poi anche carriere, dato che tutti i funzionari, civili o militari, del territorio su cui i papi esercitano la loro autorità pubblica dipendono dal Laterano<sup>72</sup>.

Questa situazione si modifica solo alla fine del IX secolo, quando si rovescia la bilancia dei poteri a Roma, sull'onda delle enormi difficoltà che il papato incontra, per il sommarsi dell'instabilità e inefficacia dei Carolingi, della tendenza dei detentori delle maggiori cariche, pure ecclesiastiche, a costruirsi un potere su base locale che li rende indifferenti ai richiami dei papi a un ordine generale, dei continui attacchi dei saraceni, ormai presenze stabili nel Lazio, e, non ultimo, dell'erosione del consenso interno. In questo quadro, segnato da un impoverimento, pur relativo, della chiesa e dall'aprirsi di una serie di pontificati brevi e faziosi, emerge l'aristocrazia. Ma crolla la nostra informazione, e niente sappiamo più su xenodochi e diaconie<sup>73</sup>, e ben poco anche sui monasteri, che ci risultano comunque in difficoltà, devastati da saraceni e briganti quelli rurali; sofferenti, pur se non sempre in rovina, quelli interni<sup>74</sup>.

<sup>71</sup> Ne sono esempi chiari il già detto monastero di Onorio e i due cenobi di origine ignota che Adriano I restaura e dota perché officino San Marco (*LP*, I, p. 507).

<sup>72</sup> Brown, *Gentlemen and Officers*, Delogu, *Il passaggio*, Marazzi, *Aristocrazia e società*.

<sup>73</sup> Le diaconie riappaiono alla fine del secolo X come chiese parrocchiali e non semplici luoghi di culto; potrebbero quindi aver conservato un particolare legame con gli uomini del territorio, favorito forse dall'attività assistenziale: di Carpegna Falconieri, *Il clero di Roma*, pp. 128-136.

<sup>74</sup> I monasteri laziali, come Farfa o Sant'Andrea al Soratte, hanno subito devastazioni e gravi perdite, e quello di Subiaco sembrava a rischio, nel 938, al principe Alberico, se chiese a Leone VII di unire ad esso il monastero di Sant'Erasmo, in abbandono, proprio per dare ai suoi monaci un rifugio «a persecuzione paganorum» (gli Ungari: *Il Regesto Sublacense*, 24, pp. 63-64); per Sant'Erasmo, che era tra i maggiori nella lista di Leone III, se ne deduce che era allora desolato, ma non fatiscente. Per gli altri monasteri urbani, è possibile pensare a vicende simili, e forse migliori: molti di quelli noti nella prima metà del secolo IX sono sopravvissuti nel X, come mostrano i dati raccolti da Ferrari, *Early Roman Monasticism*, e Caraffa, *Monasticism Italiae*; opposto il giudizio di Hamilton, *The monastic revival*, ma i suoi stessi elenchi finali ne suggeriscono invece una discreta tenuta: quelli che hanno sofferto di più paiono i basilicari, più direttamente dipendenti dal papato.

Sono però proprio i monasteri che prima e meglio riemergono ai nostri occhi, perché sono i primi a ottenere attenzioni dall'aristocrazia laica, quando questa conquista una maggiore ricchezza – grazie a concessioni o usurpazioni di beni ecclesiastici –, si crea autonomi rapporti politici e può e vuole contare molto di più, sia in città che fuori.

È a questo punto che compaiono le grandi donazioni ai monasteri, che di sicuro uniscono alle motivazioni pie finalità di costruzione di legami sociali, economici e politici qualificanti: insomma quello che era successo altrove già dal VI-VII secolo e che abbiamo visto a Roma nel caso di San Crisogono; con la significativa differenza che ora tale costruzione non risulta più ruotare intorno al papa, ma essere compiuta dall'aristocrazia in forme e con obiettivi propri. Dagli ultimi anni del secolo IX, se si accetta un documento dubbio – la donazione di Cesario<sup>75</sup> –, e comunque dagli anni Trenta del X, questo uso è infatti documentato a favore di un'abbazia non urbana, quella di Subiaco<sup>76</sup>: un dato di valore non assoluto, perché le carte ci sono giunte nel *Regesto Sublacense* (che è per Roma la fonte documentaria essenziale per i secoli VIII e IX), ma comunque indicativo di un'autonomia di spazi di devozione e di interessi da parte dei donatori.

Ma non è solo un caso della documentazione, perché l'aristocrazia romana del X secolo si segnala per una visione politica che integra l'Urbe e il Lazio, con una sensibilità al territorio molto maggiore di quanto in genere mostrato dalle fonti papali. Quest'attenzione dipende da un interesse diretto, perché è

<sup>75</sup> È il documento in *Il Regesto Sublacense*, 6, pp. 11-13, datato 884?, con cui Cesario, dopo un'arenga "teologica" sulle donazioni pie, cede all'abbazia molte terre in area sublacense, che «quondam pipino bone memorie vestarario genitori meo per precepti pagina ad sancte romane ecclesie cunctis omnibus immobilibus locis detentus fuit et nobis in hereditatem largivi(t)». Egidi, *Notizie storiche*, pp. 200-202, considera la carta «con somma diffidenza», ma ammette che non ci sono argomenti decisivi per dirla un falso assoluto. A me pare che gli elementi che più inducono a dubbi (al di là delle discordanze dei dati cronici, spesso presenti pure nei documenti autentici, se giunti in trascrizione) possano essere invece visti come le prime testimonianze di un modo di scrivere le carte della grande aristocrazia romana messo in luce da Carbonetti, *Documentazione scritta*, pp. 326-333, per i secoli X e XI. E poiché Cesario e Pipino sono personaggi storici (citati nel Registro di Giovanni VIII), ma non così noti da essere facilmente resi protagonisti di un falso posteriore, penserei a una sostanziale autenticità dell'atto, o a una sua confezione non oltre la prima metà del X secolo: in tal caso sarebbe significativo che l'abbazia, allora largamente beneficiata da Alberico e dalla nobiltà romana, abbia sentito il bisogno di creare a questa generosità un precedente e lo abbia posto all'interno della stessa classe e degli stessi circoli, anche se forse non delle stesse posizioni politiche.

<sup>76</sup> Nel *Liber Pontificalis* Subiaco non è mai citata, se non per due doni di Leone IV (II, pp. 117 e 122), il papa che nel secolo IX (e forse in assoluto) più risulta occuparsi anche del Lazio. Nel *Regesto Sublacense*, redatto nella seconda metà dell'XI, figurano due bolle false (nn. 7 e 18) di Nicola I, che però sappiamo da docc. papali del secolo X (nn. 9, 17, 13) aver realmente concesso un privilegio all'abbazia (Egidi, *Notizie storiche*, pp. 196-198). Autentici sono i privilegi di Leone VII, con conferme e donazioni, che attestano la collaborazione tra il papa e Alberico, di cui mostrano la devozione per san Benedetto, un interesse significativo per Subiaco – il papa agisce sempre su sua richiesta – e insieme una qualche cura per i monasteri urbani, come visto per Sant'Erasmo (*Il Regesto Sublacense*, 16, pp. 45-46, a. 937, e 17, pp. 46-50, a. 936). Per le proprietà romane non solo di Subiaco, ma anche di Farfa e Montecassino, si veda Lori Sanfilippo, *I possessi romani*, uno studio ricco e preciso che dimostra la difficoltà di risalire molto indietro per tali possessi.

soprattutto fuori della zona romana che questo ceto doveva avere le sue proprietà<sup>77</sup>, ma produce comunque una migliore conoscenza, e la comprensione della necessità, sia politica che economica, di esercitarvi un controllo reale: di qui la lotta a saraceni e banditi, la creazione dei castelli<sup>78</sup>, l'amministrazione più strutturata e raccordata con Roma delle grandi aree della Sabina e della Campagna, e la stessa diffusione nel Lazio, promossa da Alberico e operata da Oddone di Cluny, di un monachesimo rigenerato e insieme diretto da Roma, in grado quindi di diventare per l'intero territorio un fattore di unità sia morale che politica<sup>79</sup>. Questa ottica di integrazione tra centro e periferie sembra indicare la volontà di creare al potere dell'aristocrazia una base propria, indipendente dal papato; con tutto ciò non è possibile leggere i tentativi di riforma di Alberico, che saranno proseguiti entro Roma dalla nobiltà che lo sostiene e che fonda diversi monasteri<sup>80</sup>, come attuati contro i papi, cui il principe ha sottratto il governo, che esercita con potere autonomo, ma non la sfera d'azione per la fede e la chiesa, e che in questo sforzo appaiono di fatto in sintonia: sostengono le azioni di riforma monastica, prima e in un più ampio orizzonte, e cercano di assicurare a Roma, dopo la morte di Oddone, l'aiuto di un'altra abbazia riformata, Gorze<sup>81</sup>.

Anche il papato è cambiato rispetto al secolo VIII, così come erano cambiate ovunque le società e le condizioni generali delle chiese e della Chiesa; e non è detto che il cambiamento fosse solo asservimento alla nobiltà locale: poteva pure essere consapevolezza di bisogni che l'impostazione del secolo

<sup>77</sup> In Roma la chiesa era la massima proprietaria (Wickham, *Iuris cui existens*); fuori città l'esistenza di proprietà laiche (forse frutto delle retribuzioni in terre fiscali dei funzionari bizantini: Marazzi, *Aristocrazia e società*, pp. 43-46) è provata dalle stesse donazioni citate per le *domuscultae*, comprese le terre di famiglia di Adriano I, tutte a una certa distanza da Roma.

<sup>78</sup> Mi limito al rinvio classico: Toubert, *Les structures*.

<sup>79</sup> I collegamenti tra Roma e il territorio laziale tramite i monasteri sono certi: oltre al già visto caso di Subiaco, si vedano quelli tra l'abbazia di San Paolo, cuore del monachesimo riformato a Roma, e il monastero di Sant'Elia presso Nepi attestati dalla *Vita Odonis*, III, 7, coll. 79-80, scritta da Giovanni, suo discepolo romano. Un quadro molto vasto dà l'abate Ugo di Farfa (998-1039), che attribuisce ad Alberico la volontà di «monasteria sub suo dominio constituta ad regularem reducere normam» e dice Oddone «archimandritam (...) super cuncta monasteria Rome adiacentia»: alla loro azione si devono la riforma di San Paolo, San Lorenzo, Sant'Agnese, di Montecassino e un primo tentativo di ridare ordine alla disastrosa comunità di Farfa (*Destructio monasterii Farfensis*, pp. 39-40). Anche Benedetto di Sant'Andrea al Soratte chiama Alberico «cultor monasteriorum» e parla di un suo sostegno al monastero del Soratte, di cui ricostruisce il patrimonio e avvia la riforma tramite il santo abate Leone, che per alcuni anni governerà, sempre a fini di riforma, pure Farfa (*Chronicon*, pp. 167-170).

<sup>80</sup> Alberico stesso dona il suo palazzo sull'Aventino a Oddone, perché vi istituisca il monastero di Santa Maria; Benedetto Campanino fonda Santi Cosma e Damiano in Mica Aurea; Pietro Medico Santa Maria in Pallara; Marozia, Stefania e Teodora, sorelle di Adalberto *consul romanorum*, Santi Ciriaco e Nicola; un gruppo di privati fonda poco dopo Santa Maria *dominae Rosae* (Caraffa, *Monasticon Italiae*, p. 25, e Hamilton, *The monastic revival*, pp. 51-60). Per le donazioni, anche cospicue, di Alberico e dei suoi familiari a monasteri romani già esistenti: Arnaldi, *Alberico di Roma*, p. 655 (che resta il miglior studio complessivo sul *princeps*).

<sup>81</sup> Giovanni XI concesse a Cluny il primo, fondamentale riconoscimento (J. 3584, a. 931) quando Alberico non era ancora al potere; Leone VII condivise la politica del principe a favore di Subiaco e della riforma cluniacense; per Agapito II e Gorze: Barone, *Gorze e Cluny a Roma*.

VIII non riusciva più a soddisfare. Nelle fonti papali del IX secolo è già possibile vedere, su probabile influsso delle riforme carolingie ma comunque attraverso tappe di concili romani, una tendenza al superamento della lettura basilicare del monachesimo: nell'826 Eugenio II stabilisce che «iuxta ecclesiam claustra constituentur in quibus clerici disciplinis ecclesiasticis vacent», con un refettorio e un dormitorio comuni<sup>82</sup>; e nell'853 Leone IV, in un concilio che riprende i canoni dell'826, aggiunge alle parole già significative di Eugenio, che ricorreva per i monaci al paragone antico con la vita dei primi cristiani, un lungo passo sul «monasteriorum ordo», che descrive la comunità come un nucleo tutto raccolto in se stesso, senza impegni esterni<sup>83</sup>. Sembrano segni di avvio di un processo che tende a riportare il monachesimo alla sua condizione originaria di separatezza, e il clero a funzioni liturgiche che erano state sue (lo abbiamo visto) ma che mettono comunque a frutto l'esperienza monastica: un processo che si concluderà, intorno al Mille, con la sostituzione dei monaci basilicari con i canonici, che sono chierici, pure se spesso – non sempre –, conducono una vita comune<sup>84</sup>.

Se questa ipotesi evolutiva ha qualche verosimiglianza, la diminuita visibilità dei monasteri nel *Liber Pontificalis* già durante il IX secolo può corrispondere a un declino «dall'interno» del monachesimo basilicare (l'unico a cui il *Liber Pontificalis* sembri davvero sensibile): rinvio a un futuro la verifica dell'ipotesi e la ricerca delle cause di questo declino, certo complesse, ma mi pare quasi logico che su questa strada i papi potessero finire per incontrarsi con i laici, che per loro proprie ragioni, sia spirituali sia di ordine assai concreto, promuovevano il rinnovamento del monachesimo, cioè il suo ritorno allo stato antico.

<sup>82</sup> Can. VI, pp. 569-570: si tratta insomma di canonici, o di qualcosa di simile; il *Liber Pontificalis* per Gregorio IV (827-844) chiama «monachos canonicos» gli uomini che il papa riunisce nel monastero creato per officiare Santa Maria in Trastevere (II, p. 78) – ricordo che Gregorio IV (e forse il suo biografo, che chiama «curtis» una *domusculta*: p. 82) si era recato nell'833 in Francia, nel tentativo di ricomporre le discordie tra Ludovico il Pio e i figli.

<sup>83</sup> Si vedano il can. XXVIII, pp. 325-326, del concilio di Leone e il can. 28, p. 579, di Eugenio.

<sup>84</sup> Sulla sostituzione dei canonici ai monaci: Barone, *Chierici, monaci e frati*, pp. 197-203, e di Carpegna Falconieri, *Il clero di Roma*, pp. 154-165; per San Pietro, di Carpegna Falconieri, «*Sicut ad Sanctum Petrum agebatur*».

## Opere citate

- M. Andrieu, *Les Ordines Romani du Haut Moyen-Âge*, 5 voll., Louvain 1931, 1948, 1951, 1965, 1961 (Spicilegium Sacrum Lovaniense. Études et documents, 11, 23, 24, 28, 29).
- G. Arnaldi, *Alberico di Roma*, in *Dizionario biografico degli italiani*, 1, Roma 1960, pp. 647-656.
- Sancti Aureli Augustini *de Moribus Ecclesiae Catholicae et de moribus Manichaeorum libri duo*, a cura di J.B. Bauer, Vindobonae 1992 (Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, 90).
- G. Barone, *Chierici, monaci e frati*, in *Roma medievale*, pp. 187-212.
- 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 et al., Paris 2004, pp. 583-590.
- Beda *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* = Beda, *Storia degli Inglesi*, a cura di M. Lapidge, traduzione di P. Chiesa, 2 voll., Milano 2008-2010.
- Benedetto di S. Andrea al Soratte, *Chronicon*, a cura di G. Zuchetti, Roma 1920 (Fonti per la storia d'Italia, 55).
- O. Bertolini, *Per la storia delle diaconie romane nell'alto Medioevo sino alla fine del secolo VIII*, in *Scritti scelti di Storia medievale*, a cura di O. Banti, 2 voll., Livorno 1968, I, pp. 311-460.
- S. Boesch Gajano, *Gregorio Magno. Alle origini del Medioevo*, Roma 2004.
- P. Brown, *Per la cruna di un ago. La ricchezza, la caduta di Roma e lo sviluppo del cristianesimo, 350-550 d.C.*, Torino 2014 (Princeton 2012).
- Th.S. Brown, *Gentlemen and Officers. Imperial Administration and Aristocratic Power in Byzantine Italy A.D. 554-800*, Hertford 1984.
- L. Capo, *Il Liber Pontificalis, i Longobardi e la nascita del dominio territoriale della chiesa romana*, Spoleto 2009.
- F. Caraffa, *Monasticon Italiae, I, Roma e Lazio (eccettuate l'arcidiocesi di Gaeta e l'abbazia nullius di Montecassino)*, Cesena 1981.
- C. Carbonetti Vendittelli, *Documentazione scritta e preminenza sociale*, in *La nobiltà romana nel Medioevo*, a cura di S. Carocci, Roma 2006, pp. 323-343.
- T. di Carpegna Falconieri, *Il clero di Roma nel Medioevo*, Roma 2002.
- T. di Carpegna Falconieri, «*Sicut ad Sanctum Petrum agebatur*». *Il clero vaticano come istituzione e come modello (secoli VIII-XIV)*, in *La basilica di San Pietro. Fortuna e immagine*, a cura di G. Morello, Roma 2012, pp. 105-121.
- E. Cavalcanti, *Leone I, santo*, in *Enciclopedia dei Papi*, I, Roma 2000, pp. 423-442.
- Codice diplomatico del monastero di S. Colombano di Bobbio fino all'anno .MCCVIII.*, a cura di C. Cipolla, Roma 1918 (Fonti per la storia d'Italia, 52-54).
- Codice topografico della città di Roma*, a cura di R. Valentini, G. Zuchetti, Roma 1940, 1942, 1946, 1953 (Fonti per la storia d'Italia, 81, 88, 90, 91).
- Sancti Coelestini I papae *Epistolae et decreta*, in *PL*, 50, Parisiis 1865, coll. 417-558.
- San Colombano, *Le opere*, a cura di I. Biffi, A. Granata, Milano 2001.
- Concilium Romanum a. 826*, a cura di A. Werminghoff, Hannoverae et Lipsiae 1908 (MGH, *Concilia Aevi Karolini*, II/2), pp. 552-583.
- Concilium Romanum a. 853*, a cura di W. Hartmann, Hannoverae 1984 (MGH, *Concilia Aevi Karolini*, III), pp. 308-346.
- M. Costambeys, *Power and Patronage in Early Medieval Italy. Local Society, Italian Politics and the Abbey of Farfa c. 700-900*, Cambridge 2007.
- P. Delogu, *Le origini del Medioevo. Studi sul settimo secolo*, Roma 2010.
- P. Delogu, *Il passaggio dall'antichità al Medioevo*, in *Roma medievale*, pp. 3-40.
- P. Delogu, *I Romani e l'Impero (VII-X secolo)*, in *Three empires, three cities: identity, material culture and legitimacy in Venice, Ravenna and Rome, 750-1000*, a cura di V. West-Harling, Turnhout 2015, pp. 191-225.
- Destructio monasterii Farfensis edita a domno Hugone abbate*, in *Il Chronicon Farfense di Gregorio di Catino*, a cura di U. Balzani, I, Roma 1903 (Fonti per la storia d'Italia, 33), pp. 27-51.
- H.W. Dey, *Diaconiae, xenodochia, hospitalia and monasteries: 'social security' and the meaning of monasticism in early medieval Rome*, in «Early medieval Europe», 15 (2008), pp. 398-422.
- J. Durliat, *De la ville antique à la ville byzantine. Le problème des subsistances*, Paris-Rome 1990 (Collection de l'École Française de Rome, 136).

- P. Egidi, *Notizie storiche*, in *I monasteri di Subiaco*, 2 voll., Roma 1904, I, pp. 3-260.
- U. Falesiedi, *Le diaconie. I servizi assistenziali nella Chiesa antica*, Roma 1995 (Sussidi Patristici, 8).
- 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 (Studi di Antichità Cristiana, 23).
- Sancti Gelasii I papae *Epistolae et decreta*, in *PL*, 59, Parisiis 1862, coll. 13-190.
- A.M. Giuntella, *Gli spazi dell'assistenza e della meditazione*, in *Roma nell'Alto Medioevo*, II, pp. 639-691.
- F. Gori, *Celestino I, santo*, in *Enciclopedia dei Papi*, I, Roma 2000, pp. 406-415.
- Sancti Gregorii Magni *Registrum Epistolarum*, a cura di D. Norberg, Turnholti 1982 (Corpus Christianorum, ser. latina, CXL-CXL-A).
- B. Hamilton, *The monastic revival in tenth Century Rome*, in «*Studia monastica*», 4 (1962), 1, pp. 35-68.
- Itinerarium Einsidlense*, in *Codice Topografico della città di Roma*, II, pp. 176-201.
- Sancti Leonis Magni Romani Pontificis *Epistolae*, in *PL*, 54, Parisiis 1865, coll. 551-1262.
- P.F. Kehr, *Italia Pontificia*, I, Roma, Berolini 1906 (ed. anast. Berolini 1961).
- Le Liber Censuum de l'Eglise Romaine*, a cura di P. Fabre, L. Duchesne, 3 voll., Paris 1905-1952.
- Liber Diurnus Romanorum Pontificum*, a cura di H. Foerster, Bern 1958.
- P.A.B. Llewelyn, *The Roman Church in the Seventh Century. The Legacy of Gregory I*, in «*Journal of Ecclesiastical History*», 25 (1974), pp. 363-380.
- I. Lori Sanfilippo, *I possessi romani di Farfa, Montecassino e Subiaco - secoli IX-XII*, in «*Archivio della Società romana di storia patria*», 103 (1980), pp. 13-39.
- F. Marazzi, *Aristocrazia e società (secoli VI-XI)*, in *Roma medievale*, pp. 41-69.
- F. Marazzi, *Le città dei monaci. Storia degli spazi che avvicinano a Dio*, Milano 2015.
- H.-I. Marrou, *L'origine orientale des diaconies romaines*, in «*Mélanges d'Archéologie et d'Histoire*», 57 (1940), pp. 95-142.
- G. Matthiae, *Pittura romana del Medioevo. Secoli IV-X*, Aggiornamento scientifico di M. Andalone, pp. 213-310, Roma 1987.
- A. Melucco Vaccaro, *Le botteghe dei lapidici: dalla lettura stilistica all'analisi delle tecniche di produzione*, in *Roma nell'Alto Medioevo*, I, pp. 393-420.
- R. Meneghini, *Edilizia pubblica e privata nella Roma altomedievale. Due episodi di riuso*, in «*Mélanges de l'École Française de Rome. Moyen Âge*», 111 (1999), 1, pp. 171-182.
- A. Milella, *Diaconie*, in *Christiana loca. Lo spazio cristiano nella Roma del primo millennio*, a cura di L. Pani Ermini, Roma 2000, pp. 192-199.
- M. Palma, *L'origine del codice Vaticano del Liber Diurnus*, in «*Scrittura e civiltà*», 4 (1980), pp. 295-310.
- Regula Benedicti*, in *La Regola di san Benedetto e le Regole dei Padri*, a cura di S. Pricoco, Milano 1995.
- Il Regesto di Farfa di Gregorio di Catino*, a cura di I. Giorgi e U. Balzani, 5 voll., Roma 1879-1914.
- Il Regesto Sublacense del secolo XI*, a cura di L. Allodi e G. Levi, Roma 1885.
- Roma medievale*, a cura di A. Vauchez, Roma-Bari 2001 (Storia di Roma dall'antichità a oggi, 2)
- Roma nell'Alto Medioevo*, 2 voll., Spoleto 2001 (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, XLVIII).
- J.-M. Sansterre, *Les Moines grecs et orientaux à Rome aux époques byzantine et carolingienne (milieu du VI<sup>e</sup> s.-fin du IX<sup>e</sup> s.)*, 2 voll., Bruxelles 1983.
- R. Santangeli Valenzani, *Pellegrini, senatori e papi. Gli xenodochia a Roma tra il V e il IX secolo*, in «*Rivista dell'Istituto nazionale d'Archeologia e Storia dell'Arte*», ser. III, 19-20 (1996-1997), pp. 203-226.
- F.R. Stasolla, *A proposito delle strutture assistenziali ecclesiastiche: gli xenodochi*, in «*Archivio della Società romana di storia patria*», 121 (1998), pp. 5-45.
- F.R. Stasolla, *Balnea ed edifici di culto: relazioni e trasformazioni tra Tarda Antichità e Alto Medioevo*, in *Ecclesiae Urbis*, Atti del congresso internazionale di studi sulle chiese di Roma (IV-X secolo), Roma, 4-10 settembre 2000, a cura di F. Guidobaldi, A. Guiglia Guidobaldi, Città del Vaticano 2002, I, pp. 143-151.
- F.R. Stasolla, *Pro labandis curis. Il balneum tra Tarda Antichità e Medioevo*, Roma 2002.
- F.R. Stasolla, *Tra igiene e piacere: thermae e balnea nell'Alto Medioevo*, in *L'acqua nei secoli altomedievali*, Spoleto 2008, II, pp. 873-925 (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 55).

- P. Toubert, *Les structures du Latium medieval; le Latium méridional et la Sabine du IX<sup>e</sup> siècle à la fin du XII<sup>e</sup> siècle*, 2 voll., Paris e Rome 1973 (Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome, 221).
- A.A. Verardi, *La memoria legittimante: il Liber Pontificalis e la chiesa di Roma nel VI secolo*, Roma 2016.
- Vita sancti Odonis abbatis cluniacensis secundi scripta a Johanne monacho, ejus discipulo*, in *PL*, 133, Parisiis 1853, coll. 43-86.
- Ch. Wickham, *Iuris cui existens*, in «Archivio della Società romana di storia patria», 131 (2008), pp. 5-38.

Lidia Capo  
Università degli Studi di Roma La Sapienza  
lidia.capo@uniroma1.it