



Reti Medievali
Rivista

19, 1 (2018)

<http://rivista.retimedievali.it>



Tutti i testi pubblicati in RM Rivista sono vagliati, secondo le modalità del “doppio cieco” (*double blind peer review*), da non meno di due lettori individuati nell’ambito di un’ampia cerchia internazionale di specialisti.

All published articles are double-blind peer reviewed at least by two referees selected among high-profile scientists, in great majority belonging to foreign institutions.

Reti Medievali Rivista è presente nei cataloghi di centinaia di biblioteche nel mondo e nelle principali banche dati di periodici, tra cui Arts and Humanities Citation Index® e Current Contents®/Arts & Humanities di Thomson Reuters (già ISI).

RM Journal is present worldwide in the catalogues of hundreds of academic and research libraries and indexed in the main databases of journals, like Thomson Reuters Arts and Humanities Citation Index® and Current Contents®/Arts & Humanities (former ISI).

L’impaginazione del fascicolo è curata dallo studio editoriale Oltrepagina di Verona.

The print version has been prepared by the editorial office Oltrepagina in Verona.

Reti Medievali – Firenze University Press

ISSN 1593-2214

DOI 10.6092/1593-2214/2018/1

Indice

Interventi a tema

I.

Costantino il vincitore e il suo tempo

a cura di Roberto Delle Donne e Luca Arcari

Roberto Delle Donne

Il Costantino di Barbero tra storiografia del restauro e nesso di realtà 9

Luigi Canetti

Il Costantino minimalista di Alessandro Barbero 19

Lucio De Giovanni

La questione costantiniana alla luce dei documenti giuridici 29

Luca Arcari

Una storia di “visioni”. Costantino e i fenomeni di contatto in prima persona col sovrannaturale 39

Laurent Guichard

La politique et le parcours religieux de Constantin, entre visions et révisions 65

Alessandro Barbero

Considerazioni conclusive 79

II.

Signorie del Mezzogiorno d'Italia. Sguardi incrociati

a cura di Gian Maria Varanini

Luigi Provero

Per un'Italia di signori. Spazi di confronto tra Nord e Sud 91

Laurent Feller

Qu'est-ce que la seigneurie en Italie méridionale aux XII^e et XIII^e siècles ? 101

Giovanni Muto
Poteri del re, poteri signorili, poteri locali: discutere un modello 115

Sandro Carocci
Replica 131

III.

Tra storia e archeologia. Una discussione sul manuale di Andrea Augenti

a cura di Fabio Saggioro

Daniele Manacorda
Archeologia a tutto campo 141

Fabio Saggioro
Medioevo, cultura materiale e storia: qualche osservazione 149

Vito Loré
Fra comunicazione e questioni di metodo 159

Andrea Augenti
Replica 167

Saggi

Ezio Claudio Pia
«Dal cielo alla terra»: gli sviluppi dell'assicurazione 177

David Pierangelo Hubert Napolitano
Brunetto Latini's Politica: A Political Rewriting of Giovanni da Viterbo's De Regimine Civitatum 189

Marina Benedetti
Di regine, sante e eretiche. Su Guglielma e sulla recente storiografia 211

Marta Gravela
Un mercato esclusivo. Gabelle, pedaggi ed egemonia politica nella Torino tardomedievale 231

Saggi in Sezioni monografiche

I.

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

a cura di Giulia Barone e Umberto Longo

Giulia Barone

Il monachesimo romano: un'identità sbiadita 263

Andrea A. Verardi

Dinamiche socio-istituzionali della presenza ascetico-monastica nella Roma del secolo VI 271

Lidia Capo

Monaci e monasteri nella storia di Roma attraverso le fonti della chiesa romana (secoli VI-X) 303

Umberto Longo

I cistercensi, il papato e la riforma a Roma alla metà del secolo XII. L'abbazia dei Santi Vincenzo e Anastasio 329

Roberta Cerone

Il rinnovamento dei monasteri benedettini a Roma tra la fine del XII e l'inizio del XIII secolo: un'indagine preliminare 351

Cristina Carbonetti Vendittelli

Il monastero romano di San Sisto nella seconda metà del XIV secolo: la comunità femminile e la gestione del suo patrimonio 371

Andreas Rehberg

Nobiltà e monasteri femminili nel Trecento romano: il caso dei conventi delle clarisse di San Silvestro in Capite e di San Lorenzo in Panisperna 403

Alfonso Marini

Il monastero di San Lorenzo in Panisperna nel tessuto urbano di Roma nei secoli XIV-XV 437

Ivana Ait

Il patrimonio delle clarisse di San Lorenzo in Panisperna tra XIV e XV secolo: prime indagini 453

Antonella Mazzon
Gli agostiniani conventuali nel Quattrocento a Roma. Sant'Agostino e i suoi dintorni 473

Anna Esposito
Gli agostiniani osservanti nel Quattrocento: Santa Maria del Popolo 501

Alessia Lirosi
Monache e assistenza all'infanzia: l'orfanotrofio dei Santi Quattro Coronati nel XVI secolo 517

Sofia Boesch
Conclusioni 537

II.

Tra storiografia e retorica: prospettive nel basso medioevo italiano

a cura di Marino Zabbia

Marino Zabbia
Sulla scrittura della storia in Italia (secoli XIII-XV) 547

Paolo Garbini
Boncompagno da Signa da retore a storiografo 557

Marino Zabbia
Albertino Mussato da filologo a storico 571

Fulvio Delle Donne
Da Valla a Facio, dalla prassi alla teorizzazione retorica della scrittura storica 599

Materiali e note

Valentina Ruzzin
Tra inventario e patrimonio. Una vicenda del convento di San Domenico di Genova alla fine del XV secolo 629

Presentazione, Redazione, Referees 657

RM

Interventi a tema

I.

Costantino il vincitore e il suo tempo

a cura di Roberto Delle Donne e Luca Arcari



Reti Medievali Rivista, 19, 1 (2018)

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

ISSN 1593-2214 © 2018 Firenze University Press

DOI 10.6092/1593-2214/5510

Costantino il vincitore e il suo tempo

a cura di Roberto Delle Donne e Luca Arcari

Il Costantino di Barbero tra storiografia del restauro e nesso di realtà

di Roberto Delle Donne

L'autore introduce i contributi dedicati al libro *Costantino il vincitore*, collocandoli nel dibattito storiografico su Costantino e soffermandosi sulle scelte metodologiche di Barbero.

The author introduces the contributions dedicated to the book *Costantino il vincitore*, framing them in the historiographical debate on Constantine and focusing on the methodological choices of Barbero.

Secolo IV; Impero romano; Costantino; Fonti; Falso; Autentico; Neurostoria; Cristianesimo; Paganesimo.

4th Century; Roman Empire; Constantine; Sources; Forgeries; Genuine; Neurohistory; Christianity; Paganism.

Sono qui raccolti gli interventi, poi successivamente rielaborati e modificati, presentati al seminario di studi *Costantino e il suo tempo*, organizzato da Luca Arcari e da chi scrive il 23 gennaio 2017, all'Università di Napoli Federico II, per discutere il volume di Alessandro Barbero *Costantino il vincitore*¹. Ai contributi originari di Luigi Canetti, Lucio De Giovanni e Luca Arcari, si aggiungono in questa sede l'articolo di Laurent Guichard e le riflessioni conclusive di Barbero. Dal vivace confronto interdisciplinare tra storici del medioevo e specialisti di storia del cristianesimo, tra studiosi di Roma antica e attenti conoscitori del suo diritto, emerge con chiarezza la rilevanza storiografica di un'opera che affianca all'ampiezza della ricognizione analitica un metodo di indagine rigoroso e, per molti versi, originale. D'altronde, i caratteri del volume non possono sfuggire a chiunque sia disposto a farsi guidare da Barbero, per oltre settecento pagine, nella minuziosa esegesi delle più svariate fonti (storiche, letterarie, giuridiche, archeologiche, epigrafiche, iconografiche ecc.), nell'attenta disamina delle plurisecolari stratificazioni interpretative che su di esse si sono accumulate. Diversamente da molti studio-

¹ Barbero, *Costantino il vincitore*.

si che lo hanno preceduto, Barbero ha forte consapevolezza critica dei limiti connaturati alla nostra conoscenza del passato e non intende delineare l'ennesimo ritratto del sovrano estrapolando eventi, circostanze e giudizi da fonti dissimili prodotte in epoche differenti per ricomporle in una visione unitaria. Tuttavia, grazie al suo peculiare metodo di indagine, attraverso la sua parola e il suo stile brillante, venato a tratti di tagliente ironia, prenderà forma a poco a poco, nella mente del lettore, una figura di Costantino dai tratti diversi, per molti aspetti meno definiti rispetto a quelli proposti da buona parte della precedente storiografia.

A metà dell'Ottocento Jacob Burckhardt aveva posto al centro del grande affresco da lui dedicato all'età di Costantino² il problema dell'identità religiosa dell'imperatore e delle motivazioni della sua conversione, prendendo apertamente le distanze dalla lettura cristiana del suo operato, con atteggiamento profondamento critico riguardo alla linea narrativa della biografia scritta da Eusebio di Cesarea. Se guardiamo retrospettivamente alla storiografia del Novecento, è difficile non notare come essa sia stata in larga parte dominata proprio da questi temi, anche se affrontati talvolta da posizioni tra loro fortemente divergenti, a partire dal libro del bizantinista inglese Norman H. Baynes³ su Costantino e la chiesa, che rovesciava il giudizio di Burckhardt su Eusebio, ritenendolo un autore pienamente fededegno, e affermava che la conversione dell'imperatore in occasione della battaglia di Ponte Milvio fosse espressione di una genuina religiosità personale. Non diversamente, l'archeologo, numismatico, epigrafista e storico ungherese Andreas Alföldi⁴, sebbene non condividesse la valutazione di Baynes sull'attendibilità di Eusebio, riteneva che Costantino avesse rivelato la propria adesione al cristianesimo già con le emissioni monetali del 312-313. Pochi anni dopo, le importanti monografie di Hermann Dörries e di Heinz Kraft⁵ avevano invece sottolineato l'evoluzione religiosa del sovrano e la sua graduale adesione alla fede cristiana, sulla base di una ricca messe di fonti, della discussione del loro valore testimoniale, della loro accurata interpretazione. Su una linea non diversa si è collocato, alcuni decenni dopo, Jochen Bleicken⁶, il quale nel 1992 sosteneva che non sarebbe legittimo parlare di una vera e propria conversione di Costantino nel 312 o negli anni immediatamente successivi. Klaus Bringmann, in un notevole articolo dedicato nel 1996 alla "svolta costantiniana"⁷, ha sostenuto invece che non si possa mettere in discussione la piena conversione di Costantino già nel 312 e che la sua iniziale esitazione nell'abbandonare il paganesimo andrebbe ricondotta alla cautela dettata dalla delicata situazione politica, che lo avrebbe

² Burckhardt, *Die Zeit Constantins des Großen*.

³ Baynes, *Constantine the Great*.

⁴ Alföldi, *The Conversion of Constantine the Great*.

⁵ Rispettivamente: Dörries, *Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins*; Kraft, *Kaiser Konstantins religiöse Entwicklung*.

⁶ Bleicken, *Constantin der Große und die Christen*.

⁷ Bringmann, *Die konstantinische Wende*.

anche indotto ad adottare le formulazioni enoteistiche di Licinio sulla *summa divinitas* e a rafforzarle con il richiamo all'*instinctus divinitatis* presente nell'iscrizione incisa sull'arco di Costantino, una formula che avrebbe potuto riferirsi a Marte, ad Apollo, al culto dinastico del *Sol invictus* oppure a Cristo.

È evidente che le discussioni di quegli anni non avevano fatto compiutamente i conti con la lezione di metodo storico di Henri-Irénée Marrou, che nel 1956, nel suo volume *De la connaissance historique*, aveva individuato nelle controversie sulla conversione di Costantino l'aureo esempio dell'«imperdonabile leggerezza» degli storici, sempre pronti a sollevare, anche in assenza di fonti, «problemi insolubili». Egli ricordava che se erano indubbi il favore politico di cui il cristianesimo aveva goduto dopo la vittoria di Costantino su Massenzio, la crescente simpatia dell'imperatore per la religione cristiana e il suo battesimo ariano in punto di morte, era vano arrovellarsi su ciò che sarebbe accaduto nella notte tra il 27 e il 28 ottobre 312, sul problema dell'evoluzione interiore e delle profonde motivazioni del principe, perché mancavano i documenti⁸. Charles Pietri, che fu allievo di Marrou e seppe riconoscere l'alto valore documentario della *Vita Constantini* di Eusebio, ha quindi preferito parlare di una «inflessione costantiniana» dell'Impero romano, non di una «rottura brutale». A suo avviso, gli storici europei, dalla Riforma all'Ottocento e oltre, erano stati in qualche modo «vittime di Eusebio e di Lattanzio» che uscendo dall'età delle persecuzioni avrebbero salutato l'alba di una nuova era, ai loro occhi radicalmente diversa dal passato. «Il grande movimento di conversione» avrebbe invece avuto inizio molto prima di Costantino, dal momento che già nel II secolo molti cristiani, sia vescovi sia laici, auspicavano l'intesa tra la Chiesa e il potere imperiale e speravano in una tranquillità per così dire «costantiniana»⁹. Ne consegue che gli storici dovrebbero impegnarsi a illustrare in che misura il primo principe cristiano diede un andamento nuovo a un «movimento» già avviato da tempo, un compito che Pietri assolve sottolineando tra l'altro l'apporto del primo imperatore nel facilitare lo «sviluppo della missione» della Chiesa e l'espansione di una religione di massa¹⁰.

Il libro dello storico e archeologo Paul Veyne *Quand notre monde est devenu chrétien (312-394)*¹¹, apparso nel 2007, è molto distante dalla lezione di Marrou e, per certi versi, si colloca ai suoi antipodi, non tanto per le sue evidenti ascendenze foucaultiane, ma per le proposte interpretative che avanza. Il suo autore individua infatti le cause storiche della «svolta epocale» che avrebbe segnato il passaggio dal paganesimo al cristianesimo non solo nella situazione politica dell'impero romano, ma anche nella psicologia di un sovrano che riteneva di essere il salvatore dell'umanità e che si sarebbe convertito addirittura prima del 312. Per Veyne, il percorso che condusse alla cristianizzazione dell'impero non fu lineare, ma tortuoso e caratterizzato da

⁸ Marrou, *De la connaissance historique*, pp. 138-139.

⁹ Pietri, *Mythe et réalité*, pp. 4-6; Pietri, *Histoire du christianisme*, pp. 187-190.

¹⁰ Pietri, *Mythe et réalité*, p. 15; Pietri, *Histoire du christianisme*, pp. 213-214.

¹¹ Veyne, *Quand notre monde est devenu chrétien*.

una sostanziale simbiosi di culture, che avrebbe a poco a poco trasformato in profondità sia la chiesa sia la romanità.

Tra le opere che hanno esercitato larga influenza sugli studi costantiniani vanno inoltre ricordati almeno i volumi di Timothy D. Barnes¹², in cui l'autore presenta i risultati delle puntuali analisi da lui condotte nell'arco di oltre un quarantennio e affronta temi classici, di grande respiro, come il ruolo giocato dalla conversione di Costantino nel principato. Molto innovativo è stato poi il libro di Lucio De Giovanni, *L'imperatore Costantino e il mondo pagano*¹³, pubblicato nel 1977, che discute con ampiezza di visione temi di storia religiosa e intellettuale alla luce di problemi di natura giuridica, amministrativa ed economica, per collocare le iniziative di Costantino del 313 entro il più ampio contesto della riflessione pagana sulla divinazione e sottolineare il forte legame dell'imperatore con la tradizione del monoteismo pagano e il suo intendimento di consolidare il rapporto con i cristiani. Vanno infine menzionate la biografia di Arnaldo Marcone¹⁴, *Costantino il Grande*, e la sua monografia *Pagano e cristiano. Vita e mito di Costantino*, che ripercorrono le tappe della vita del sovrano e fanno il punto sullo stato degli studi, offrendo ampia materia alle successive pubblicazioni apparse in occasione delle celebrazioni costantiniane del 2012-2013¹⁵. Per Marcone sono il sistema tetrarchico e la sua crisi a rendere possibile l'ascesa di Costantino, la cui conversione risalirebbe al 312 e sarebbe strettamente associata alla vittoria del ponte Milvio. Le sue tracce sarebbero, secondo Marcone, evidenti nella precisa e coerente volontà politica del sovrano di concedere privilegi alla Chiesa, ma anche nelle testimonianze dell'adesione personale di Costantino al cristianesimo, come la lettera al vicario d'Africa Aelafio¹⁶ in cui l'imperatore si rivolge al suo corrispondente ricordando la comune devozione al «sommo Dio» e l'importanza di un coinvolgimento dell'imperatore nella risoluzione delle controversie interne alla Chiesa.

In Germania ha avuto vasta diffusione la biografia dell'imperatore composta dallo storico dell'antichità Bruno Bleckmann¹⁷. Concepita per il grande pubblico dei lettori non specialisti, essa è basata su un'accurata critica delle fonti, anche numismatiche, epigrafiche e archeologiche, utilizzate dall'autore per ritrovarvi l'attestazione di un "monoteismo primitivo" dell'imperatore, non chiaramente definito e forse di matrice neoplatonica, a conferma della sua credenza in certe non ben definite potenze divine che avrebbero favorito il suo operato e che solo in seguito sarebbero state ricondotte alla dottrina

¹² Barnes, *Constantine and Eusebius*; Barnes, *The New Empire*; Barnes, *Constantine*.

¹³ De Giovanni, *Costantino e il mondo pagano*; II ed. aggiornata e ampliata con il titolo *L'imperatore Costantino*.

¹⁴ Marcone, *Costantino il Grande*; Marcone, *Pagano e cristiano*.

¹⁵ Non è qui possibile ricordarle tutte; mi limito a menzionare i diversi contributi e le relative biografie ai tre volumi di *Costantino I. Una enciclopedia*.

¹⁶ Optato di Milevi, *Opera*, Appendix III, pp. 204-206.

¹⁷ Bleckmann, *Konstantin der Große*.

cristiana. Più di recente, gli storici dell'antichità Hartwin Brandt¹⁸, Elisabeth Herrmann-Otto¹⁹ e Klaus Martin Girardet²⁰ hanno ripreso, con accenti diversi, la questione sollevata da Burckhardt dell'adesione personale o meno di Costantino al cristianesimo e dei suoi rapporti con le altre culture, ricomponendo in un quadro unitario l'attenta esegesi delle fonti e l'approfondita discussione della letteratura specialistica. Girardet difende l'idea di "svolta costantiniana", a suo avviso evidente nel rifiuto di celebrare il trionfo e di sacrificare vittime dopo la vittoria di Ponte Milvio, sulla base della testimonianza offerta dall'imperatore nella sua lettera ai vescovi riuniti al Concilio di Arles²¹ e dell'osservazione di Lattanzio secondo cui il «vero cristiano» si riconoscerebbe dal disprezzo per le immagini degli dei²². La sua posizione è fatta propria anche da Brandt che considera la "svolta costantiniana" dell'autunno del 312 come un «salto qualitativo» riconducibile a un'esperienza di improvvisa conversione. Hermann-Otto, richiamandosi alla lezione degli storici della Chiesa Heinrich Kraft e Martin Wallraff²³ sulla natura della religiosità tardoantica, ritiene invece che sia un anacronismo parlare di "conversione" e che il mancato sacrificio di Costantino sul Campidoglio non si possa interpretare come espressione di una consapevole scelta religiosa, perché il silenzio delle fonti sul sacrificio potrebbe spiegarsi con le più svariate ragioni: con la scarsa rilevanza attribuita a un rituale fin troppo scontato, oppure, all'opposto, con la sua mancata celebrazione perché ormai caduto in disuso.

Anche se la storiografia sembra talvolta dominata dall'impulso a riproporre ciclicamente alcune interpretazioni del passato, va ricordato che negli ultimi decenni all'immagine tradizionale di un imperatore autenticamente cristiano oppure animato da ragioni di mera opportunità politica, se non da avidità di potere e da sostanziale indifferenza nei confronti della religione, si è sempre più spesso affiancata una figura dai contorni più sfumati, permeata, soprattutto nei primi anni del suo impero, dall'influenza di elementi culturali e religiosi eterogenei²⁴, incline a conciliare l'adesione al cristianesimo con il monoteismo pagano e con l'ideologia del *Sol invictus*. D'altronde, da diversi decenni gli studi di Peter Brown²⁵ hanno mostrato come il rapporto tra cristianizzazione e tradizione pagana non vada letto in una prospettiva evuzionista e trionfalistica, volta a ritrovare le tracce del successo progressivo e

¹⁸ Brandt, *Konstantin der Große*.

¹⁹ Hermann-Otto, *Konstantin der Große*.

²⁰ Girardet, *Kaisertum, Religionspolitik und das Recht*; Girardet, *Der Kaiser und sein Gott*; anche nel recente Girardet, *Studien zur Alten Geschichte*, propone un saggio dedicato alla svolta costantiniana. Va ricordata anche l'opera di Clauss, *Konstantin der Grosse*.

²¹ Optato di Milevi, *Opera*, Appendix 5, pp. 208-210, in part. p. 209.

²² Lattanzio, *Divinarum institutionum libri septem*, VII 26,11; Lattanzio, *De Ira Dei*, 2,2-6.

²³ Kraft, *Kaiser Konstantins religiöse Entwicklung*; Wallraff, *Christus Verus Sol*; Wallraff, *Sonnenkönig der Spätantike*.

²⁴ Si veda, ad esempio, il volume collettaneo *Constantine: Religious Faith*. Raccoglie contributi già pubblicati nell'arco di mezzo secolo il volume collettaneo *Konstantin und das Christentum*.

²⁵ Brown, *The world of late antiquity*; Brown, *The Rise of Western Christendom*; Brown, *Authority and the sacred*; Brown, *Augustine of Hippo*; Brown, *Through the Eye of a Needle*.

inarrestabile del cristianesimo sul paganesimo. E ciò non solo perché vaste aree di Europa e le *gentes* che vi vivevano non furono raggiunte dal cristianesimo, ma anche perché, persino nel cuore dell'impero ormai cristianizzato, i *potentes*, pagani o cristiani che fossero, coltivavano e condividevano una cultura fortemente nutrita di espressioni simboliche che poco o nulla dovevano al cristianesimo. Secondo Brown, l'affermarsi del cristianesimo non è quindi riconducibile alla determinazione individuale dell'imperatore *militans pro Deo*, ma è il frutto della costruzione di un nuovo mondo che con Costantino vede in qualche modo la luce e che rappresenta una complessa mediazione tra l'ascesa della società cristiana e la civiltà ellenistico-romana.

Il volume di Alessandro Barbero nasce in questa temperie culturale, senza lasciarsi ingabbiare nell'esclusiva ricerca delle influenze cristiane o pagane, dal momento che il suo autore, sulla scia di Peter Brown, è consapevole che nel mondo tardoantico il conflitto fra pagani e cristiani fu soltanto «una delle tante coloriture d'un *saeculum* in cui la stragrande maggioranza delle persone e la stragrande maggioranza delle preoccupazioni e degli affari non avevano niente a che fare né con la difesa degli dei né con quella di Cristo»²⁶. Il Costantino che emerge dalle pagine di Barbero non è quindi solo l'abile generale, l'uomo di potere senza scrupoli o l'«entusiasta religioso», ma anche il fine conoscitore di molti aspetti «dell'amministrazione e della giustizia, della stratificazione sociale e della morale pubblica», oltre a essere colui che investe «considerevoli risorse nella costruzione del consenso» (p. 482). La ricostruzione di Barbero acquista particolare efficacia anche grazie all'esegesi di fonti generalmente trascurate dagli storici, come la legislazione di Costantino, da lui analizzata per oltre duecento pagine, mettendo tra l'altro in luce sia l'esistenza di una legislazione dell'imperatore anteriore al 312 sia il suo impegno nel creare una nuova nobiltà titolata. Di enorme interesse per i medievisti sono infine le osservazioni relative ai *comites*, figure destinate a uno straordinario futuro, che costituivano allora un livello, molto elevato, dell'amministrazione provinciale e che verso la fine del regno di Costantino, con la loro suddivisione in tre ordini, sembrano anche delineare una gerarchia onorifica²⁷. Di rilevanza non minore sono i riferimenti alla concezione patrimoniale del potere e alla concessione in beneficio di larghe parti del patrimonio imperiale, secondo pratiche istituzionali che generalmente gli storici del medioevo tendono a considerare di ascendenza "barbarica", come Barbero osserva anche nelle *Considerazioni conclusive* pubblicate di seguito.

I saggi qui raccolti ruotano in larga parte intorno alla storia religiosa dell'età di Costantino, dal momento che è questo l'ambito in cui il libro, muovendo da una sistematica rilettura critica di Eusebio e delle sue fonti, «sgombera decisamente il campo da secolari incrostazioni e aspettative mal riposte», come scrive incisivamente Luigi Canetti nel suo articolo. Preziose sono

²⁶ Barbero, *Costantino il vincitore*, p. 474.

²⁷ Barbero, *Ibidem*, pp. 497 sgg.

le riflessioni di De Giovanni sulla politica imperiale nei confronti di un mondo «che era ancora molto largamente legato all'antica religione», con profonde differenze al suo interno, di cui Costantino seppe tener conto per attuare una politica del consenso diversificata, «che privilegiava momenti di dialogo e non di ostilità con alcune correnti pagane, specie quelle di matrice neoplatonica», mentre minacciava pene molto severe per i riti politeistici, come l'aruspicina privata, incontrando il favore anche della cultura pagana impegnata da tempo a prendere le distanze dal politeismo. Il contributo di Luca Arcari è invece dedicato alla "realtà" delle visioni di Costantino, interpretate come «strumenti di accreditamento di particolari discorsi», considerate come «indicatori delle dinamiche di costruzione di specifiche identità religiose» dal carattere "segmentato" da collocare in uno scenario in cui il tempo storico si apre alla biologia e alla neurofisiologia, secondo la prospettiva dello storico Daniel Lord Smail²⁸. Laurent Guichard si volge invece all'esame della documentazione costantiniana e della disputa donatista, al problema della tolleranza dell'imperatore nei confronti di pagani ed ebrei, all'opera di Eusebio, esprimendo il suo dissenso nei confronti di alcune interpretazioni di Barbero. Nelle sue riflessioni conclusive Barbero discute le letture del suo volume, rispondendo ad alcune critiche e soffermandosi in particolare su alcuni rilevanti problemi metodologici e storiografici.

In questo o quel saggio il lettore non tarderà a riconoscere gli echi delle polemiche costantiniane richiamate nelle pagine precedenti, forse provocate anche da una sostanziale estraneità all'*humus* culturale in cui è maturato il libro di Barbero. Non sempre sembrano a tutti chiare le implicazioni insite nell'esplicito richiamo di Barbero al metodo proposto da Arsenio Frugoni nel suo *Arnaldo da Brescia*²⁹, un'opera che si interroga sul rapporto tra la fonte e la realtà, un testo in cui il tessuto connettivo della narrazione degli eventi è ridotto al minimo per lasciare spazio al rapporto diretto dello storico con le testimonianze del passato. La polemica di Frugoni si indirizzava contro quello che egli chiamava il «metodo filologico-combinatorio», ossia l'orientamento degli storici a usare le fonti in modo complementare, limitandosi a verificarne l'attendibilità per accertare i fatti, per scegliere la notizia riportata da più autori e scartare quella riportata da uno solo, per ricostruire, in via ipotetica, un quadro il più possibile completo, di grande coerenza, ma in realtà falsificante. Per Frugoni ogni singola fonte va invece esaminata «in controluce» e considerata come un testimone singolo, da non «adattare» agli altri, ma da contestualizzare e analizzare con rigore e capacità di penetrazione. Carlo Ginzburg, che si è più volte richiamato al suo magistero, ha scritto:

²⁸ Smail, *On Deep History*.

²⁹ Si vedano Sergi, *Arsenio Frugoni*, e i contributi al volume *Arsenio Frugoni*. Nel 1935 il giovane Frugoni pubblicò un breve articolo dal titolo *Questioni costantiniane* in cui sembra anticipare anche alcuni elementi della sua successiva proposta metodologica; su questo testo si vedano le osservazioni di De Vincentiis, *Storia e filologie*, p. 134 nota 22, di Rusconi, *Incontri nel Novecento*, pp. 225-226, e soprattutto di G.M. Varanini, *Filologia, fonti, interpretazione*, pp. 420-421.

L'idea che le fonti, se degne di fede, offrano un accesso immediato alla realtà, o almeno a una faccia della realtà, mi pare [...] rudimentale. Le fonti non sono né finestre spalancate, come credono i positivisti, né muri che ostruiscono lo sguardo, come credono gli scettici: semmai potremmo paragonarle a vetri deformanti³⁰.

È compito dello storico l'analisi della "distorsione" specifica di ogni fonte, come sembra suggerire anche il volume di Barbero.

Se in passato gli studiosi di Costantino sono stati spesso inclini a utilizzare il «metodo filologico-combinatorio» per delineare un'immagine fortemente unitaria e coerente del primo imperatore cristiano, recidendo talvolta con piglio macedone i complessi nodi interpretativi che la tradizione ha intrecciato attorno alla figura di Costantino, è oggi indispensabile tornare alle fonti con la consapevolezza delle implicazioni cognitive sottese alle diverse scelte e strategie narrative, delle tensioni ideologiche, linguistiche, concettuali e culturali interne ai documenti, degli impulsi pragmatici e politici derivanti dal contesto storico-culturale in cui essi ebbero origine, dei "rapporti di forza" che condizionarono le forme di costruzione della memoria e le modalità della sua trasmissione. Indagate in questa prospettiva, le fonti restituiscono l'immagine riflessa della persona storica di Costantino, una figura dai contorni mossi e variegati, densa di ambivalenze e di apparenti contraddizioni, immersa in un'epoca di significativi mutamenti socio-culturali e che pertanto si mostra essa stessa in continua trasformazione nel tempo.

³⁰ Ginzburg, *Rapporti di forza*, pp. 48-49.

Opere citate

- A. Alföldi, *The Conversion of Constantine the Great and Pagan Rome*, Oxford 1948 (trad. it. Bari 1976).
- A. Frugoni, *Questioni costantiniane*, in «Annali delle Federazione Universitaria Cattolica Italiana», 2 (1935), pp. 114-123.
- Arsenio Frugoni, a cura di F. Bolgiani, S. Settis, Firenze 2001.
- A. Barbero, *Costantino il vincitore*, Roma 2016 (Biblioteca storica, n.s. 10).
- T.D. Barnes, *Constantine and Eusebius*, Cambridge (Mass.) 1981.
- T.D. Barnes, *The New Empire of Diocletian and Constantine*, Cambridge (Mass.) 1982.
- T.D. Barnes, *Constantine: Dynasty, Religion and Power in the Later Roman Empire*, Chichester–Malden MA 2011.
- N.H. Baynes, *Constantine the Great and the Christian Church*, London 1929.
- B. Bleckmann, *Konstantin der Große*, Reinbek bei Hamburg 1996.
- J. Bleicken, *Konstantin der Große und die Christen. Überlegungen zur konstantinischen Wende*, München 1992.
- H. Brandt, *Konstantin der Große. Der erste christliche Kaiser*, München 2006.
- K. Bringmann, *Die konstantinische Wende. Zum Verhältnis von politischer und religiöser Motivation*, in «Historische Zeitschrift», 260 (1995), pp. 47-61.
- P. Brown, *The world of late antiquity: a.D. 150-750*, London 1971 (trad. it. Torino 1974).
- P. Brown, *The Rise of Western Christendom: Triumph and Diversity, A.D. 200-1000*, Cambridge (Mass.)-Oxford 1995 (trad. it. Roma-Bari 1995).
- P. Brown, *Authority and the sacred: aspects of the Christianisation of the Roman world*, Cambridge (Mass.) 1995 (trad. it. Roma 1995).
- P. Brown, *Augustine of Hippo: A Biography*, Revised Edition with a New Epilogue, Berkeley 2000 (trad. it. Torino 2013).
- P. Brown, *Through the Eye of a Needle: Wealth, the Fall of Rome, and the Making of Christianity in the West 350-550 AD*, Princeton MA 2013 (trad. it. Torino 2014).
- J. Burckhardt, *Die Zeit Constantin's des Großen*, Basel 1853 (trad. it. Firenze 1957).
- M. Claus, *Konstantin der Grosse und seine Zeit*, München 1996 (trad. it. Bologna 2013).
- Constantine: Religious Faith and Imperial Policy*, a cura di A.E. Siecienski, New York 2017.
- Costantino I. Una enciclopedia sulla figura, il mito, la critica e la funzione dell'imperatore del cosiddetto editto di Milano, 313-2013*, 3 voll., Roma 2013.
- A. De Vincentiis, *Storia e filologie. Il percorso di Arsenio Frugoni fino al 1950*, in A. Frugoni, *Il Giubileo di Bonifacio VIII*, a cura di A. De Vincentiis, Roma-Bari 1999, pp. 129-160.
- C. Ginzburg, *Rapporti di forza. Storia, retorica, prova*, Milano 2000.
- E. Hermann-Otto, *Konstantin der Große*, Darmstadt 2009.
- L. De Giovanni, *Costantino e il mondo pagano. Studi di politica e legislazione*, Napoli 1977.
- L. De Giovanni, *L'imperatore Costantino e il mondo pagano*, Napoli 2003².
- H. Dörries, *Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins*, Göttingen 1954.
- Konstantin und das Christentum*, a cura di H. Schlange-Schöningen, Darmstadt 2007.
- H. Kraft, *Kaiser Konstantins religiöse Entwicklung*, Tübingen 1955.
- Lattanzio, *Divinarum institutionum libri septem*, a cura di E. Heck, A. Wlosok, Berlin-Boston 2011.
- Lattanzio, *De Ira Dei, La colère de Dieu*, a cura di C. Ingreneau (Sources chrétiennes, 289), Paris 1982.
- A. Marccone, *Costantino il Grande*, Roma-Bari 2000.
- A. Marccone, *Pagano e cristiano. Vita e mito di Costantino*, Roma-Bari 2002.
- H.-I. Marrou, *De la connaissance historique*, Paris 1975 (trad. it. Bologna 1966).
- Optato di Milevi, *Opera*, a cura di K. Ziwsa, Prague-Vienna-Leipzig 1983 (*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, 26).
- Ch. Pietri, *Mythe et réalité de l'Église constantinienne*, in «Les Quatre Fleuves. Cahiers de Recherche et de Réflexion Religieuses», 3 (1974), pp. 22-39, ora in *Charles Pietri, historien et chrétien*, a cura di P. Levillain, J.-R. Armogathe, Paris 1992, pp. 1-18.
- Ch. Pietri, *Histoire du christianisme*, a cura di J.-M. Mayeur, Ch. Pietri, L. Pietri et al., II, *Naissance d'une chrétienté (250-430)*, a cura di Ch. Pietri, L. Pietri, Paris 1995.
- R. Rusconi, *Incontri nel Novecento. Arsenio Frugoni*, in *Storici e religione nel Novecento italiano*, a cura di D. Menozzi e M. Montacutelli, Brescia 2011, pp. 221-246.
- G. Sergi, *Arsenio Frugoni e la storiografia del restauro*, in A. Frugoni, *Arnaldo da Brescia nelle fonti del secolo XII*, Torino 1989.

- D.L. Smail, *On Deep History and the Brain*, Berkeley-Los Angeles-London 2007 (trad. it. Torino 2017).
- G.M. Varanini, *Filologia, fonti, interpretazione nelle ricerche di Arsenio Frugoni. Appunti*, in «Buletino dell'Istituto storico italiano per il Medio Evo», 108 (2006), pp. 417-435.
- P. Veyne, *Quand notre monde est devenu chrétien (312-394)*, Paris 2007 (trad. it. Milano 2008).
- M. Wallraff, *Christus Verus Sol. Sonnenverehrung und Christentum in der Spätantike*, Münster 2001 (Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband 32).
- M. Wallraff, *Sonnenkönig der Spätantike. Die Religionspolitik Konstantins des Großen*, Freiburg im Breisgau 2013.

Roberto Delle Donne
Università degli Studi di Napoli Federico II
roberto.delledonne@unina.it



Reti Medievali Rivista, 19, 1 (2018)

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

ISSN 1593-2214 © 2018 Firenze University Press

DOI 10.6092/1593-2214/5507

Costantino il vincitore e il suo tempo

a cura di Roberto Delle Donne e Luca Arcari

Il Costantino minimalista di Alessandro Barbero

di Luigi Canetti

Il lavoro sistematico di critica delle fonti fa di questo libro, dedicato a un personaggio intorno al quale dall'antichità ai nostri giorni sono fiorite leggende e retoriche storiografiche tese a massimizzarne il profilo e le azioni, un autentico capolavoro di minimalismo storiografico sul modello dell'*Arnaldo da Brescia* di Arsenio Frugoni.

This book focuses on a figure who has been surrounded by aggrandising myths and historiographical rhetoric from ancient times to the present day. The systematic critical review of sources makes it an authentic masterpiece of historiographical minimalism in the same way as *Arnaldo da Brescia* by Arsenio Frugoni.

Secolo IV; Impero romano; Costantino; Fonti; Falso; Autentico.

4th Century; Roman Empire; Constantine; Sources; Forgeries; Genuine.

Nonostante la mole, va detto subito che *Costantino il vincitore* di Alessandro Barbero è un libro scientemente minimalista, in cui sapere e ironia s'intrecciano in un perfetto equilibrio. I pregi non sono evidentemente legati alle dimensioni dell'opera; *mutatis mutandis* queste virtù si potrebbero al limite riconoscere anche ad un libro di ben diversa mole (circa duecento pagine contro le oltre ottocento di Barbero), *Quando l'Europa è diventata cristiana* di Paul Veyne¹. Ma il grande storico francese restituiva qui un profilo decisamente massimalista dell'imperatore cristiano istituendo un paragone suggestivo – che l'autore stesso si premurava di definire «deliberatamente assurdo» – tra l'ispirazione visionaria di Costantino e – nientedimeno – la fede rivoluzionaria di Lenin nell'ottobre del 1917². Il tornante decisivo della storia d'Europa è tutto iscritto, secondo Veyne, nella precoce, misteriosa ma nient'affatto superstiziosa adesione di Costantino al cristianesimo; e la famosa visione delle insegne cristologiche la vigilia fatale del 28 ottobre 312 altro non sarebbe che la trascrizione simbolica nel linguaggio onirico di

¹ Veyne, *Quando l'Europa è diventata cristiana*.

² *Ibidem*, pp. 58-60.

quella scelta cruciale³. La svolta del IV secolo e la rivoluzione russa del XX avrebbero insomma avuto in comune una granitica visione razionale e al tempo stesso ispirata del senso della storia, materialista in un caso, divina nell'altro.

Anche se ciascuno per ragioni molte diverse, il *Costantino* di Barbero e quello di Veyne non sono biografie. Ed è curioso che, alla luce di un confronto che non so quanto piacerà a Barbero, Paul Veyne ossia lo storico più foucaultiano che io conosca, biografo e fine esegeta dell'epistemologia storiografica dell'amico filosofo⁴, ne esca non tanto con le ossa rotte (almeno in questo, però, si trova in buona compagnia) quanto come l'incarnazione paradossale, nel bene e nel male, del paradigma storiografico affermatosi nell'ultimo quarantennio, e che ha avuto il suo trionfo, è proprio il caso di dire, in occasione degli anniversari del 2012-2013 (battaglia di Ponte Milvio, 312; "editto di Milano", 313)⁵. C'era anche molto di buono, si badi, nel libro di Veyne: fra l'altro, l'ipotesi della non strumentalità e della sincera adesione di Costantino al cristianesimo mi sembra ancora valida, anche se debole e in fin dei conti astratto e inutile appare il rigetto dell'ipotesi di una possibile sovrapposizione con il culto solare, che invece può aver fatto da ponte verso il Dio dei cristiani (Costantino non si inquietava come noi storici per i problemi di sincretismo). E tuttavia, contrariamente a Barbero, che soltanto nella breve conclusione del libro acconsente a fare qualche dichiarazione esplicita su questo punto (anche se lascia intendere lungo tutta l'opera che le prime tracce sicure di una pubblica adesione non sono anteriori agli anni Venti, e che molto di più sul piano della religiosità personale non si può né si dovrebbe dire)⁶, Veyne addirittura vorrebbe la conversione anteriore al 312, e comunque la ritiene prontamente iscritta sugli scudi dei soldati.

In questo modo anche il grande storico francese pagava il pegno di deferenza a una storiografia che, da Barnes a Girardet, tanto per citare i maggiori, dagli anni Settanta del Novecento in avanti ha ormai deciso inspiegabilmente di assumere le opere di Eusebio di Cesarea, e in particolare la *Vita Costantini*, non soltanto come riferimento ineludibile (e passi), ma addirittura come articolo dogmatico per gli scritti di Costantino in essa riportati al fine di enucleare eventi e cronologie relative al suo regno, alla storia della sua conversione e della cristianizzazione del suo impero⁷. Fra l'altro, le bizzarrie di Costantino, in questo caso più Cesare in vesti neroniane che bolscevico⁸, non basterebbero

³ *Ibidem*, pp. 64-69.

⁴ Veyne, *Foucault*.

⁵ La natura discorsiva di questo intervento – che ripropone in buona sostanza la mia presentazione del libro di Barbero tenuta presso il Dipartimento di Studi umanistici dell'Università di Napoli Federico II il 23 gennaio 2017 – mi esime, spero, dal fornire bibliografia ulteriore rispetto al mero rinvio agli studi menzionati nel testo.

⁶ Barbero, *Costantino*, p. 757.

⁷ Cfr. Barnes, *Constantine and Eusebius*; Barnes, *Constantine*; Girardet, *Die Konstantinische Wende*; Girardet, *Der Kaiser und sein Gott*.

⁸ Il che sarebbe anacronistico solo fino a un certo punto, solo che si pensi all'assassinio della moglie Fausta e del figlio Crispo...

a spiegare le ben note incongruenze nelle dichiarazioni e nei comportamenti del sovrano, come i clamorosi voltafaccia e le invettive contenuti nelle molte lettere tràdite da autori di parte (Atanasio, Ottato di Milevi e Agostino) che vorrebbero documentare i suoi interventi nella questione donatista e ariana, dove non tutto può facilmente ricondursi all'incertezza fisiologica di situazioni pur intricate e pressoché insolubili⁹. In effetti, se noi prendessimo per oro colato tutte le dichiarazioni di autenticità che accompagnano ancor oggi le allegazioni dei molti scritti attribuiti al cristianissimo imperatore, dovremmo seriamente pensare, come spesso rileva Barbero, che Costantino sia stato un uomo psicologicamente disturbato e fortemente instabile.

Trovo illuminante anche l'osservazione secondo cui la ricorrente propensione erudita a raccogliere e pubblicare in serie documenti e lettere attribuiti al sovrano, ma veicolati da fonti di natura e provenienza diversissime, ha potuto creare e consolidare la falsa impressione di avere a che fare con pezzi indiscutibilmente autentici o che addirittura, quando non lo sono, vengono assimilati a questi sulla base della verosimiglianza dei contenuti. Clamoroso e sintomatico, in questo senso, il caso della famosa allocuzione di Costantino al Concilio di Nicea trasmesso da un autore del V secolo tradizionalmente noto come Gelasio di Cizico: nonostante in anni recenti ne sia stata dimostrata la falsità, ancora oggi quel documento figura, benché definito *sub iudice*, nell'ottima versione francese delle lettere e dei discorsi di Costantino curata da Pierre Maraval¹⁰.

A mio disdoro, stavolta, ecco l'esempio di un bel gioco di immaginazione storica che avevo escogitato non molto prima di leggere il libro di Barbero, e quindi di convincermi che avrei fatto meglio a rimanere sulle mie posizioni iniziali. Partendo dalla suggestione "leninista" (o "neroniana", come preferite), avevo provato a immaginare che il famoso passo della *Vita Silvestri* del *Liber Pontificalis* in cui si dice che Costantino abbellì la basilica del Laterano con il celebre *fastigium* (un grande gruppo statuario con le immagini a tutto tondo del Cristo e degli Apostoli in metalli preziosi) potesse avere una qualche verosimiglianza: una sorta di falsa partenza della statuaria religiosa cristiana, insomma, figlia di una grande bizzarria del principe¹¹. Leggendo Barbero, mi sono convinto che almeno in questo caso il vecchio Krautheimer (e con lui Grigg e altri storici dell'arte) avesse davvero ragione sostenendo che si tratta di un patente anacronismo, per l'inizio del IV secolo (tesi che in precedenza avevo sostenuto anch'io¹², e che ora appunto confermo archiviando il bel gioco neroniano). Altri, e non meno illustri storici dell'architettura, come Syble de Blaauw, hanno invece accolto quasi senza batter ciglio, anzi costruendovi

⁹ Si veda Barbero, *Costantino*, pp. 351-470 («Parte terza: le dispute teologiche e le "lettere di Costantino"»).

¹⁰ *Ibid.*, pp. 357-358; il riferimento s'intende qui a Constantin le Grand, *Lettres et discours*, pp. XXVII-XXVIII.

¹¹ *Le «Liber Pontificalis»*, I, p. 172, rr. 6-12; cfr. Canetti, *Immagine e sacrificio*, pp. 394-395.

¹² Canetti, *Chiese senza immagini*, pp. 559-560.

sopra ingegnose ipotesi, la lettera della *Vita Silvestri*¹³, che in realtà, veicolato dal *Constitutum Constantini*, insieme agli apocrifi *Actus* diverrà un ingrediente essenziale del mito delle matrici imperiali della monarchia papale. Ma appunto, rimarca Barbero, il *Liber Pontificalis* non ha ancora trovato il suo Lorenzo Valla¹⁴.

Anche il titolo del libro va decisamente contro corrente: come avverte l'autore, la qualifica di «vincitore» è stata curiosamente ignorata dalle biografie moderne, ma ben si giustifica in base a un'autodefinizione costantiniana passata poi fra le titolature ufficiali e usata come sottoscrizione dallo stesso sovrano dopo il 324. Rifiutando il titanismo burckhardtiano e l'ossequiosità insita nell'appellativo "il Grande" o "Magno", e nonostante l'ambizione sottesa al significato immanente, la traduzione e l'assunzione dell'appellativo *niketés* non riflette tanto una propensione di Barbero per la storia militare, in cui egli è maestro, ma esprime, mi sembra, una volta di più, questa opzione minimalista¹⁵. A renderla forse troppo esplicita e un filo ridondante sarebbe stata la scelta di apporvi la qualifica di "imperatore romano", a rimarcare il rifiuto dell'ennesimo richiamo alla retorica dell'imperatore e dell'impero cristiano. *Costantino il vincitore*, in effetti, risulta felicemente minimalista e in tanto più convincente in quanto non può evitare di occuparsi di storia delle religioni. E qui più che altrove il libro sgombera decisamente il campo da secolari incrostazioni e aspettative mal riposte, frutto di una sudditanza alla vulgata storiografica dettata ormai quasi più da ragioni emotive che non ideologiche: meriterebbe una seria riflessione autocritica questa montante marea storiografica di credulità e fideismo, dove confluiscono i cascami di un positivismo ingenuo (di quello buono, invece, c'è un estremo bisogno, e questo grande libro di storia lo dimostra) e i nuovi fasti del determinismo scienziata¹⁶. Lo studio di Barbero ha un altro effetto salutare: ridimensionare senza sottovalutarla ma risituandola nei luoghi, nei modi e nei tempi propri di una politica di equilibrio e di coesistenza dei culti, la centralità della politica religiosa di Costantino, che ha sempre catturato l'attenzione degli storici a discapito di altri aspetti, ai quali viene data qui un'opportuna rilevanza. Riguardo al cristianesimo di Costantino, non si manca peraltro di osservare e di esaminare la relativa crescita di intransigenza (a volte più verbale che effettiva) in frangenti e su fronti sensibili come quelli pagano ed ebraico; né si sottovaluta l'impatto a tutti i livelli che può aver avuto dopo il 324 l'ormai chiara propensione del sovrano verso il cristianesimo.

Partendo da una critica sistematica a Eusebio e alle sue fonti (e qui l'idolo polemico su cui si appunta principalmente il bisturi di Barbero è il grande nume tutelare degli studi costantiniani, lo studioso scozzese Timothy Bar-

¹³ de Blaauw, *Cultus et Decor*, pp. 117-127.

¹⁴ Barbero, *Costantino*, p. 330.

¹⁵ *Ibidem*, pp. 16-17.

¹⁶ Penso al successo mondiale di libri pur stimolanti come *Armi, acciaio e malattie* di Jared Diamond.

nes), ha così campo libero per destrutturare le analisi specialistiche di fonti documentarie e materiali, che si rivelano fortemente condizionate dall'ansia di ricondurre iconografie, emblemi, leggi e azioni dell'imperatore a spinte e motivazioni cristiane: molto istruttive, in proposito, le sezioni sulla monetazione, sull'edilizia monumentale e sul diritto di famiglia. Qui non è il caso di entrare nei dettagli: tutti però confermano come Costantino sia stato il grande buco nero della mnemostoria cristiana, che nel corso dei secoli ha troppo facilmente assorbito le più svariate iniziative di fondazione del nuovo e di distruzione del vecchio. È davvero una salutare boccata d'ossigeno, almeno per i miei polmoni di storico del cristianesimo tardoantico e medievale, questa risposta di un medievista e di uno storico militare (mi scuserà Barbero se lo definisco così, pur consapevole che queste sono solo alcune tra le aree qualificanti della sua imponente produzione storiografica e letteraria) alla profluvie indigesta e roboante di convegni e pubblicazioni, che ha inondato gli scaffali di librerie e biblioteche negli anni del centenario della presunta conversione e del cosiddetto "editto di Milano". L'approccio minimalista si giustifica peraltro anche alla luce della vicenda paradossale della fortuna postuma di Costantino, il cui filo-arianesimo (forse ancor più della sua generica propensione cristiana, comunque indiscutibile dal 324 in poi, o della sua presunta azione antipagana) ne eclissò o ne velò fortemente il prestigio fino all'inizio del V secolo, quando ai mitologemi eusebiani e ambrosiani (adombrati appunto, specie nel mondo latino, dal filo-arianesimo degli ultimi anni e dal battesimo ariano *in articulo mortis* per mano di Eusebio di Nicomedia) vennero affiancandosi quelli romano-papali veicolati dagli *Actus Silvestri*.

Ammirazione è il sentimento iniziale e finale che si prova prima e dopo la lettura di questo libro: per la vastità e la profondità delle analisi, per l'eleganza dello stile, per la sobrietà e al tempo stesso la relativa solidità di risultati da intendersi – alla luce di una premessa all'insegna dell'*Arnaldo da Brescia* di Arsenio Frugoni¹⁷ – come operazione di restauro conservativo più che di ricostruzione posticcia di una statua a tutto tondo conforme ai nostri *desiderata*. A Barbero interessa semmai riedificare i preliminari, ripensare da capo le fondamenta del possibile edificio: fuor di metafora, egli svolge una critica sistematica delle fonti

e l'ultima cosa che desidera fare è "costruire" un Costantino, da contrapporre a quelli già costruiti da altri. Credere che da un insieme di fonti eterogenee e cariche di pregiudizi sia possibile ricavare un'immagine coerente e autentica di Costantino è un'illusione. (...) L'unico modo per tentare di conoscere Costantino consiste nel presentare separatamente le tante fonti che ci parlano di lui¹⁸.

All'inizio e alle fine di ciascuna sezione, sono offerti al lettore bilanci parziali dei risultati acquisiti senza insistere sulle questioni di metodo: l'autore

¹⁷ Frugoni, *Arnaldo da Brescia*; cfr. Barbero, *Costantino*, p. 12.

¹⁸ Barbero, *Costantino*, p. 16.

non vuole fare epistemologia o teoria della storiografia, non vuole, per così dire, “esportare la democrazia”, ma dimostrare dall’interno come si possa e si debba innanzi tutto sgomberare il terreno dai detriti della dittatura mitologica e della servitù ideologica che hanno condizionato pesantemente l’erudizione e le sintesi storiche in questo campo di studi. Trovo del pari benefica la scelta di sorvolare completamente sulla discussione, ormai strabocchevole e a tratti stucchevole, sulla periodizzazione del Tardoantico e sulla *konstantinische Wende*. Quello che il libro offre è la prova *in atto* di come la storia dei fatti e della loro rappresentazione non possano e non debbano andare disgiunte. È questo, mi pare, il maggior punto critico dell’attuale nebulosa disciplinare, a cui accennavo prima: una sorta di mancata unione calcedoniana degli estremi del pendolo storiografico: non confondere, e al tempo stesso non separare, quindi integrare distinguendo e facendo sussistere in un solo corpo, la storia dei fatti e la storia del ricordo ovvero la mnemostoria, per dirla con Jan Assmann. Del resto – e le critiche che Barbero rivolge anche a molti specialisti lo evidenziano – si fa una pessima filologia ignorando o fraintendendo la storia culturale. Ma dal momento che gli studi sulla religiosità e la conversione di Costantino hanno reso asfittica l’aria degli ultimi decenni girando a vuoto e combinando materiali eterogenei di cui non ci si è quasi più preoccupati di verificare l’autenticità, Barbero privilegia la critica delle fonti. Peraltro è questo l’unico modo serio di ripensare una sintesi interpretativa sulla vicenda di Costantino e del suo impero finalmente libera dalle ipoteche ideologiche che la storiografia moderna ha ereditato dal successo millenario del paradigma provvidenzialistico della conversione e della teologia politica, altro tema “pesante”, di cui per fortuna si discute poco o punto. In questo libro ritornano spesso parole come autentico e falso, da cui gli storici sembrano ormai spaventati, forse perché tutti, bene o male, hanno assorbito il salutare bagno nel fiume di Foucault, ed è tempo ormai di separare il bambino dall’acqua sporca: non per criticare un filosofo geniale, il che è pur legittimo, ma per criticarne il cattivo uso, ammesso che gli specialisti di Costantino se ne siano mai davvero serviti (e a parte Peter Brown, vi sono validi motivi per dubitarne).

È dunque a ragion veduta che l’opera si apre con la sezione sui panegiristi e sugli agiografi, dal momento che il paradigma eusebiano ha condizionato tutta la storiografia moderna e quindi anche l’analisi delle fonti documentarie e materiali. Soprattutto negli ultimi ottant’anni, il pendolo degli studi costantiniani riflette le oscillazioni nell’apprezzamento degli scritti del vescovo di Cesarea: se negli anni Trenta e Quaranta il nostro ammirevole Pio Franchi de’ Cavalieri faticò a confutare la tesi estremistica del Grégoire (la *Vita Constantini* sarebbe un falso), dagli anni Settanta, dopo gli studi e l’edizione di Winkelmann¹⁹, che hanno dimostrato l’autenticità dell’opera (il che non significa autenticità di tutte le informazioni che essa contiene), l’oscillazione sem-

¹⁹ Winkelmann, *Zur Geschichte des Authentizitätsproblems der «Vita Constantini»*; Eusebius von Caesaraea, *Über das Leben des Kaisers Konstantin*.

bra essersi fermata, quasi sospesa nell'incantesimo della vulgata eusebiana di episodi e avvenimenti la cui notorietà dipende certo in larga parte da una testimonianza che rimane importante e che dev'essere accolta non tanto come un documento propagandistico – il che è lapalissiano – ma soprattutto come una fonte essenziale per la storia del ricordo. Eusebio, per quanto cortigiano nei toni, in fin dei conti non era un volgare panegirista di corte (peraltro ebbe pochi incontri personali con il sovrano, e tutti dopo il 325): la propaganda ufficiale passava soprattutto attraverso le epigrafi, le iconografie monetali e i cerimoniali pubblici. Ancora meno affidabili del vescovo di Cesarea appaiono tutti coloro che, specialmente nella storiografia anglosassone, continuano a tributare un cieco consenso all'ipotesi fantascientifica di Peter Weiss sull'alone solare come vera causa della visione del 310 e della sua presunta rielaborazione in Lattanzio ed Eusebio²⁰: dopo averla demolita (ma per fortuna non è stato il primo a farlo, stavolta), anche Barbero fa propria l'ipotesi – cruciale anche per l'interpretazione complessiva che egli sembra fornire del cristianesimo di Costantino – che negli ultimi anni del suo regno l'imperatore abbia rielaborato e dato coerenza e linearità al processo del suo avvicinamento alla nuova religione, in un gioco di specchi che trovò poi espressione nel celebre racconto di *Vita Constantini* I, 27-32. Ancora più che Eusebio, allora, fu Costantino stesso, abile e attento costruttore del consenso e della propaganda, il primo artefice della leggenda di una conversione subitanea frutto di un'ispirazione visionaria: il che non toglie, semmai rafforza, l'idea che egli a un certo punto si fosse sinceramente convinto che la sua ascesa e il suo successo erano stati accompagnati e propiziati dalla potenza del nuovo Dio. E questo nuovo Dio – non sappiamo precisamente quando, ma la propaganda ufficiale ci dice dopo il 324 – assorbì e sostituì la divinità solare di cui egli per molti anni si era sentito e dichiarato *comes*.

Citerò per concludere una pagina da un inedito di Bertolt Brecht da poco tradotto in lingua italiana. È una geniale distopia ambientata in una Cina fantastica specchio della Germania tra Weimar e il Terzo Reich, e intitolata *Il romanzo dei tui*, alla quale Brecht lavorò in anni cruciali per i destini d'Europa, fra il 1931 e 1942²¹. Pur essendoci pervenuto allo stadio di torso, per la forza visionaria e l'energia corrosiva non mi sembra azzardato paragonarlo a opere più organiche come *Erewhon* di Samuel Butler, *Il Mondo nuovo* di Aldous Huxley o *Il Signore delle mosche* di William Golding. Non è una facile critica a Eusebio o ai nostri illustri predecessori, si badi, ma un monito salutare e urticante per tutti noi. Traggio la citazione dal cap. XLVI (*L'arte del leccapiedi*)²²:

Come ogni arte, anche questa ha la sua storia e ha conosciuto epoche di prosperità ed epoche di declino, così come una continua mutazione degli stili. Si è soliti sostenere che sia una storia difficile da ricostruire, poiché la posterità non intreccia corone per

²⁰ Su questa annosa controversia circa il significato della visione del 312 mi permetto di rinviare al mio articolo *La visione di Costantino*.

²¹ Brecht, *Il romanzo dei tui*.

²² *Ibidem*, p. 164.

questi artisti, ma non è vero. Le dinastie, ossia il susseguirsi di governanti che devono citare come loro primo merito il fatto di discendere da celebri casate, si adoperano affinché i leccapiedi del monarca regnante continuino a lodare i leccini morti dei sovrani morti. Non si capisce altrimenti come si sarebbe potuta sviluppare una storiografia. Quando la Storia ci tramanda esempi di pessimi re ciò accade solo perché capita che le dinastie cambino, e allora l'arte del leccapiedi consiste nel diffamare la casa regnante che è stata soppiantata. In generale, basta avere almeno un successore per entrare nella Storia con una buona pagella.

Opere citate

- A. Barbero, *Costantino il vincitore*, Roma 2016 (Biblioteca storica, n.s. 10).
 T.D. Barnes, *Constantine and Eusebius*, Cambridge (Mass.) 1981.
 T.D. Barnes, *Constantine. Dynasty, Religion and Power in the Later Roman Empire*, Chichester 2011.
 S. de Blaauw, *Cultus et Decor. Liturgia e architettura nella Roma tardoantica e medievale. Basilica Salvatoris, Sanctae Mariae, Sancti Petri*, I, Città del Vaticano 1994 (Studi e testi, 355).
 B. Brecht, *Il romanzo dei tui [Der Tuiroman]*, trad. e cura di M. Federici Solari, Roma 2016.
 L. Canetti, *Chiese senza immagini. Il mito delle origini aniconiche e la sua fortuna in età medievale, in Paradoxien der Legitimation. Ergebnisse einer deutsch-italienisch-französischen Villa Vigoni-Konferenz zur Macht im Mittelalter*, a cura di A. Kehnel, C. Andenna in collaborazione con C. Caby, G. Melville, Firenze 2010 (Micrologus' Library, 15), pp. 533-567.
 L. Canetti, *Immagine e sacrificio. Un'antropologia storica della statuaria votiva tra Antichità e Medioevo*, in *Statue. Rituali, scienza e magia dalla Tarda Antichità al Rinascimento*, a cura di L. Canetti, Firenze 2017 (Micrologus Library, 81), pp. 365-401.
 L. Canetti, *La visione di Costantino e la storia culturale dei sogni*, in «Storica», 18 (2012), 54, pp. 7-43.
 Constantin le Grand, *Lettres et discours*, a cura di P. Maraval, Paris 2010.
 J. Diamond, *Armi, acciaio e malattie. Breve storia del mondo negli ultimi tredicimila anni*, Torino 1998 (New York-London 1997).
 Eusebius von Caesaraea, *Über das Leben des Kaisers Konstantin*, a cura di F. Winkelmann, Berlin 1975, 1991² (Die Griechischen Christlichen Schriftsteller, Eusebius Werke, 1.1).
 A. Frugoni, *Arnaldo da Brescia nelle fonti del secolo XII*, Roma 1954 (nuova ed. a cura di G. Sergi, Torino 1989).
 K.M. Girardet, *Der Kaiser und sein Gott. Das Christentum im Denken und in der Religionspolitik Konstantins des Grossen*, Berlin 2010.
 K.M. Girardet, *Die Konstantinische Wende*, Darmstadt 2006.
Le «Liber Pontificalis», a cura di L. Duchesne, Paris 1955² (ed. anast. 1981).
 P. Veyne, *Foucault. Il pensiero e l'uomo*, Milano 2010 (Paris 2008).
 P. Veyne, *Quando l'Europa è diventata cristiana (312-394). Costantino, la conversione, l'impero*, Milano 2008 (Paris 2007).
 F. Winkelmann, *Zur Geschichte des Authentizitätsproblems der «Vita Constantini»*, in «Klio» 40 (1962), pp. 187-243.

Luigi Canetti
 Università degli Studi di Bologna Alma Mater
 luigi.canetti@unibo.it



La questione costantiniana alla luce dei documenti giuridici

di Lucio De Giovanni

Il lavoro, prendendo spunto da un recente libro di Alessandro Barbero sull'imperatore Costantino il Grande, intende porre in rilievo l'importanza dell'esame dei documenti giuridici per far luce su vari aspetti problematici del regno costantiniano. In particolare, questo articolo pone l'attenzione sullo studio di alcune costituzione imperiali in cui Costantino condanna nettamente la *superstitio* del paganesimo politeistico; nello stesso tempo, però, l'imperatore si mostra in un atteggiamento di attenzione, di dialogo e, in molti casi, di vero e proprio favore verso la cultura pagana neoplatonica. Non solo tra i cristiani, ma anche tra i pagani colti, Costantino sembra voler trovare la base di consenso per il suo regno.

The work, inspired by a recent book by Alessandro Barbero on the emperor Constantine the Great, intends to highlight the importance of examining legal documents to shed light on various problematic aspects of the Constantinian kingdom. In particular, this article focuses on the study of some imperial constitution in which Constantine clearly condemns the *superstitio* of polytheistic paganism; at the same time, however, the emperor shows himself in an attitude of attention, of dialogue and, in many cases, of a real favor towards the Neoplatonic pagan culture. Not only among Christians, but also among the educated pagans, Constantine wants to find the basis of consent for his reign.

Secolo IV; Impero romano; Costantino; Diritto; Pagani; Cristiani.

4th Century; Roman Empire; Constantine; Law; Pagans; Christians.

La ricerca storiografica sul regno di Costantino il Grande è stata da sempre particolarmente estesa, dando luogo alle più varie interpretazioni. In modo particolare la discussione è sorta intorno alle scelte dell'imperatore a riguardo della sua conversione e, più in generale, della politica in tema di religione. Il dibattito sull'affermazione della libertà religiosa che si evincerebbe dal cosiddetto editto di Milano (basti pensare alle innumerevoli pubblicazioni uscite tra il 2012 e il 2013, come anche ai seminari organizzati in occasione del XVII centenario dell'editto), il modo di porsi verso gli eretici e i dissidenti, gli effetti di lunga durata della politica costantiniana sono ancora oggi al centro della discussione tra gli studiosi¹.

¹ Per restare solo a pubblicazioni sul tema molto recenti e a titolo esemplificativo, si vedano i

In questo quadro di ricerche, un recentissimo libro dello storico medievista Alessandro Barbero ha in qualche modo voluto riproporre su nuove basi il tema di Costantino². L'opera è molto ampia sia nel numero delle pagine, quasi 900, sia soprattutto nella complessità degli argomenti trattati e non è possibile seguirla in tutte le sue pieghe. Farò riferimento, pertanto, solo alle linee più generali del lavoro e a ciò che esso mi ha suggerito nel confronto con quanto da me stesso studiato sull'età di Costantino.

Occorre in primo luogo avvertire che il libro di Barbero, pur avendo come osservatorio privilegiato gli aspetti religiosi del regno costantiniano, è in realtà un libro che intende indagare il governo di Costantino nella molteplicità dei suoi ambiti, estendendo la ricerca anche ai temi di politica economica, fiscale, sociale.

Considerata sotto questo punto di vista, l'opera è un riuscitissimo esempio di *histoire à part entière*, in cui tutte le fonti, dalle letterarie a quelle della cultura materiale, sono passate al setaccio sulle più varie questioni e riproposte spesso secondo nuove prospettive d'indagine. Una particolare attenzione è dedicata alle fonti giuridiche, analizzate – cosa insolita per uno storico generale – in modo molto esteso e complessivo per far luce sugli aspetti sia privatistici sia pubblicistici della legislazione costantiniana: dai provvedimenti di concessione di privilegi a determinate categorie sociali a quelli di tutela della proprietà, dalle norme in tema di riforma della giustizia a quelle che tendono a occuparsi della famiglia.

Occorre anche dire, in via preliminare, che Barbero è molto critico verso larga parte della precedente storiografia, soprattutto per ciò che concerne l'utilizzo della documentazione, viziato, a suo parere, da tre grandi errori: la scomparsa di ogni dubbio sull'autenticità delle singole fonti (e in modo particolare di Eusebio di Cesarea), la trasformazione di mere ipotesi in fatti, una disinvolta ricostruzione degli avvenimenti, condotta estrapolando gli eventi e ricomponendoli secondo una visione in qualche misura già preordinata³.

Le fonti che ci parlano di Costantino, pur essendo relativamente numerose, sono tuttavia parziali e deformate: costituite, quelle coeve, in gran parte da adulatori e ideologi, quelle di età successiva, da autori carichi di pregiudizi. Si potrebbe quasi dire, secondo Barbero, che ogni fonte tende a presentare un proprio Costantino, ciascuno molto diverso dall'altro: sarebbe privo di significato tentare di conciliarli a ogni costo. Orbene lo scopo del libro di Barbero non è quello di suggerire ancora un'altra interpretazione dell'imperatore, ma di raccogliere tutta la documentazione, presentando separatamente le fonti,

saggi di autori vari raccolti nel 2014 da Dal Covolo e Sfameni Gasparro in *Costantino il Grande alle radici dell'Europa*; quelli pubblicati in *L'Orient chrétien de Constantin et d'Eusèbe de Césarée* e in *Constantino, ¿el primer emperador cristiano?*; si vedano poi anche i lavori di Edwards, *Religions of the Constantinian Empire*; Smith, *Constantine and the Captive Christians of Persia*; Lenski, *Constantine and the Cities*.

² Barbero, *Costantino il vincitore*.

³ Significative in tal senso già le pagine iniziali di Barbero, *Costantino il vincitore*, pp. 9-17.

ciascuna con la propria ideologia ma anche con i problemi di critica testuale che essa pone: in sintesi, dunque, fornire al lettore tutti gli elementi per giudicare egli stesso chi Costantino sia stato⁴.

Di qui la ritrosia di Barbero a trarre, alla fine del suo libro, conclusioni. Egli anzi afferma espressamente di aver creduto fino all'ultimo che non le avrebbe scritte e di essersi deciso a ciò nella convinzione «che non è possibile convivere per anni con le fonti su Costantino senza farsi, un po' per volta, una propria idea di cosa deve essere accaduto davvero»⁵. Le sue conclusioni sono, dunque, molto sintetiche e riguardano in modo particolare l'ambito più discusso, quello della conversione dell'imperatore al cristianesimo, che ha avuto conseguenze di grande importanza e di lunga durata. La tesi di fondo di Barbero è che solo dopo il 324, cioè dopo la vittoria su Licinio, l'altro Augusto d'Oriente, e la riunificazione dell'impero nelle mani di un solo reggitore, si delinea e si consolida l'immagine del Costantino pienamente cristiano, mentre, nel periodo precedente, Costantino, pur dimostrando particolare attenzione verso la nuova religione, era nello stesso tempo stato vicino anche alla religione solare. Vinto Licinio, l'imperatore avrebbe cominciato a sentirsi davvero cristiano e, in qualche modo, a riscrivere il suo passato convincendosi che fin dal 312 il Dio dei cristiani lo avrebbe protetto. Solo dopo la morte di Costantino si sarebbe andata cristallizzando la tradizione della conversione dell'imperatore, così come ora ci è familiare, con l'apparizione celeste. È appena il caso di dire che la tesi di Barbero è caratterizzata in modo particolare dalla profonda sfiducia che egli nutre nel racconto di Eusebio e non a caso chiude la sua opera con le parole:

Questo libro avrà raggiunto il suo scopo se riuscirà a convincere i suoi lettori che gli studi costantiniani, nonostante la loro apparente floridezza, avrebbero un gran bisogno di un rasoio di Occam, che venisse a spuntare la barba di Eusebio⁶.

I grandi libri, e certamente quello di Barbero lo è, una volta pubblicati incominciano una splendida avventura: essi infatti si staccano dal loro autore e si pongono in viaggio, diffondendosi in ogni parte del mondo scientifico, suscitano dubbi, nuove idee, conferme di ipotesi precedenti, a volte andando anche al di là di quanto era stato pensato dai loro stessi autori. Orbene, a me che ho dedicato una parte significativa della mia attività scientifica proprio allo studio dell'età costantiniana⁷, quali idee ha ispirato il libro di Barbero?

Mi sembra che chi si ponga allo studio del regno di Costantino e voglia approcciarsi alla sua politica religiosa non possa non tener conto di un dato

⁴ *Ibidem*, p. 16.

⁵ *Ibidem*, p. 756.

⁶ *Ibidem*, p. 758.

⁷ In particolare, si veda L. De Giovanni, *Costantino e il mondo pagano. Studi di politica e legislazione*, Napoli 1977, poi pubblicato anche, in una nuova edizione riveduta e ampliata, col titolo *L'imperatore Costantino e il mondo pagano*, Napoli 2003 (che cito); si veda anche De Giovanni, *Costantino il Grande nella storiografia*, pp. 43 sgg. e, più di recente, *La politica religiosa di Costantino*, pp. 261 sgg.; *Imperatori, corti, attività legislativa nella tarda antichità*, pp. 363 sgg.

molto importante, ma quasi sempre trascurato dalla storiografia e che cioè, quando il figlio di Costanzo Cloro sale al potere, i cristiani erano ancora un'esigua minoranza nel grande impero romano. Tra i tanti documenti, che potrebbero essere citati al riguardo, molto opportunamente Barbero sottolinea in particolare una costituzione tratta dal libro VII del Codice Teodosiano, sotto la rubrica *de veteranis*⁸. Tale costituzione, nota come CTh. 7.20.2, appare nel Codice emanata nel 320, ma Seeck la postdata al 326⁹.

L'editto, con ogni probabilità emanato da Costantino dopo le vittorie in Tracia e in Bitinia, intende venire incontro alle preoccupazioni dei veterani circa il mantenimento e l'efficacia dei propri privilegi. Esso ha la particolarità di offrire un dialogo diretto tra l'imperatore e i propri soldati, i quali, nel rivolgersi a lui, lo salutano esclamando: «Auguste Constantine, dii te nobis servent». Ai compilatori del Teodosiano sfugge l'espressione «dii», di chiarissima matrice pagana, e la riportano nel testo da loro raccolto; i giustinianeï saranno più accorti e, pur conservando anche nel loro codice questo editto, significativamente cambieranno la parola «dii» in «deus»¹⁰.

L'editto dimostra, dunque, che perfino in documenti ufficiali una componente così importante della compagine sociale dell'impero, quale quella dei militari, non ha nessuna difficoltà a utilizzare un'espressione che dimostra la propria fede negli antichi dèi e ciò evidentemente perché il clima religioso del tempo è ancora molto largamente pagano.

Orbene, prendendo le mosse da questo presupposto e ben al di là di ogni discorso sulla sincerità della conversione costantiniana, intorno alla quale nulla di certo potremo mai dire, credo che si ponga il problema dei numeri, che, come ognuno ben sa, in politica, in ogni tempo e in ogni storia, hanno un'importanza decisiva. In altri termini, occorre spiegare in quali gruppi sociali e in quali contesti culturali Costantino cercasse di trovare il consenso alla sua linea di governo: è appena il caso di ricordare che pure gli imperatori tardoantichi, malgrado disponessero di apparati repressivi del dissenso di grande efficacia, avevano bisogno di coagulare intorno al loro governo il più ampio accordo.

Uno dei grandi meriti del libro di Barbero è proprio quello di essersi posto tale problema. Il nostro autore, infatti, in molte pagine del suo libro, a cominciare da quelle di un capitolo significativamente intitolato *Riordinare la società, costruire il consenso*¹¹, ha come osservatorio privilegiato della propria ricerca proprio il tema di quali fossero i gruppi, i ceti sociali, le istituzioni presso cui l'imperatore trovava appoggio. L'esame della legislazione è, in modo particolare, indicativo: attraverso la concessione dei privilegi, opportunamente modulata nelle costituzioni, quasi a anticipare quella che diverrà prassi consolidata del sovrano medievale, l'imperatore finisce per guadagnare

⁸ Barbero, *Costantino*, p. 510.

⁹ Seeck, *Regesten der Kaiser und Päpste*, p. 176.

¹⁰ Cl. 12, 46, 1: «Auguste Constantine, deus te nobis servet».

¹¹ Barbero, *Costantino*, pp. 483 sgg.

inevitabilmente il consenso dei possidenti dei fondi fiscali e dei grandi proprietari, degli alti gradi dell'esercito e della burocrazia, specialmente dei *patriti*, e, inoltre, con varie misure, sia pure non sempre omogenee, a alleviare i debitori e a tutelare chi è in lite col fisco, nel tentativo di guadagnarsene la riconoscenza.

Il tema del consenso, così efficacemente posto in rilievo nelle pagine di Barbero, mi ha particolarmente colpito perché è quello che ha guidato anche le mie ricerche su Costantino, sia pure attente soprattutto, ma non in modo esclusivo, agli aspetti della politica religiosa dell'imperatore. Le mie indagini sui rapporti di Costantino col mondo pagano, in un contesto in cui la stragrande maggioranza della storiografia si è invece occupata del versante cristiano della svolta costantiniana, nascono, infatti, dall'esigenza di comprendere come si andasse sviluppando la politica imperiale nei confronti di un mondo che era ancora molto largamente legato all'antica religione.

Occorre in primo luogo ricordare che il paganesimo non è un blocco monolitico, un insieme di culti omogenei, ma presenta profonde differenze al suo interno, anche in relazione alle varie aree geografiche in cui quei culti si collocano. Orbene, a mio modo di vedere, Costantino ha tenuto conto di tali differenze, con una politica diversificata, che privilegiava momenti di dialogo e di non ostilità con alcune correnti pagane, specie quelle di matrice neoplatonica, mentre molto più netta era la condanna dell'antico politeismo. In sintesi, una politica che mirava, se posso dir così, a rompere il fronte pagano, nel tentativo di cercare un qualche consenso o, almeno, una non opposizione anche tra i tanti seguaci dell'antica religiosità. Si pensi, ad esempio, alla condanna nei documenti giuridici costantiniani della *superstitio*. In CTh. 9.16.1 (a. 319 o 320), norma che punisce, con la minaccia di pene severissime, l'aruspicina privata, Costantino con questa espressione dispregiativa individua anche l'aruspicina pubblica, pur considerata formalmente lecita: «superstitutioni enim suae servire cupientes poterunt publice ritum proprie exercere». Successivamente, nel 326, in un documento giuntoci per via epigrafica e noto come rescritto di Spello, l'imperatore riprende questa espressione; nel concedere agli abitanti della cittadina umbra d'innalzare un tempio alla sua famiglia, la *gens Flavia*, egli vieta però che esso sia macchiato dai riti di una «contagiosa *superstitio*»¹²; come ho cercato di dimostrare nelle mie precedenti occasioni di ricerca¹³, credo che *superstitio* indichi il paganesimo politeistico nel suo complesso e che probabilmente Costantino abbia voluto applicare al caso particolare degli ispellati la sua legge generale contro i sacrifici politeistici, di cui abbiamo traccia in CTh. 16.10.2 (*Cesset superstitio, sacrificiorum aboleatur insania*, legge di Costanzo che si rifà, tuttavia, a un'analoga disposizione paterna).

Orbene, di fronte a questi provvedimenti, potrebbe sorgere una domanda: com'è stato possibile all'imperatore essere così netto nei confronti dei riti

¹² Cfr. CIL XI, 5265 = ILS, 705.

¹³ In particolare, si veda De Giovanni, *L'imperatore Costantino*, pp. 162 sgg., cui rinvio.

politeistici, se i cristiani erano solo un'esigua minoranza e i pagani in numero oltremodo maggioritario? In realtà, il clima culturale dell'epoca era molto più articolato di quanto i calcoli numerici potrebbero far supporre. Costantino sembra voler stringere rapporti personali con eminenti personalità del mondo pagano colto. Tra il 312 e il 313, egli sceglie, quali prefetti di Roma, Annio Anulino, Aradio Rufino e Rufio Volusiano, personalità pagane interessate alla teologia solare e neoplatonici alieni, come dirà poi Simmaco, da ogni forma di superstizione. Più tardi, ben dopo la vittoria su Licinio, troviamo nella corte di Costantinopoli, in posizione eminente, altri due filosofi neoplatonici, Ermogene e Sopatro. Il primo è amico personale dell'imperatore, svolge un ruolo importante nella produzione delle leggi¹⁴ e forse, intorno al 330, ottiene la carica di *quaestor sacri palatii*¹⁵; il secondo, successore di Giamblico nella direzione della scuola neoplatonica, stimato tra gli uomini più dotti del suo tempo, partecipa ai riti inaugurali della nuova capitale e riceve vari onori da Costantino, tra cui quello di sedere alla sua destra¹⁶, cosa assai significativa in una corte dal meticoloso cerimoniale, accentrato intorno alla figura del principe. Così pure sono attestati i rapporti tra l'imperatore e Egnazio Lolliano, un noto studioso di astrologia al quale Firmico Materno dedicò la sua *Mathesis*: egli fu *comes dominorum nostrorum Augusti et Caesarum*, *comes flavialis* e *comes Orientis*¹⁷.

Orbene proprio la cultura pagana era da molto tempo impegnata, sia pur con posizioni non sempre omologabili, a prendere decisamente le distanze dagli antichi riti. I sacrifici politeistici, già negli Oracoli caldaici, sono chiamati «giochi e sostegni di una frode venale»¹⁸ e negli scritti ermetici li si giudica addirittura sacrileghi¹⁹; ma è soprattutto nella seconda metà del III secolo che si accentua la tendenza a distaccarsi da essi, sotto l'influsso del movimento neoplatonico. Certo tale movimento non sempre presenta caratteristiche omogenee: varie ne sono le correnti, da quella che si rifà alla tradizione platonico-razionalista, all'altra più sensibile alle suggestioni dell'alchimia e dell'astrologia. È innegabile, tuttavia, che vi sia tra i neoplatonici una grande tensione al rinnovamento, nella convinzione che il paganesimo può far fronte all'avanzata del cristianesimo solo attraverso una sua profonda riforma che tocchi l'aspetto teorico come quello pratico-morale. Se noi leggiamo, a esempio, opere (come la *Lettera a Anebo*) di Porfirio – il grande filosofo siriano giunto a Roma alla scuola di Plotino e che ivi risiede fino alla morte avvenuta intorno al 305 – possiamo renderci agevolmente conto di quanto il distacco della cultura pagana dal politeismo sia irreversibile. La critica che Porfirio fa dei sacrifici è spietata:

¹⁴ Cfr. Him. or. XIV, 28-30.

¹⁵ Cfr. Millar, *The Emperor in the Roman World*, pp. 100-101; di avviso contrario de Bonfilis, *Il Comes et Quaestor*, pp. 57 sgg. In ogni caso paiono condivisibili le osservazioni di Corcoran, *The Empire of the Tetrarchs*, p. 262, intorno all'influenza di Ermogeniano su Costantino: «There is no need for Hermogenes to be quaestor for him to influence law-making under Constantine».

¹⁶ Cfr. Eun. *vitae soph.* VI, 2, 2-3.

¹⁷ Cfr. CIL X, 4752 = ILS 1223; CIL X, 1695 = ILS 1224 a.

¹⁸ Orac. Chald. fr. 107.

¹⁹ C.H. Ascl. 41.

egli ridicolizza i sacrifici compiuti attraverso animali morti, nei quali gli dèi, invocati come esseri migliori, siano poi sottomessi come inferiori²⁰. Più tardi, un altro filosofo, Giamblico, biasimerà anch'egli la credenza volgare secondo cui gli dèi possono essere forzati da riti e preghiere²¹. Del resto, tra tali intellettuali, pure chi si dedica allo studio dell'astrologia, lo fa nella convinzione che gli astrologi nulla debbano avere in comune con i sacerdoti tradizionali e con i loro interessi. Firmico Materno, nel suo trattato di astrologia scritto tra il 335 e il 337, traccia un ritratto dell'astrologo che niente aveva in comune con tutto ciò che di equivoco e di fosco circondava l'indovino tradizionale: l'astrologo doveva venerare la somma divinità solare, verso cui, come è noto, lo stesso imperatore aveva dimostrato notevole interesse, condurre un costume di vita che fosse imitazione della divinità, evitare di rispondere a domande illecite (come quelle sulla salute del principe) o immorali²².

D'altra parte, è interessante volgere lo sguardo anche a quei cristiani vicini al sovrano, che hanno svolto un ruolo a corte, sia pure in circostanze diverse: Lattanzio, Osio di Cordova, Annio Tiberiano, Optaziano Porfirio, Eusebio di Cesarea. A differenza di eretici e scismatici, che rifiutavano il mondo, tutti costoro si caratterizzano per una duplice posizione: da un lato presentano la loro religione non in antitesi con le migliori tradizioni dell'impero ma come il suo autentico supporto (non a caso, nel *De mortibus persecutorum*, Lattanzio teorizza che i principi più grandi sono stati anche non persecutori, mentre i peggiori hanno combattuto il cristianesimo); dall'altro essi distinguono tra il paganesimo superstizioso delle molte divinità, con i relativi riti e sacrifici, e la cultura classica. La filosofia di Platone era conosciuta e in gran parte apprezzata. Annio Tiberiano, vicario di Spagna nel 332 e poi, nel 336, prefetto della Gallia, era sì cristiano ma formato alla scuola del neoplatonismo: egli fra l'altro scrisse un libro su Socrate, andato poi perduto. La tradizione ricorda pure i contatti tra Osio e Calcidio, forse un filosofo neoplatonico: Osio aveva spinto Calcidio a tradurre e a commentare in latino il *Timeo* di Platone e il filosofo, in segno di gratitudine, gli dedicava nella prefazione la sua opera²³. Dal canto suo, Optaziano Porfirio, *praefectus urbi* in Roma nel 329 e nel 333, inviava a Costantino una raccolta di carmi allegorici, zeppa di raffigurazioni sincretistiche, in cui trovavano tanto posto, accanto a quelli cristiani, i simboli solari e platonici, che si è perfino dubitato del fatto che Optaziano sia stato realmente un cristiano²⁴.

Eusebio è certo il più conosciuto di questi intellettuali; su di lui è possibile un discorso maggiormente approfondito perché in gran parte le sue opere sono giunte integre fino a noi. Egli fu vescovo di Cesarea, la stessa città nella

²⁰ Porph. *ad Aneb.* 28 (cfr. Sodano, 2, 8).

²¹ Iambl. *de myst. Aegyp.* III, 13.

²² Firm. *math.* II, 30, 1-9.

²³ Cfr. Lane Fox, *Pagans and Christians*, che cito nella trad. it., p. 719.

²⁴ Cfr. Moreschini, *Contrasti e contatti religiosi*, pp. 74 sgg.; più in generale, su Optaziano ampie considerazioni nello stesso Barbero, *Costantino*, pp. 107 sgg.

quale molto probabilmente era nato nel 263. Cesarea era diventata un centro culturale di particolare importanza specie da quando Origene vi aveva soggiornato in esilio fondandovi la sua celebre scuola; anzi l'eredità letteraria di Origene aveva costituito il fulcro di una biblioteca curata e arricchita poi di altri volumi dal chierico Panfilo, il maestro di Eusebio. Il vescovo di Cesarea era solito frequentare tale biblioteca e, d'altro lato, appare chiara dai suoi scritti l'influenza che il pensiero origeniano ebbe sulla sua formazione. Eusebio si occupò molto dei rapporti tra la dottrina cristiana e il paganesimo. Egli chiama con l'espressione dispregiativa *θεισιδαιμονία* (il termine greco equivalente al latino *superstitio*) l'errore del politeismo, cioè la falsa credenza dei gentili che veneravano molte divinità, i sacrifici, a volte osceni e ripugnanti, che questa credenza comportava²⁵.

Nello stesso tempo, però, egli dava anche una valutazione complessivamente positiva della filosofia platonica. Come già Origene, Eusebio sosteneva infatti che Platone era stato un profeta²⁶, il quale aveva riconosciuto la trinità divina ponendo insieme a Dio e al Logos l'Anima del mondo²⁷, che le verità da lui espresse – e a lui rivelate da Dio stesso o attraverso la lettura delle scritture ebraiche²⁸ – potevano servire nelle rielaborazioni dei platonici e degli stoici a preparare le anime al cristianesimo. Anche quando biasimava Platone, specie in relazione alle sue teorie nell'ambito dell'etica e della morale, Eusebio lo faceva con rispetto e, in alcuni casi, con vero e proprio timore riverenziale. Ad esempio, nella *Praeparatio evangelica*, allorché volle rilevare certe manchevolezze del pensiero di Platone rispetto a quello di Mosè e dei profeti di Israele, egli sentiva però il bisogno di precisare: «Non è per calunniare Platone che io mi sono lasciato andare a questo ragionamento; infatti io ho per lui una viva ammirazione, lo stimo come il mio migliore amico tra tutti i greci, rendo onore a lui che ha idee che mi sono care e vicine se non addirittura le stesse delle mie»²⁹. Anche sul piano dell'ideologia politica, il pensiero di Eusebio era influenzato da quello di Platone: ancora nella *Praeparatio evangelica*, hanno chiare matrici platoniche il motivo della monarchia, unica buona forma di governo perché a un solo Dio non può che corrispondere un unico imperatore, la concezione del sovrano filosofo, il quale, cioè, per definizione, deve dedicarsi alla filosofia intesa in senso cristiano come vita religiosa; così pure di derivazione mosaica e platonica è l'affermazione della giustizia come virtù per eccellenza, per cui l'imperatore cristiano è innanzitutto colui che realizza questa virtù nell'ordinamento civile ed è perciò, in questo senso, luce di Dio e modello per i sudditi³⁰.

²⁵ Ad esempio, cfr. Eus. *demon. evang.* I, 2; *vita Const.* III, 54.

²⁶ Eus. *praep. evang.* XIII, 13.

²⁷ Eus. *praep. evang.* XV, 20.

²⁸ Eus. *praep. evang.* XI, 1.

²⁹ Eus. *praep. evang.* XIII, 18, 17.

³⁰ È appena il caso di ricordare che queste posizioni di Eusebio rappresentano solo un aspetto di un dibattito culturale assai più ampio che vedeva impegnati cristiani e pagani: per tutti, si veda, piuttosto di recente, Brown, *The Intellectual Debate Between Christians and Pagans*, pp. 248 sgg.

In conclusione, la condanna di Costantino del politeismo tradizionale si inserisce in un quadro culturale che non è a esso favorevole e non solo da parte dei cristiani ma anche di larghi settori dello stesso paganesimo. Ciò, come ben s'intende, rende tale condanna più facile da pronunciare, poiché intorno a essa può manifestarsi un consenso molto più ampio dei soli seguaci della nuova fede.

Vi è ancora un'altra osservazione da fare: non vi è dubbio, come nota Barbero, che Costantino sia un personaggio che le varie fonti rendono in modo spesso contraddittorio e che non ha nessun senso tentare di conciliare i vari aspetti della personalità dell'imperatore che le stesse fonti, ciascuna dal suo punto di vista, pongono in rilievo. Occorre però, credo, fare un ulteriore passo in avanti: comprendere cioè che le contraddizioni del personaggio Costantino sono in realtà le contraddizioni di un'intera epoca, in cui convivono vecchio e nuovo in una *koinè* culturale che anticipa la fine del mondo antico e l'inizio di una nuova storia. Ogni libro su Costantino dovrebbe forse riguardare, più che la persona dell'imperatore, il tempo in cui egli vive. Le fonti da indagare sono davvero tante, ma i documenti giuridici appaiono particolarmente preziosi, se esaminati non solo nel loro aspetto tecnico, ma anche per ricostruire la società tardoantica che sta dietro il dettato normativo. La legge non rappresenta il capriccio personale di un imperatore ma è il riflesso di svariate dinamiche sociali economiche politiche religiose che animano il mondo dell'antichità tardiva. Nel dare molto rilievo alle fonti giuridiche, Barbero si dimostra pienamente consapevole di ciò e, pur avendo dato alla sua opera un carattere biografico, ha saputo cogliere con grande efficacia le trasformazioni epocali della società costantiniana.

Opere citate

- L'Orient chrétien de Constantin et d'Eusèbe de Césarée*, «Antiquité Tardive-Late Antiquity-Spätantike», 22 (2014).
- A. Barbero, *Costantino il vincitore*, Roma 2016.
- A. Brown, *The Intellectual Debate Between Christians and Pagans*, in *The Cambridge History of Christianity*, II, *Constantine to c. 600*, a cura di A. Casiday, F.W. Norris, Cambridge-New York 2007, pp. 248-278.
- Costantino, ¿el primer emperador cristiano?: religión y política en el siglo IV*, a cura di J. Vilella Masana e A. Marccone, Barcelona 2015.
- S. Corcoran, *The Empire of the Tetrarchs. Imperial Pronouncements and Government ad 284-324*, Oxford 2000².
- Costantino il Grande alle radici dell'Europa*. Atti del Convegno Internazionale di Studio in occasione del 1700° anniversario della battaglia del Ponte Milvio e della conversione di Costantino, a cura di E. Dal Covolo, G. Sfameni Gasparro, Città del Vaticano 2014.
- G. de Bonfils, *Il Comes et Quaestor nell'età della dinastia costantiniana*, Napoli 1981.
- L. De Giovanni, *Costantino e il mondo pagano. Studi di politica e legislazione*, Napoli 1977.
- L. De Giovanni, *L'imperatore Costantino e il mondo pagano*, Napoli 2003.
- L. De Giovanni, *Costantino il Grande nella storiografia*, in «Diritto romano attuale», 11 (2004), pp. 43-63.
- L. De Giovanni, *La politica religiosa di Costantino alla luce di due documenti epigrafici: alcune riflessioni tra storia e diritto*, in *Pignora amicitiae. Scritti di storia antica e di storiografia offerti a Mario Mazza*, a cura di M. Cassia, C. Giuffrida, C. Molè, A. Pinzone, III, Acireale-Roma 2012, pp. 261-276.
- L. De Giovanni, *Imperatori, corti, attività legislativa nella tarda antichità*, in *Le corti nell'Alto Medioevo*, Spoleto 2015 (Settimane di studio della Fondazione Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 62), I, pp. 357-384.
- M. Edwards, *Religions of the Constantinian Empire*, Oxford 2015.
- R. Lane Fox, *Pagans and Christians*, London 1986, trad. it. *Pagani e Cristiani*, Roma-Bari 1991.
- N. Lenski, *Constantine and the Cities: Imperial Authority and Civic Politics*, Philadelphia 2016.
- F. Millar, *The Emperor in the Roman World (31 BC - AD 337)*, London 1977.
- C. Moreschini, *Contrasti e contatti religiosi: pagani e cristiani nell'età di Costantino*, in «Diritto romano attuale», 7 (2002), pp. 55-77.
- O. Seeck, *Regesten der Kaiser und Päpste*, Stuttgart 1919.
- K. Smith, *Constantine and the Captive Christians of Persia. Martyrdom and Religious Identity in Late Antiquity*, Oakland (CA) 2016.

Lucio De Giovanni
Università degli Studi di Napoli Federico II
lucio.degiovanni@unina.it

Una storia di “visioni”. Costantino e i fenomeni di contatto in prima persona col sovrannaturale

di Luca Arcari

Partendo dalla trattazione di Barbero contenuta in *Costantino il vincitore* sulle “visioni” di Costantino riportate in *Pan. lat.* VI (VII) ed. Mynors (= VII [VI] ed. Galletier), in *DMP* 44 e in *VC* 1, 27-32, soprattutto in relazione e in reazione alla discussa tesi di P. Weiss, l'articolo esamina la questione dei fenomeni di “messa in cultura” di particolari esperienze rituali o di contatto diretto con il soprannaturale come strumenti di accreditamento di particolari discorsi e come specchi di dinamiche di costruzione di specifiche autorità religiose. Il saggio riprende, in questa stessa prospettiva, anche il problema delle identità religiose del periodo costantiniano alla luce delle riflessioni di R. Brubaker sull'identità “segmentata”: declinare particolari esperienze di contatto in prima persona con il mondo “altro” come vere e proprie visioni dirette delle realtà soprannaturali significa “tradurre” le reazioni che si legano a particolari espressioni della ritualità tardo-antica in e per differenti contesti e/o individualità, soprattutto in quanto manifestazioni di un universo culturale e sociale estremamente complesso e variegato e per nulla sintetizzabile nella semplice contrapposizione tra “pagani” e “cristiani” (e/o “ebrei”) ancora in voga in certa storiografia.

Starting from the analysis concerning Constantine's “visions” in *Pan. lat.* VI (VII) ed. Mynors (= VII [VI] ed. Galletier), *DMP* 44 and *VC* 1, 27-32, as it is carried out by Barbero in his book *Costantino il vincitore* in relation and in reaction to P. Weiss' studies, this paper aims at examining the phenomena of “culturalisation” of ritual experiences of personal contact with the supernatural as instruments of “accreditation” of specific discourses as well as mirrors of competitive dynamics of construction for religious authority(-ies). On the basis of such a perspective, this essay re-reads also the debate on religious identities in 4th cent. CE, especially in light of R. Brubaker's concept of “segmented” identity: the re-declination of specific experiences of personal contact with the “other” world in terms of an “actual” vision of the supernatural is a kind of “translation”, within and for various contexts and/or individualities, of that bodily reactions which in several ways are linked to late-antique rituals and rituality; this implies that late-antique scene cannot be reduced to that contraposition between “pagans” and “Christians” (and/or “Jews”), which is still very present among scholars.

Secolo IV; Impero romano; visioni del sovrannaturale; discorsi religiosi; autorità religiose; identità segmentate; Costantino e la re-invenzione di tradizioni religiose.

4th Century; Roman Empire; Visions of the supernatural; Religious discourses; Religious authorities; Segmented identities; Constantine and the re-invention of religious traditions.

1. Una o più visioni?

L'imponente monografia di Alessandro Barbero rappresenta una ricostruzione a tutto tondo della figura di Costantino «il vincitore» e del più ampio contesto storico-culturale del suo *imperium*. Proprio per la sua tensione globale, essa permette di fare il punto anche su questioni più specifiche che hanno segnato per lungo tempo un dibattito che si è stratificato nei secoli. L'aspetto su cui intendo concentrarmi in questa sede è quello della "realtà" della visione (ma, come sottolinea giustamente Barbero, è meglio dire delle «visioni»¹) che Costantino avrebbe vissuto e che una certa tradizione ha ricondotto e riconduce soprattutto alle vicende legate alla battaglia presso Ponte Milvio.

Barbero parte da un'osservazione estremamente indicativa: «È inquietante che nel caso di Costantino [*scil.* delle visioni che si presume Costantino abbia vissuto in prima persona] la storiografia sia [...] così ansiosa di potervi riconoscere un nocciolo di autenticità»². L'idolo polemico della trattazione è soprattutto Peter Weiss³, la cui tesi ha ricevuto un sostegno notevole nell'ambito degli studi costantiniani⁴. Weiss parte dall'idea che il *Panegirico* recitato a Treviri nel 310, in presenza dello stesso Costantino⁵, in cui si descrive un'apparizione privata del dio Apollo e della dea Fortuna che avrebbero consegnato all'imperatore due corone d'alloro, sarebbe testimonianza di un fenomeno celeste o atmosferico (un alone solare, per la precisione) reinterpretato come apparizione divina dal panegirista e, forse, dallo stesso Costantino, e che a sua volta sarebbe stato riletto in senso eminentemente "cristiano" da Lattanzio ed Eusebio, trasformandosi così nelle varie versioni circolanti dell'apparizione della croce prima della battaglia a Ponte Milvio.

La critica principale che Barbero muove alla ricostruzione di Weiss riguarda soprattutto l'uso, per così dire, "spregiudicato" delle narrazioni chiamate in causa. Barbero ricorda che Lattanzio (*DMP* 44) sottolinea come Co-

Abbreviazioni

DCM = Tertulliano, *De corona militis*.

DE = Eusebio di Cesarea, *Demonstratio evangelica*.

DMP = Lattanzio, *De mortibus persecutorum*.

HE = Eusebio di Cesarea, *Historia ecclesiastica*.

HN = Zosimo di Panopoli, *Historia nova*.

LC = Eusebio di Cesarea, *Laus Constantini*.

Pan. lat. = *Panegyrici latini*.

VC = Eusebio di Cesarea, *Vita Constantini*.

¹ Barbero, Costantino il vincitore, p. 142.

² *Ibidem*, p. 42.

³ Si vedano i due articoli di Weiss: *Die Vision Konstantins* e *The Vision of Constantine*.

⁴ Si vedano soprattutto Barnes, *Constantine after Seventeen Hundred Years*; Girardet, *Konstantin und das Christentum*; Lenski, *Introduction*; Wallraff, «*In quo signo vicit?*». Un precedente illustre della trattazione di Weiss è rintracciabile in Grégoire, *La "conversion" de Constantin*. Un quadro della ricezione positiva della tesi di Weiss si trova in Barnes, *Constantine. Dynasty, Religion, and Power*, pp. 74-75.

⁵ *Pan. lat.* VI (VII) ed. Mynors = VII (VI) ed. Galletier.

stantino sia stato avvertito in sogno di porre sugli scudi dei suoi soldati un «caeleste signum Dei» (non è però chiaro a cosa Lattanzio stia alludendo con questo “segno celeste”) e attaccare, così, battaglia nei pressi di Ponte Milvio e che, al risveglio, Costantino abbia eseguito prontamente ciò che gli sarebbe stato ordinato. Eusebio, di contro, in *VC* 1, 27-32 non parla minimamente di un sogno, ma fa riferimento a una visione apparsa in cielo, situata peraltro in un periodo non troppo definito, quando comunque Costantino sta preparando la compagna contro Massenzio, in cui Costantino stesso avrebbe visto un segno celeste identificabile in un cristogramma che lo invita a vincere in suo nome. Come Barbero non manca di osservare, quella di Eusebio è una narrazione complessa e intessuta di richiami tradizionali, soprattutto biblici, ma in cui non sembrano mancare influssi derivanti dalla stessa trattazione di Lattanzio; non è un caso che *HE*, scritta prima di *VC*, non presenti alcun accenno all’episodio.

La trattazione di Weiss è interamente retta da una necessità che possiamo definire senza mezzi termini “armonizzatrice”: collegare la notizia di Lattanzio a quella di Eusebio e del panegirista di Treviri, significa allontanare lo spettro di una proliferazione di visioni che minerebbe alla base la possibilità di definire la conversione costantiniana come un evento tutto sommato dirimpente o, di per sé, connotato di eccezionalità. È lo stesso Timothy Barnes a mettere in chiaro la questione: attribuire a Costantino «two very similar visions» procurerebbe «deep disquiet and suspicion»⁶. La tesi di Weiss giunge in soccorso a sgombrare il campo da simili difficoltà, per cui le differenze tra Lattanzio ed Eusebio deriverebbero dal fatto che, secondo Lattanzio, Costantino avrebbe visto in sogno un fenomeno identico all’alone solare – che si presuppone alla base dello stesso resoconto del panegirista di Treviri – e che questo sarebbe stato reinterpretato a sua volta da Eusebio come una vera e propria visione celeste a cui sarebbe seguito, come spiegazione, un sogno. Barnes si spinge ancora oltre, sottolineando come nell’avanzare verso Roma Costantino avrebbe annunciato che il dio che gli si era rivelato nel 310 non era Apollo ma quello dei cristiani⁷, mentre Noel Lenski afferma che il simbolo descritto da Lattanzio «had changed only slightly from what he (*scil.* Costantino) saw in 310», per cui Costantino avrebbe fatto dipingere sugli scudi «a sign remarkably like the one he had seen in 310»⁸.

Barbero rileva, in modo quasi implacabile, che in affermazioni di questo tipo nemmeno una parola «trova riscontro nelle fonti»⁹. A ciò si unisca che ricostruzioni simili tralasciano del tutto il problema di una identificazione storicamente probante del «caeleste signum Dei» evocato da Lattanzio. Secondo Weiss questo simbolo sarebbe il cristogramma richiamato da Eusebio in *VC*,

⁶ Barnes, *Constantine. Dynasty, Religion, and Power*, p. 76.

⁷ Barnes, *The Young Constantine*, p. 17.

⁸ Lenski, *The Reign of Constantine*, p. 71.

⁹ *Costantino il vincitore*, p. 84.

interpretabile anche nel senso di un simbolo solare¹⁰. Barbero ricorda come il «signum» di cui Lattanzio parla nel 313-315, quindi poco dopo la battaglia di Ponte Milvio¹¹, non sia attestato in nessuna testimonianza iconografica strettamente coeva, a partire dagli stessi rilievi presenti nell'arco di Costantino, e neppure nella monetazione (un'eccezione è forse una moneta di Cesare Crispo coniata a Treviri nel 322-323 e conservata in un unico esemplare).

Il problema di fondo del dibattito richiamato da Barbero riguarda, come già accennato, la necessità di «ridurre tre visioni a una»¹². La tesi di Weiss è stata vista come una risposta, a suo modo definitiva, a un nodo che la storiografia soprattutto precedente aveva avvertito come realmente sostanziale, ricondurre, in un modo o nell'altro, la “conversione” di Costantino a un “evento” re-interpretato dallo stesso imperatore, stando almeno al resoconto di VC, come di natura sovranaturale. La tesi di Weiss, in sostanza, non è solo apparsa come una risoluzione al problema delle differenze tra il resoconto di Lattanzio e quello di Eusebio, arrivando a sostenerne la sostanziale sovrapposibilità¹³, ma è sembrata, in questa stessa prospettiva, capace di spiegare anche la questione della visione rendicontata nel *Panegirico* del 310, che in questo modo è stato assunta come vero e proprio precedente dei due autori cristiani successivi; in questo senso, Barnes, proprio sulla scia di Weiss, ha sostenuto che anche la visione descritta da Eusebio sarebbe una forma di cristianizzazione del racconto del 310¹⁴, per cui alla base dei testi vi sarebbe sì un evento naturale, l'alone solare, ma reinterpretato prima in funzione “pagana” e successivamente, per volontà in un modo o nell'altro riconducibile a Costantino stesso, in chiave “cristiana”¹⁵.

¹⁰ Secondo Drake, *In Praise of Constantine*, pp. 72-74, il cristogramma poteva attirare sia pagani che cristiani in virtù di un suo intrinseco significato di concordia religiosa; in *Constantine and the Bishops*, lo stesso simbolo è ricondotto a connessioni dinastiche. Girardet, *Der Kaiser und sein Gott*, p. 42 afferma che Costantino fece collocare sugli standardi del suo esercito un simbolo solare pagano, una stella a sei raggi, in seguito alla visione avuta presso il tempio di Apollo, simbolo che sarebbe stato reinterpretato, prima della campagna contro Massenzio, in chiave “cristiana”. Sul tema, si vedano anche Bardill, *Constantine, Divine Emperor*; Moreau, *Sur la vision de Constantin*; Singor, *The “labarum”*.

¹¹ La datazione di DMP è oggetto di discussione, ma sembra che l'opera vada collocata in una fase di qualche anno successiva al 312, prima che Lattanzio entrasse al servizio di Costantino come precettore del figlio Crispo: si veda la discussione in Christensen, *Lactantius the Historian*, pp. 21-26 e nel recentissimo volume di Canella, *Il peso della tolleranza*, p. 64 (tra il 313 e il 316).

¹² *Costantino il vincitore*, pp. 142-143.

¹³ Su questa sostanziale identificazione si veda già Alföldi, *The Conversion of Constantine*, pp. 17-18, che riprende l'articolo «*Hoc signo victor eris*». Secondo Alföldi, Costantino avrebbe visto in sogno le iniziali del nome di Cristo (il cristogramma) e la formula «*Hoc signo victor eris*»; Cristo stesso avrebbe ordinato a Costantino non solo di portare il segno sull'elmo, ma di farlo dipingere anche sugli scudi dei suoi soldati. Barbero sottolinea giustamente come la tesi di Alföldi sia costituita da un «guazzabuglio di falsità» (*Costantino il vincitore*, p. 142). Hanno sostenuto la sostanziale identificazione tra il racconto di Lattanzio e quello di Eusebio anche Edwards, *The Constantinian Circle*, p. 257, che ha attribuito a Lattanzio la frase riportata nel resoconto di VC, e Drake, *Constantine and the Bishops*, p. 180.

¹⁴ Si veda Barnes, *Constantine. Dynasty, Religion, and Power*, pp. 76 e 78.

¹⁵ Una simile prospettiva è latente anche nelle affermazioni di Paul Veyne: «Costantino pren-

Due questioni sollevate da Barbero mi sembrano dirimenti ai fini della valutazione del problema storiografico delle “visioni” attribuite a Costantino. La prima riguarda l’atteggiamento di alcuni studiosi nei confronti dell’esperienza che Lattanzio, in *DMP* 46-47, ascrive a Licinio, quella del sogno durante il quale un angelo gli avrebbe insegnato una preghiera fatta poi recitare ai soldati. Come sottolinea Barbero, già Alföldi aveva trattato l’apparente incongruenza legata alla presenza nella documentazione di un sogno assimilabile a quello avuto da Costantino, affermando che se per quest’ultimo si era di fronte, in modo quasi indubitabile, a un «historical fact», bisognava considerare il sogno di Licinio come «mere accident and hypocrisy»¹⁶. La storiografia, in questo caso, non soltanto ha assunto una prospettiva eminentemente cristiana, ma pare aver privilegiato quasi del tutto quella trionfalistica propria dell’Eusebio di VC, che non a caso ha finito con l’attribuire a Costantino stesso la preghiera che in *DMP* è riferita solo a Licinio¹⁷. Questo elemento testimonia in modo quasi lapalissiano quanto il problema della veridicità o meno della “visione” di Costantino sia stato spesso espressione di preoccupazioni di natura apologetica e teologica che hanno però preteso di descrivere e definire una “realtà” storica; in questo senso, studiosi che in un modo o nell’altro hanno condiviso questo tipo di impostazione non hanno fatto altro che armonizzare in chiave eusebiana i vari racconti pervenutici per ricostruire “una” esperienza interpretata da Costantino stesso come di contatto diretto con il sovrannaturale propriamente “cristiano” e stagliarla su di una “scena” culturale e religiosa livellata in funzione esclusivamente “cristiano-centrica” (e, per giunta, di “un” particolare cristianesimo).

L’altro nodo ben evidenziato da Barbero, e che nell’ambito della questione storiografica è particolarmente importante, riguarda la visione celeste di Eusebio come costruzione sostanzialmente “autonoma” o come vera e propria innovazione tipicamente eusebiana, aspetto che la storiografia apologetica o eminentemente cristiano-centrica ha affrontato sempre nell’ottica della retroproiezione che sottomette al racconto di VC fonti diverse e di volta in volta legate a posture discorsive specifiche. Come già sottolineato, Barbero rileva che la visione celeste di VC è un episodio complesso, in quanto costruzione

deva le sue decisioni con grande lucidità. Non lasciamoci ingannare da prodigi molto diffusi a quell’epoca. Sì, nel 310 Costantino ha “visto” Apollo annunciargli un lunghissimo regno. Sì, nel 312 ha ricevuto in sogno, o in una visione, la rivelazione del “segno” cristiano che gli avrebbe procurato la vittoria. Sì, fu una vittoria miracolosa. Ma all’epoca era normale per tutti, cristiani e pagani, ricevere l’ordine da un dio in sogno, che era dunque una vera visione; non era nemmeno raro che una vittoria fosse dovuta all’intervento di una divinità. Ricondotto al suo contenuto latente, il sogno del 312 non ha determinato la conversione di Costantino, piuttosto dimostra che egli aveva autonomamente deciso di convertirsi o, nel caso si fosse già convertito da qualche mese, di mostrare a tutti i segni della sua conversione» (Veyne, *Quando l’Europa*, pp. 66-67).

¹⁶ Si veda *The Conversion of Constantine*, pp. 18-19.

¹⁷ Riprendendo Eusebio, numerosi studiosi si sono affannati a dimostrare l’idea che Licinio fosse stato ispirato dallo stesso Costantino: si vedano, tra i più influenti, Barnes, *Constantine and Eusebius*, pp. 48 e 63; Heim, *L’influence exercée par Constantin sur Lactance*, p. 65; Lane Fox, *Pagans and Christians*, p. 621; Odahl, *Constantine and the Christian Empire*, p. 104.

letteraria intessuta di riferimenti tradizionali, in cui non è certamente assente un intervento diretto dello stesso imperatore, ma che Eusebio manipola come strumento di accreditamento e consolidamento di una particolare “identità” religiosa, quella di un cristianesimo mirante a mantenere una posizione di “parità”, se non di vera e propria supremazia, negli ambienti della corte. Barbero ricorda come Eusebio collochi la visione celeste dell'imperatore in un periodo non meglio identificabile della fase preparatoria della campagna contro Massenzio e come questo stesso resoconto non trovi spazio nella trattazione che Eusebio dedica alla figura dell'imperatore in *HE*, per cui l'elaborazione del racconto deve essere avvenuta in una fase successiva, forse proprio per rispondere all'intento apologetico-celebrativo che sorregge l'intera *VC*. Barbero sottolinea anche come non vi sia alcun accenno all'episodio della visione celeste nemmeno nel *Panegirico* del 313, né in quello del 321, così come in Lattanzio. Abbiamo però un riferimento a un'apparizione della croce nella lettera che nel 351 il vescovo Cirillo di Gerusalemme scrive a Costanzo II mentre sta muovendo guerra contro Magnenzio, per annunciargli che nel cielo di Gerusalemme è apparso un presagio di vittoria che si è manifestato come croce luminosa, compiendo così la profezia di *Matteo* 24, 30. Barbero sottolinea che:

Sembra evidente che quando questa lettera venne scritta, la storia dell'apparizione della croce a Costantino alla vigilia del Ponte Milvio non era di dominio pubblico, almeno a Gerusalemme, il che fra l'altro conferma la scarsa circolazione iniziale dell'opera di Eusebio – anche se la storiografia più zelante, trovando questo fatto straordinariamente fastidioso, si è sforzata in tutti i modi di negarlo, fino ad asserire che qui Cirillo intenderebbe stabilire un *parallelo* fra le due apparizioni¹⁸.

L'idea che Cirillo di Gerusalemme non conoscesse la visione di Eusebio è stata spesso contrastata in virtù della necessità di salvaguardare la veridicità di quello che certa storiografia, di cui Weiss è il più recente e autorevole esponente, ha riconosciuto come il resoconto cardine della “conversione” costantiniana. In virtù di ciò, molti si sono spinti a sostenere che in realtà Cirillo conoscesse il racconto di Eusebio e ne avesse tenuto conto nella redazione della sua lettera¹⁹, mentre altri – non potendo non ravvisare in simile posizione un certo estremismo – hanno ritenuto di appellarsi a un più vago *argumentum e silentio*, probabilmente Cirillo aveva avuto tra le mani il resoconto della “visione” di *VC* ma avrebbe ritenuto opportuno non farvi riferimento²⁰. Barbero rileva come entrambe le posizioni siano «in contraddizione evidente col testo»²¹, per cui possono essere ascritte ugualmente a quella tendenza che cerca di piegare la varietà delle testimonianze in nostro possesso in funzione

¹⁸ Barbero, *Costantino il vincitore*, pp. 140-141.

¹⁹ Una rassegna di autori che si sono mossi in questa direzione si trova in Winkelmann, *Zur Geschichte*, p. 220. Drijvers, *The Power of the Cross*, p. 244 ritiene che Cirillo si sia ispirato all'apparizione del 312, e così anche Van Dam, *Remembering Constantine*, p. 50.

²⁰ Su questa scia, si vedano Chantraine, *Die Kreuzevision von 351*, Drijvers, *Cyril of Jerusalem*, p. 162 e Stephenson, *Constantine*, p. 297.

²¹ *Costantino il vincitore*, p. 141.

della posizione di supremazia propriamente eusebiana, quella più esplicitamente volta a rendere la manifestazione celeste del cristogramma un simbolo di affermazione del particolare cristianesimo di cui il vescovo di Cesarea è preclara espressione – un cristianesimo episcopale e imperiale e al contempo espressione di aspirazione egemonica all'interno dell'ambiente delle *élites* imperiali – e che in *VC* si manifesta come processo di ripensamento e retro-proiezione, su tutta la vicenda di Costantino, di una “identità” religiosa sostanzialmente fissa e il più possibile univoca. Questa identità troverebbe il suo snodo centrale soprattutto in una idea di conversione come evento improvviso e totalizzante²² e che, intorno al 337 d.C. – epoca a cui va presumibilmente ascritta *VC* – forse lo stesso Costantino sembra aver utilizzato in funzione di quegli ambienti della corte ormai *principalmente* votati a simili pratiche di autodefinizione. A tal proposito, non va sottovalutato che le rappresentazioni più antiche del XP si trovano in un medaglione d'argento coniato a Pavia (e riprodotto nei tre esemplari di Monaco, Vienna e Pietroburgo) con la legenda *Salus Reipublicae*, la cui datazione è certamente controversa ma comunque successiva al 315²³, in alcuni conii provenienti da Siscia del tipo *victoriae laetae Principis perpetui* e riconducibili al 318-319²⁴, in una moneta di Treviri del 322-323, con l'immagine del cristogramma sullo scudo di Cesare Crispo²⁵, e nel *follis* del tipo *spes publica* coniato a Costantinopoli nel biennio 327-328 – un donativo al popolo della nuova capitale sul cui verso è presente il labaro imperiale sormontato dal cristogramma che trafigge il serpente Licinio²⁶. Alla luce di queste testimonianze numismatiche, non di certo centrali nel complesso della politica monetaria costantiniana ma comunque rilevanti per definire quanto meno *un* aspetto, contestuale e sicuramente non totalizzante, della politica auto-rappresentativa imperiale, la visione di *VC* emerge come una

²² Sul tema si veda Drake, *The Impact of Constantine*, pp. 115-116.

²³ Si vedano *The Roman Imperial Coinage*, VII, p. 364, n. 36 e la discussione in Barbero, *Costantino il vincitore*, pp. 267-268. Dubbi abbastanza circostanziati sulla possibile presenza del XP nel medaglione si trovano in Ramskold, *Highly Deceptive Forgeries*. In merito Barbero ha osservato: «non sarà (...) inutile sottolineare che dei tre esemplari conosciuti (*scil.* del medaglione), provenienti da matrici diverse, solo quello di Monaco presenta il Chi-Rho abbastanza ben riconoscibile; quello di Vienna è illeggibile perché troppo consunto, ma quello di Pietroburgo, perfettamente leggibile, presenta al posto del cristogramma un ghirigoro molto più confuso. Per qualche ragione, l'esemplare di Pietroburgo è riprodotto assai più raramente di quello di Monaco» (*Costantino il vincitore*, p. 267).

²⁴ Si veda *ibidem*, p. 270: «la stragrande maggioranza degli esemplari di quel tipo e di quella zecca porta però al suo (*scil.* del XP) posto stelle o altri simboli, e lo stesso vale per le parallele coniazioni di tutte le altre zecche». Secondo Alföldi, *The Helmet of Constantine*, gli esemplari con il XP costituivano la prima coniazione, riflettendo esattamente le intenzioni del governo, fraintese altrove e ben presto anche a Siscia, ma la tesi è stata completamente messa da parte, dato che i cristogrammi «appaiono solo su tre esemplari della terza, non della prima serie; quei 3 esemplari sono un'infima frazione dei 145 conosciuti» (Barbero, *Costantino il vincitore*, p. 270).

²⁵ Si veda *The Roman Imperial Coinage*, VII, p. 197, n. 372.

²⁶ Si veda Bruun, *The Christian Signs on the Coins*, p. 61. Per critiche alla lettura iconografica che vede nel serpente un'allusione a Licinio e nel XP un simbolo “cristiano”, si veda Ramskold, *Highly Deceptive Forgeries*.

sorta di suggello identitario, prodotto in seno a uno specifico contesto, funzionale alla “cementificazione”, perché oramai di questo si tratta, di una certa visione di cristianesimo e del posizionamento da esso raggiunto all’interno delle complesse reti di relazione che definiscono le stesse élites costantiniane.

2. Costantino e il contatto diretto col sovrannaturale: realtà o finzione?

Un’affermazione di Barbero affronta senza mezzi termini il dilemma appena evocato: «Stabilire se Costantino abbia davvero sognato alla vigilia della battaglia di Ponte Milvio è al di là delle possibilità della storiografia»²⁷. Si ripropongono per l’ennesima volta le difficoltà connesse ai limiti intrinseci alla conoscenza storica, nel caso che qui ci riguarda aggravate soprattutto dal proliferare di una documentazione letteraria che ha assunto col passare del tempo dimensioni sempre più “sensibili” e rispetto alla quale il materiale extra-testuale, meglio definibile in questo caso come vera e propria “pressione” extra-testuale²⁸, risulta in massima parte composto da *corpora* stratificati e quindi molto difficili da valutare in modo univoco al loro stesso interno²⁹.

Ma va anche detto che l’affermazione di Barbero appare piuttosto “pessimistica”, e ciò soprattutto se si pensa agli enormi progressi compiuti negli ultimi decenni dagli studi sulle cosiddette “esperienze religiose” in relazione al vastissimo *corpus* di resoconti visionari e di contatto diretto con il sovrannaturale che provengono dal mondo antico e tardo-antico. Come ha giustamente osservato in un contributo abbastanza recente Colleen Shantz, l’approccio storiografico più tradizionale non poteva fare altro che ritenere l’esperienza – nel senso di vero e proprio “sentimento religioso” – delle persone che stanno dietro a questi resoconti come una sorta di «black box»: si potevano descrivere i contesti degli autori e i testi che essi stessi avevano prodotto, ma non i processi che trasformavano gli uni negli altri³⁰. I nuovi approcci all’esperienza religiosa, invece, fanno proprio tutto un rinnovamento occorso nella cosiddetta *Cognitive science of religion*³¹, che ha affrontato il problema dei contatti col mondo “altro” e della memoria selettiva che permette la loro “messa in cul-

²⁷ *Costantino il vincitore*, p. 81.

²⁸ Tornerò sulla questione alla fine del presente contributo. In merito si vedano le osservazioni di Spiegel, *History, Historicism, and the Social Logic of the Text*, p. 84 e Clark, *History, Theory, Text*, pp. 12-13, riprese di recente in vista dell’analisi dei cristianesimi tardo-antichi da Rebillard, *Christians and Their Many Identities*, pp. 5-6.

²⁹ Penso soprattutto ai problemi posti dalla numismatica e dall’epigrafia, che Barbero affronta in maniera realmente esaustiva: si veda *ibidem*, pp. 239-282 («La moneta») e pp. 283-311 («Le epigrafi»).

³⁰ Si veda Shantz, *Opening the Black Box*. Per un esempio di studi sull’esperienza religiosa tra mondo antico e tardo-antico, si veda il recente volume miscelaneo *The Holy Spirit*, a cura di Frey e Levinson.

³¹ Sul tema dei contatti diretti col sovrannaturale, si veda lo studio di Pyysiäinen, *Supernatural Agents*. Sulla *Cognitive science of religion* in generale, si veda Van Slyke, *The Cognitive Science of Religion*.

tura” in resoconti scritti nei termini dell’accesso diretto a “mondi altri”, con tutta la varietà che tale opera di ricomposizione implica in particolari contesti storico-culturali. Ma la *Cognitive science of religion* beneficia anche dei più recenti approcci di ambito socio-antropologico sulle “posture” di autorità e sulle dialettiche tra gli agenti “visionari” e il loro contesto di appartenenza, e ciò soprattutto per quanto concerne la costruzione di discorsi che vogliono assumere fattezze autorevoli e che, come tali, appaiono spesso fondati su esperienze in un modo o nell’altro ricondotte a varie forme di contatto diretto col sovrannaturale. Il punto che in questa sede mi preme di evidenziare maggiormente, soprattutto per quanto concerne il mondo tardo-antico, è che esperienze di questo tipo possono essere ritenute non solo frequenti e fedegagne, ma strumenti costruttori di particolari autorità, e quindi al contempo generatori di dialettiche adesive oppure oppositive in e per specifiche collettività. Gli studi sulle “esperienze religiose”, dunque, obbligano ad abbandonare la dicotomia, assolutamente moderna nella sua fondazione epistemologica, tra “razionale” e “irrazionale”, così come a evitare un’analisi che parta da una contrapposizione tra “verità” e “falsità” interamente fondata su valutazioni estranee a quelle proprie dei mondi a cui qui ci stiamo riferendo³².

La prospettiva di Barbero appare interamente votata a definire il problema delle esperienze di contatto diretto col mondo altro, che si presume Costantino abbia vissuto, così come queste appaiono nelle fonti pervenuteci; ciò che possediamo sono soprattutto “discorsi”, con cui un vero e proprio personale tecnico preposto alla “produzione” di testi intende accreditare “posture” di autorità³³. Se il *Panegirico* del 310 sfrutta un meccanismo di fondazione autoritativa che, attraverso la visione diretta da parte di un sovrano³⁴ di un dio – in questo caso Apollo e la Fortuna –, permette di conciliare riflessione sul dominio del mondo intero ed esaltazione, in un’ottica tipicamente localistica e provinciale, del tempio in cui si presume che quello stesso personaggio abbia vissuto la sua esperienza di contatto col sovrannaturale³⁵, nello speci-

³² Sul tema delle esperienze oniriche si vedano anche le osservazioni di Canetti, *La visione di Costantino*, pp. 7-17 (con ampia bibliografia).

³³ Uso qui “discorso” nell’accezione propria della riflessione di Foucault, *L’ordre du discours*.

³⁴ Per un campionario relativo ad esperienze di questo tipo, ricondotte in vario modo a imperatori romani, si veda Weber, *Kaiser, Träume, und Visionen*.

³⁵ Sul *Panegirico* del 310, si veda quanto osserva Filoramo, *La croce e il potere*, pp. 97-98: «All’epoca Costantino aveva trent’anni: aggiungendo le due corone di Apollo e della vittoria, ognuna delle quali simboleggiava trent’anni, il panegirista ricava l’auspicio di una vita per l’imperatore più lunga di quella di Nestore. Si può discutere sull’autenticità della visione, anche se è improbabile che un panegirista potesse inventarsi tale esperienza alla presenza dello stesso Costantino. Colpisce, piuttosto, l’analogia con la visione successiva che l’imperatore avrà in occasione della battaglia del Ponte Milvio. Di fatto, il brano conferma la ricerca, da parte del giovane e ambizioso Costantino, di una legittimazione religiosa alternativa a quella scelta da Diocleziano. Fondando la propria discendenza a partire dal primo imperatore illirico, Claudio il Gotico, Costantino rifiuta sul piano simbolico il principio tetrarchico, ricollegandosi al principio dinastico per costituire la legittimità del proprio potere. Presentandosi come il prescelto dal dio Sole-Apollo, Costantino rifiuta infatti la teologia tetrarchica fondata sul primato di Giove ed Ercole».

fico il santuario di Grand, il sogno di Lattanzio non fa altro che affidare alla pratica oneiromantica, estremamente diffusa nei vari contesti culturali antichi e tardo-antichi³⁶, una forte valenza autoritativa e confermativa secondo una particolare lettura “cristiana”. Eusebio sviluppa e costruisce un piano discorsivo molto più elaborato, dato che nell’episodio di VC si intessono non soltanto riferimenti alla narrazione dell’*Esodo*³⁷, ma anche elementi di natura espressamente profetico-visionaria³⁸ e tratti derivanti da una particolare declinazione della pratica oneiromantica probabilmente legati a una ripresa e a un ampliamento del resoconto dello stesso Lattanzio³⁹. Il resoconto di VC mostra, in realtà, la preoccupazione di Eusebio di conciliare oneiromantica e visione diretta della realtà sovrannaturale, sottolineando a più riprese – a differenza del *Panegirico* del 310, che non solo enfatizza la dimensione privata dell’incontro di Costantino con gli dèi, ma anche un certa indeterminatezza rispetto a quanto si presume il giovane sovrano abbia visto realmente in quell’occasione⁴⁰ – la dimensione pubblica sia della visione celeste, che avviene di fronte all’esercito preso da «sbigottimento»⁴¹, e del sogno in cui Cristo stesso rivela il da farsi, prontamente «rivelato agli amici»⁴². Sulla questione dell’oneiromantica, così come presentata da Eusebio nel resoconto della visione celeste e del successivo sogno in funzione “ermeneutica”, le osservazioni fornite da Luigi Canetti in un recente contributo appaiono particolarmente importanti proprio per chiarire la prospettiva che regge e governa il discorso congegnato dal vescovo di Cesarea:

³⁶ Sul tema si veda il volume *Dream Cultures*, a cura di Shulman e Stroumsa. L’oneiromantica entra a pieno titolo a far parte delle tradizioni autoritative cristiane dal momento che questa è stata già assunta come strumento conoscitivo delle realtà sovrannaturali in certe branche del giudaismo ellenistico: si pensi a quanto la pratica dell’interpretazione dei sogni sia rilevante in un testo come quello di *Daniele*, che non fa altro che “riformattare”, in una prospettiva che certo giudaismo ritiene accettabile, un elemento che in altri contesti giudaici era stato oggetto di critica e che era stato spesso identificato come tipico di un sistema in alcuni aspetti inconciliabile con una certa appartenenza a YHWH. Sul tema si veda Smith-Christopher, *Prayer and Dreams*.
³⁷ Sul tema si veda Cameron, *Eusebius’ “Vita Constantini”*, pp. 158-159; *Form and Meaning*, p. 75.

³⁸ Non condivido l’interpretazione eccessivamente restrittiva dell’espressione eusebiana (VC 1, 28 = *Vie de Constantin*, a cura di Pietri) «τοῦτῳ νίκῃ» che identifica la scritta che accompagna lo «στρατοῦ τρόπιον» offerta da Barbero, *Costantino il vincitore*, p. 138. Se è vero che il verbo usato da Eusebio è alla forma imperativa, per cui l’espressione si presenta quasi come un incitamento, ciò non toglie che essa è chiaramente indirizzata a un futuro di vittoria e di trionfo. La traduzione latina interpreterà in senso più univocamente profetico (rendendo il greco con «In hoc signo vinces») una visione che già di per sé, almeno per come è congegnata da Eusebio, presenta indubbi tratti di natura profetica.

³⁹ In merito si veda Canetti, *La visione di Costantino*.

⁴⁰ Interpreto così il «credo» del resoconto del panegirista, chiaramente un accorgimento retorico volto ad enfatizzare l’alone di mistero che circonda l’episodio: sulla presenza del verbo, si veda Barbero, *Costantino il vincitore*, pp. 39-40.

⁴¹ Si veda VC 1, 28-29 = *Vie de Constantin*, a cura di Pietri: «θάμβος δ’ ἐπὶ τῷ θεάματι κρατήσῃ αὐτόν τε καὶ τὸ στρατιωτικὸν ἅπαν, ὃ δὴ στελλομένῳ ποι πορείαν συνεϊπετό τε καὶ θεωρὸν ἐγένετο τοῦ θαύματος».

⁴² Si veda VC 1, 30 = *Vie de Constantin*, a cura di Pietri: «ἅμα δ’ ἡμέρα διαναστὰς τοῖς φίλοις ἐξηγόρευε τὸ ἀπόρητον».

gli eventi del 312 tratteggiano in vario modo il modello di un principe visionario e ispirato da Dio, dotato, secondo Eusebio, di un carisma profetico atto a sconfiggere, facendogli concorrenza con le stesse armi, il potere divinatorio dei demoni, epitome e sineddoche di un paganesimo che egli ormai si accinge a reprimere. (...) Del resto, che i sogni e le visioni recassero agli imperatori messaggi divini non era una novità cristiana. Ciò spiega, fra l'altro, come alcune delle più importanti decisioni della politica religiosa di Costantino siano presentate da Eusebio come un tentativo ben riuscito di cristianizzare – obliterandone la matrice giudaica e pagana – i segni e i luoghi dell'epifania visionaria dell'unico vero Dio Salvatore, patrono peculiare dell'imperatore e dei sudditi fedeli alla nuova religione. In questo caso, poi, la divinazione intuitiva cristiana viene garantita dall'autorevolezza di un visionario la cui conversione provvidenziale sembra propiziata dalla lettura o forse, come ora vedremo, dalla sollecitazione di un segno oracolare⁴³.

Nel caso di Eusebio, sembra quasi che la pratica oneiromantica, così come messa in atto negli ambienti dell'aristocrazia e del corpo militare imperiali, e – stando sia alle fonti “pagane” sia a quelle “cristiane” – di fondamentale rilevanza anche nel caso di Costantino proprio in occasione della battaglia di Ponte Milvio (ma anche dopo le vicende di Marsiglia, come emerge dal *Paganegirico* del 310), venga sottoposta a un processo di “addomesticamento” secondo una particolare declinazione del messaggio cristiano, in aderenza a un programma di autodefinizione che tenta di neutralizzare o quanto meno di controllare, attraverso la ripresa di modelli biblici, e quindi rendere operativi in un orizzonte teologico che metta al centro l'istituzione cristiana come creazione potenzialmente inglobabile nell'edificio imperiale, anche quei fenomeni di contatto diretto con il sovrannaturale che in altri casi Eusebio contrasta senza mezzi termini⁴⁴. In sostanza, riscrivere l'episodio del sogno di Lattan-

⁴³ Canetti, *La visione di Costantino*, pp. 19-20.

⁴⁴ Per comprendere il significato sotteso all'attribuzione a Costantino della visione celeste in VC, mi pare interessante quanto Eusebio afferma nel V libro di *DE*. Qui Eusebio esordisce illustrando le modalità con cui i profeti ebrei predicevano il futuro e illustravano in anticipo la “vera” teologia. Un simile esordio serve, evidentemente, a introdurre il problema di quali e quanti siano i passi profetici della Scrittura che avrebbero fatto riferimento alla futura venuta di Gesù. L'intento è quello di confutare l'ipotesi che non ci sarebbe differenza alcuna tra gli oracoli, i luoghi di divinazione e di vaticini greci e barbari – nel testo si sottolinea anche che «questo è il pensiero diffuso fra i pagani» (*DE* 5, *prooem.* 6 = *Dimostrazione evangelica*, a cura di Carrara, p. 415). Al paragrafo 26, 9, riprendendo il *topos* del profetismo greco opera di demoni, Eusebio sottolinea come, per quanto concerne i greci, il demonio rivesta l'anima di «tenebra e di caligine», entrando in essa e accecando il suo adepto, rendendolo come un morto e incapace di seguire quello che fa e quello che dice; egli diventa, così, «insensibile e irragionevole». Per contrasto, la profezia giudaico-cristiana è quella in cui agisce il vero spirito, luminoso, «quello che produce nell'anima luce», così da renderla adatta alla contemplazione, pur rimanendo sobria, capace, così, di confrontare tra loro e discernere le diverse esperienze di contatto diretto con il mondo altro (per la traduzione, si veda *Dimostrazione evangelica*, a cura di Carrara, p. 422). Nel resoconto di VC, a parte il riferimento al “trofeo luminoso”, tutto è volto a dimostrare l'assoluta vigilanza che Costantino mantiene durante l'apparizione, nonostante lo “smarrimento” (Eusebio usa il termine θάμβος, che in questo contesto indica principalmente la meraviglia di fronte a un'esperienza ritenuta straordinaria) e la preliminare incomprendimento, definitivamente risolte dal sogno “ermeneutico” occorso in seguito. Durante la visione, comunque, stando a quanto riferisce Eusebio, Costantino prega, osserva attentamente, pondera e riflette sul possibile significato dell'esperienza da lui vissuta, per cui il suo comportamento è in tutto assimilabile a quello del profetismo “vero” così come Eusebio lo tratteggia in *DE*. In LC 18, 1 (= *Elogio di Costantino*,

zio e inserirlo in una costruzione discorsiva di ampio respiro, che tende ad associare la figura del sovrano a quella di Mosè e che accredita un'esperienza visionaria autoptica e pubblica come elemento preliminare a un sogno di natura "ermeneutica", di cui lo stesso imperatore è garante di fronte alla sua cerchia più intima, significa ricondurre il contatto diretto col sovrannaturale a una risemantizzazione cristiano-centrica della figura del sovrano che a sua volta risulta funzionale al processo di cementificazione e amplificazione di uno degli elementi che maggiormente contraddistinguono l'auto-definizione dello stesso potere costantiniano, lo scardinamento del sistema tetrarchico.

Torniamo dunque all'affermazione di Barbero richiamata all'inizio di questo paragrafo. La natura inevitabilmente discorsiva delle narrazioni che presentano Costantino come uno che fa esperienze in prima persona del mondo "altro" impediscono di stabilire *cosa* l'imperatore abbia vissuto durante la visita al tempio di Grand e prima della battaglia di Ponte Milvio. La natura stessa dei nostri racconti ci impedisce di dire se *effettivamente*, in quelle occasioni, Costantino abbia vissuto un'esperienza di contatto diretto col sovrannaturale. Ma ciò non ci impedisce di ritenere che Costantino abbia vissuto particolari esperienze comunicate e reinterpretate come di contatto diretto col sovrannaturale. Sappiamo che tra mondo antico e tardo-antico guerre e battaglie sono *anche* momenti di spiccata ritualità pubblica, in cui il sovrannaturale, declinato in molti modi e in varie forme, entra in campo in modo preponderante⁴⁵. Non è dunque casuale che sia il *Panegirico* del 310, sia Lattanzio, sia Eusebio raccontino e reinterpretino, in funzione delle proprie finalità discorsive, che Costantino avrebbe vissuto esperienze di contatto diretto col sovrannaturale in concomitanza di battaglie. La preghiera, l'invocazione agli dèi, l'esplorazione circa il possibile esito della battaglia, l'interpretazione di sogni come strumenti di conoscenza della volontà divina, sono elementi che fanno parte del patrimonio comune del *Warfare* antico e tardo-antico, e come tali potevano essere oggetti di reinterpretazioni funzionali alla definizione di particolari identità religiose che, in situazioni simili, diventavano strumenti di autodefinizione totalizzante per alcuni o di messa in discussione del proprio sé per altri⁴⁶. Al di là

a cura di Amerise, p. 227) il processo di accreditamento della profezia "cristiana" in funzione imperiale appare definitivamente sancito: «Tu stesso, infatti, o imperatore, volendo, potresti dirci, se ne avessi il tempo, le moltissime teofanie del tuo Salvatore, le numerose apparizioni in sogno». Qui "sogno" e "visione" sono accomunati.

⁴⁵ Si veda la trattazione in Lee, *War in Late Antiquity*, pp. 176-211.

⁴⁶ Al di là degli episodi del 310 e del 312, è interessante riportare quanto sottolinea Canetti, *La visione di Costantino*, pp. 20-21: «Secondo Lattanzio, un responso oracolare aveva avvertito Massenzio "che se fosse uscito dalla città sarebbe morto". Confermando le notizie di Eusebio, ma invertendone il giudizio, Zosimo, quasi due secoli più tardi, avrebbe ricordato come il figlio di Massimiano, stretto d'assedio, a Roma, nel 312, "interrogava gli indovini sull'esito della guerra e consultava i libri della Sibilla, e avendo trovato un responso secondo il quale colui che commettesse qualcosa a danno dei Romani inevitabilmente sarebbe andato incontro a una triste morte, interpretava l'oracolo in suo favore". Secondo Eusebio, l'usurpatore Massenzio, scimmiettando gli aruspici, sventrava i bambini e le donne gravide esercitando le arti magiche e la stregoneria per evocare i demoni ed evitare i pericoli della guerra. La tradizione pagana cui dà voce Zosimo insinua, al contrario, che Costantino "celebrava ancora le cerimonie tradizionali

delle definizioni secondo criteri culturali e, quindi, discorsivi, delle esperienze di contatto diretto col mondo altro – termini come “sogno”, “visione”, “ascolto”, non sono altro che declinazioni culturalmente determinate e, già di *per sé*, definitorie in senso assoluto di ciò che pretendono di descrivere, almeno nel contesto in cui si presentano, rispetto alla nostra tendenza di ricercare, dietro queste stesse definizioni, una sorta di *surplus* spiegabile secondo i presupposti della ricerca storica –, che in occasione di battaglie e campagne militari si ascrivessero a Costantino esperienze interpretate come di contatto diretto con il sovrannaturale implica che tali esperienze erano ritenute non solo possibili e realmente dirimenti, ma che effettivamente, in quelle situazioni, una serie di atti e norme sancite socialmente conducevano inevitabilmente a valutazioni e conclusioni ricondotte a un ordine di tipo “sovrannaturale”⁴⁷, conclusioni che venivano poi culturalizzate e quindi *anche* “ricordate” (o “assemblate”) in modo strettamente funzionale a specifiche autodefinizioni religiose.

3. *Le visioni di Costantino tra «psicotropia» e «teletropia»*⁴⁸

Tocchiamo qui con mano una questione che è stata posta in ricerche più recenti e che invita ad andare oltre il quadro contestuale di fonti e periodi specifici, pure irrinunciabile (come la stessa indagine paziente e a tutto tondo di Barbero dimostra in maniera evidente). Siamo in un campo in cui la storia si congiunge con la biologia e la neurofisiologia, e non solo perché abbiamo a che fare con narrazioni, con un “profondissimo” «istinto di narrare»⁴⁹ sempre storicamente determinato, ma soprattutto perché entriamo inevitabilmente nel campo della re-interpretazione culturale di esperienze e situazioni connesse al retaggio neurofisiologico di *Homo sapiens*, i cui comportamenti sono profondamente radicati nei suoi ambienti, nella storia evolutiva e nella se-

non per ossequio ma per interesse; per questo obbediva anche agli indovini, avendo sperimentato che avevano previsto tutti i suoi successi”. Egli, inoltre, “trascurando i riti tradizionali e partecipando invece a quelli proposti dall’egiziano – il vescovo Ossio di Cordova –, cominciò a nutrire sospetti verso la divinazione; poiché infatti grazie ad essa gli erano stati predetti molti successi, che si erano poi realizzati, temeva che il futuro potesse essere rivelato anche ad altri, che chiedevano responsi contro di lui, e sulla base di questa opinione decise di proibire queste pratiche”. Il panegirista di Treviri, nel 313, dichiarava che Costantino, sconsigliato a muovere guerra dai suoi ufficiali, si rifiutò di prestare ascolto agli *haruspicum monita* sfavorevoli all’impresa di liberare Roma dal tiranno; egli invece accettò di farsi guidare da una *mens diuina*, che intratteneva con l’imperatore un misterioso rapporto degnandosi di mostrarsi soltanto a lui. Massenzio, due giorni prima della battaglia, si sarebbe ritirato con moglie e figli in una casa privata, dove fu agitato da sogni terribili e perseguitato dalla Furie vendicatrici». Le fonti richiamate da Canetti sono, nell’ordine, *DMP* 44, 1.8, *HN* II 16, 1, *VC* 1, 27, 36-37, *HN* II 29, 1 e 4, *Pan. lat.* IX 2, 4-5 Galletier.

⁴⁷ Sulla guerra come un universale declinato di volta in volta come *pattern* culturalmente determinato e sulla sua rilevanza negli studi della *Cognitive science of religion* sul rito, si veda Withehouse, McQuinn, *Ritual and Violence*.

⁴⁸ Per una lettura delle esperienze visionarie giudaiche e protocristiane che va in questa direzione, si veda Arcari, *La letteratura apocalittica* (di prossima pubblicazione).

⁴⁹ Si veda lo studio di Gottschall, *L’istinto di narrare*.

lezione naturale. In questo senso mi sembra particolarmente importante la prospettiva portata avanti dallo storico del medioevo e dell'età moderna D.L. Smail che, per perseguire lo studio neuro-storico del cervello attraverso il suo percorso evolutivo, ha incrociato etologia, biologia e scienze cognitive⁵⁰. Nella *neurohistory* così come declinata da Smail, il concetto di "psicotropia" occupa un posto importante: appare sviluppata, su base naturalistica, l'idea di C. Geertz che la cultura sia costituita da «serie di meccanismi di controllo – progetti, prescrizioni, regole, istruzioni (...) per orientare il comportamento» e che l'essere umano sia l'«animale più disperatamente dipendente da simili meccanismi di controllo extra-genetici ed extra-corporei»⁵¹.

Nell'analisi di Smail l'essere umano è evolutivamente capace di modulare gli stati neurochimici, che quando incrociano la coscienza producono esperienze, sentimenti e quindi discorsi. L'interazione e le dinamiche sociali, nelle loro complesse e stratificate strategie culturali, hanno una correlazione fisica con la produzione interna al sistema endocrino (ossitocina, dopamina, adrenalina etc.), capaci di collocare nel tempo e nello spazio le esperienze, per cui sono dette «psicotrope» le pratiche capaci di alterare lo stato d'animo e di amplificarlo, in un *range* che include non soltanto sostanze stimolanti – cibi e bevande – ma anche comportamenti come canti, danze, rituali, processioni, competizioni, comportamenti ritualizzati collettivi. In questo quadro, si comprende come i sistemi culturali si configurino di volta in volta come vere e proprie occasioni di modificazione neurologica, dalle esperienze estetiche alle pratiche festive e religiose, dalle forme di spettacolo pubblico o monumentale del mondo antico e tardo-antico all'esplosione di consumo di generi come caffè, tabacco e cioccolata, o anche di letteratura d'evasione ed erotica, che non a caso aumentano in maniera esponenziale nell'Europa moderna e, ancor di più, nelle successive società di massa. Particolare rilevanza, nell'analisi della psicotropia così come sviluppata da Daniel Smail, hanno anche quelli che egli definisce come «meccanismi teletropici», strumenti «utilizzati nelle società umane per creare cambiamenti di stati d'animo nelle altre persone»⁵², in altri termini attività più o meno istituzionalizzate e controllate che influenzano la chimica corporea degli altri e che possono assumere caratteristiche di interesse collettivo, come nei riti religiosi, necessari per alleviare stress e ansia, oltre che per generare senso di appartenenza e conforto comunitario.

Credo che la riflessione di Smail possa aiutare a impostare in una luce inedita (o abbastanza inedita, vista la vera e propria "montagna storiografica" che chiunque voglia occuparsi del tema deve inevitabilmente scalare!) la questione della "realtà" o meno delle visioni di Costantino. Le fonti a nostra disposizione sottolineano, in un modo o nell'altro, che Costantino avrebbe

⁵⁰ Si veda *Storia profonda*.

⁵¹ Geertz, *Interpretazione di culture*, pp. 57-58.

⁵² Smail, *Storia profonda*, p. 146.

avuto esperienza diretta del sovrannaturale in contesti militari. Come già sottolineato sulla scorta della puntuale analisi di Barbero⁵³, il *Panegirico* del 310 pone l'esperienza visionaria di Costantino nel tempio di Apollo *Grannus* nei Vosgi (a Grand), dopo che l'autore si è dilungato a descrivere l'esito del colpo di stato di Massimiano. Il panegirista rileva come i soldati fossero desiderosi di punire il tradimento, tanto da reagire con impazienza alla sollecitudine del giovane imperatore, che per non stancarli con le marce li spedisce a sud per via fluviale, lungo il corso della Saône e poi del Rodano. I soldati vengono a sapere, di lì a poco, che l'usurpatore ha lasciato Arles per rifugiarsi a Marsiglia, per cui decidono di inseguirlo. Giunti a Marsiglia, inizia l'assedio della città, ma Costantino dà l'ordine di ritirata, e così facendo evita il verificarsi di atrocità, concedendo ai soldati della fazione opposta il tempo di ravvedersi e di chiedere perdono. Nonostante la *pietas* di Costantino abbia risparmiato l'usurpatore e il suo esercito – continua il panegirista – sono gli dèi stessi a compiere la giusta vendetta, ed è qui che egli trova lo spunto per illustrare il rapporto del sovrano con il divino.

Alla frontiera del Nord, l'assenza di Costantino ha indotto alcuni gruppi a tradire le promesse e minacciare la pace, sebbene in cuor loro si chiedessero ansiosamente quando il sovrano sarebbe tornato; Costantino giunge ancor prima che la ribellione divampi, forse «informato del pericolo mentre era già sulla via del ritorno», costretto dunque a raddoppiare «la velocità della marcia, ma già l'indomani la notizia del suo arrivo si era sparsa ovunque e ogni minaccia era sparita»⁵⁴. È in questo quadro che si colloca l'episodio della visita al tempio di Apollo, che si configura a tutti gli effetti come una pratica rituale di ringraziamento per l'ottenuta vittoria sul suocero. Barbero contesta giustamente l'interpretazione, realmente evemeristica, di Weiss, che ritiene che le corone offerte da Apollo e Fortuna siano il frutto di un processo di simbolizzazione di un alone solare, dato che «molto spesso nella letteratura latina gli aloni sono chiamati *coronae*»⁵⁵. Più che a simili elucubrazioni, la corona offerta dagli dèi dovrebbe far pensare a una sorta di trasfigurazione visionaria di un'esperienza rituale, quindi psicotropa, come quella della consegna della corona durante le cerimonie militari, declinata in funzione “teletropica” forse dallo stesso Costantino e, come tale, accolta con intento celebrativo, in chiave prettamente localistica, dal panegirista del 310⁵⁶.

Anche per quanto concerne *DMP*, il sogno dell'imperatore avviene dopo che questi si è accampato presso il Ponte Milvio, quando si avvicina il *dies imperii* di Massenzio, il 27 ottobre, e sta terminando la celebrazione dei *quin-*

⁵³ Si veda *Costantino il vincitore*, pp. 31-45.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 39.

⁵⁵ Si veda Weiss, *The Vision of Constantine*, pp. 248-249 e la critica di Barbero, *Costantino il vincitore*, p. 42.

⁵⁶ Si veda Tertulliano, *DCM* 9, dove viene ricordato un soldato cristiano che, per il rifiuto di portare la corona d'alloro durante una cerimonia, sarebbe stato martirizzato (si veda la traduzione in *De corona*, a cura di Ruggiero). Si veda anche Minois, *La chiesa e la guerra*, p. 66.

quennalia, i festeggiamenti per il quinto anno di regno⁵⁷. È proprio in questo frangente che Costantino viene avvertito nel sonno di far mettere sugli scudi il «segno celeste di Dio» e attaccare battaglia. La descrizione fornita da Lattanzio sembra ricalcare e rimodulare, in chiave espressamente visionaria e come contatto diretto in prima persona dello stesso Costantino con il sovrannaturale, racconti tradizionali che mettono al centro lo scudo, in quanto oggetto fortemente distintivo e, come tale, espressione di una complessa rete di azioni performative – si pensi al ruolo svolto dagli *ancilia* nel mito fondativo delle festività dei *Mamuralia*, o nelle leggende relative ai *Salii*. Un caso più vicino al periodo che qui ci interessa, e che ancora mette in una posizione di notevole rilevanza lo scudo soprattutto nella ritualità militare imperiale, è quello ricordato da Ammiano Marcellino (XX 4, 13-18) in occasione dell'ascesa di Giuliano al trono imperiale nel 360; il nuovo sovrano, dopo essere stato acclamato dai soldati, viene elevato sopra uno scudo, un gesto che sancisce e dimostra il raggiungimento del suo nuovo *status*⁵⁸.

Il caso del resoconto di VC è più problematico, dato che non è del tutto chiaro il contesto della visione della croce e del seguente sogno che ne spiega il “reale” significato⁵⁹. Nell'opera, il filo degli eventi è ricostruito soprattutto dal punto di vista di Costantino, ignorando Licinio, per cui «la cura con cui Eusebio sceglie le parole per raccontare la decisione di muovere contro Massenzio dimostra che ci troviamo di fronte a uno degli snodi politicamente più delicati del suo racconto»⁶⁰. La visione è richiamata nel contesto della critica alla tetrarchia, nel momento in cui Costantino si accinge ad abbattere quello che reputa il suo principale *competitor*, in questo caso il solo Massenzio (la figura di Massimino è del tutto ignorata da Eusebio). Dopo aver enunciato, secondo la consolidata tradizione romana di critica alla tirannia, tutte le malefatte di Massenzio, dando precedenza all'accusa di magia, lo stratagemma della visione e della relativa spiegazione in sogno serve a enfatizzare uno scontro tra due poteri che si iscrivono in un ordine sovrannaturale, uno negativo, che si manifesta con arti e incantesimi, e uno positivo, in quanto interamente fondato sulla verità cristiana. La visione giunge in un momento di grande incertezza, in cui Costantino non sa a quale dio rivolgersi. Riprendendo la prospettiva di DMP, Eusebio mostra un Costantino che riflette sulle vicende dei suoi predecessori, finite tutte male per via del sostegno ricevuto da divinità inesistenti e che quindi non potevano salvaguardare in alcun modo il buon esito delle imprese; solo Costanzo avrebbe trovato nel dio universale dei cristiani il salvatore e il protettore del mondo, ed è per questo che Costantino avrebbe a sua volta deciso di rivolgersi allo stesso dio di suo padre. Entra qui in campo la ri-

⁵⁷ Si veda la trattazione in Barbero, *Costantino il vincitore*, pp. 68-92.

⁵⁸ Sul tema si veda Gasparri, *Kingship Rituals*, pp. 95-96. L'importanza delle insegne militari e della loro profonda valenza rituale è ben sottolineata dallo stesso Barbero nella trattazione sul labaro cristiano: si veda *Costantino il vincitore*, pp. 145-147 (con ampia bibliografia).

⁵⁹ Sul tema si veda *ibidem*, pp. 135-148.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 136.

chiesta, tramite preghiera, di conoscere l'identità del dio, e prontamente questo si manifesta in una visione celeste, proprio come era successo a Mosè⁶¹. Eusebio riprende e amplifica il racconto di Lattanzio⁶², intervenendo su di esso con notevole autonomia; rimane il riferimento a un oggetto da posizionare nel campo di combattimento, molto probabilmente un'insegna militare e non un simbolo da porre sugli scudi – è Cristo stesso a imporgli la “fabbricazione” nel sogno successivo alla visione –, ma tutto il resto della descrizione sembra rifarsi, rimodulandole e ricontestualizzandole in funzione visionaria, ad altre pratiche rituali. Nonostante il pesante processo di ideologizzazione in chiave cristiana messo in campo da Eusebio, sia l'interrogazione su quale dio invocare, sia la richiesta tramite preghiera, sia il sogno ermeneutico possono essere ricondotti a rituali di natura divinatoria messi in atto in situazioni come una battaglia o una campagna militare.

Anche nei casi degli autori cristiani, dunque, così come per il *Panegirico* del 310, pratiche definibili a tutti gli effetti come psicotrope, connesse a contesti altamente istituzionalizzati a livello culturale-religioso, appaiono rimodulate, da parte o con l'avallo di Costantino stesso, in funzione essenzialmente teletropica, come strumenti di modificazione delle convinzioni e dei comportamenti altrui. Se le strutture di ritualità militare tardo-antica possono rientrare a pieno diritto nei meccanismi usati per il controllo o l'induzione morale e fisica di determinati comportamenti⁶³, non stupisce, dunque, che Costantino stesso abbia potuto modulare, o anche avallare declinazioni di forme di ritualità pubblica come vere e proprie esperienze di contatto diretto e in prima persona col sovrannaturale, così da trasporle in un *medium* religioso e comunicativo il più ampio e aperto possibile che non quelli riconducibili all'ambito strettamente militare. Nella stessa visione di Smail, d'altronde, in società fortemente gerarchiche e verticistiche come quella tardo-antica o anche medievale, il ruolo di chi dispone dell'autorità emerge soprattutto nella capacità di gestire risorse capaci di innescare adesione già attive in un dato sistema (nel caso di Costantino, le tradizionali pratiche religiose militari), secondo una teoria del potere di tipo «conflittualista, neurochimicamente legata anche in

⁶¹ Sulla propaganda connessa all'associazione tra Costantino e Mosè, si veda Damgaard, *Propaganda Against Propaganda*.

⁶² Sulle relazioni tra l'opera di Lattanzio e quella di Eusebio più in generale, si veda Meinking, *Eusebius and Lactantius*.

⁶³ In DCM 10-11 (*De corona*, a cura di Ruggiero), Tertulliano offre un campionario delle pratiche rituali da svolgersi in contesti militari, che qui risultano ovviamente bollate senza mezzi termini come idolatriche. Tertulliano sottolinea anche che molti soldati si siano “convertiti” durante il loro servizio militare, sottolineando, però, come queste persone debbano necessariamente abbandonare tale ufficio se vogliono diventare membri a tutti gli effetti della comunità cristiana. Al di là dell'auspicio, proprio la notazione rileva come l'attività militare, implicante forme di ritualità pubblica particolarmente invasive, e l'appartenenza identitaria “cristiana” fossero elementi che per alcuni potevano coincidere. Il dibattito storiografico sul rifiuto o meno dei cristiani del servizio militare è molto ampio, e non posso riprenderlo in questa sede. A titolo meramente esemplificativo, si vedano Kalantzis, *Caesar and the Lamb* (con utile rassegna delle fonti, sebbene circoscritta quasi esclusivamente a quelle di natura letteraria) e Kopel, *The Morality of Self-Defense and Military Action*.

chiave etologica all'esercizio della violenza, alle logiche di dominanza e all'erogazione di risorse desiderate in società gerarchicamente ordinate»⁶⁴.

Il fine del rito, in società come quella di cui stiamo discutendo, è essenzialmente “psicotropo”, perché può modificare la chimica interiore delle persone, e questo aspetto può essere modulato in modi diversi che però pongano al centro delle aspettative di chi ne fruisce, assistendovi o anche semplicemente sentendone parlare o leggendone, l'alterazione interiore. Il senso della visione celeste o del sogno, anche nel caso di Costantino, è essenzialmente riconducibile a questa prospettiva. Costantino non è solo un rappresentante dell'*élite*, è al vertice del sistema di potere imperiale, per cui appare in una posizione che è indubitabilmente quella di chi è in grado di esercitare la manipolazione totale dei meccanismi di adesione e di modificazione del sé, sempre e comunque in aderenza a sistemi di regolamentazione che la particolare struttura sociale del suo tempo riteneva a tal fine efficaci. Declinare esperienze psicotrope vissute soprattutto in contesti di ritualità militare pubblica, secondo le forme di un racconto che trasforma tali esperienze come contatti diretti e in prima persona con il soprannaturale, appare non soltanto uno strumento di accreditamento autorevole *bon à penser*, ma si innesta su un orizzonte di aspettative e in un sistema culturale di pratiche e credenze diffuse e permeabili, che ritenevano l'esperienza diretta e in prima persona del soprannaturale un fatto realmente possibile e comune e, come tale, comunicabile; non è quindi un caso che tale considerazione possa essere di volta in volta piegata in funzione di specifiche istanze collettive e culturali-religiose.

Nonostante l'impossibilità di armonizzare posture discorsive diverse – aspetto, come abbiamo visto, magistralmente messo in luce dalla puntuale e penetrante analisi di Barbero –, focalizzare l'attenzione su un Costantino che alimenta un'autodefinizione del potere imperiale fondato sull'esperienza visionaria, adattabile di volta in volta alle varie istanze culturali presenti nel suo contesto, significa definire un particolare regime, in una prospettiva biopolitica, fondato sulla capacità di modificare sé stessi a livello interiore, tanto che le stesse dichiarazioni visionarie di (o avallate in un modo o nell'altro da) un imperatore, nonostante appaiano diversamente filtrate da coloro che intendono in un modo o nell'altro accreditarsi presso di lui, vanno valutate molto al di là della semplice alternativa “realtà” vs. “finzione”.

4. Conversione o identità “segmentata”?

C'è un ultimo aspetto che la trattazione di Barbero chiama inevitabilmente in causa e che in questa sede ho spesso evocato facendo riferimento al termine “autodefinizione”. Studi recenti invitano sempre di più a valutare la possibilità di pensare ad alcuni agenti che si muovono sulla scena tardo-antica

⁶⁴ Manera, *Neurostoria*.

come a figure che indossano e dismettono identità funzionali, e a mettere in relazione tali identità segmentate con procedimenti discorsivi volti a irrigidire autodefinizioni religiose certamente onnicomprensive, ma il cui significato storicamente più pregnante appare definibile proprio alla luce di un simile contesto “segmentato”. In questo senso, riprendo qui il problema sopra definito delle “pressioni” extra-testuali rispetto ai discorsi attribuiti a Costantino, e ciò proprio per concludere in merito alle questioni – sottolineate più volte da Barbero e anche qui richiamate – legate alla notevole distanza che sembra separare talune forme discorsive cristiane e quanto emerge dalla documentazione soprattutto materiale. Ovviamente non pretendo di riprendere la *vexat(issim)a quaestio*, su cui non a caso si sono versati fiumi di inchiostro, della “conversione” di Costantino, o della definizione del concetto stesso di “conversione” almeno all’interno del complesso universo tardo-antico⁶⁵. Ciò che qui intendo sottolineare riguarda soprattutto la possibilità di trarre dalle differenti trattazioni sulla visione di Costantino notazioni utili a ridefinire il complesso quadro identitario in cui lo stesso imperatore si muove e contestualizzare, alla luce di questo, l’utilizzo funzionale e contestuale del meccanismo visionario in funzione sostanzialmente biopolitica.

Barbero mette bene in luce come, almeno fino al 312, Costantino non sembri interessarsi al “problema” cristiano. La stessa notizia di Lattanzio, secondo cui nel 306 Costantino avrebbe revocato le norme contro i cristiani, non appare particolarmente fededegna, e comunque si inserirebbe in un *continuum* che collega Costantino a Galliano, il quale aveva messo fine alle norme restrittive imposte da Decio. Certamente, dopo la sconfitta di Licinio e di Massimino Daia, Costantino mantiene in vigore la norma emanata da Licinio a nome di entrambi gli Augusti a Milano nel 313, quella che estendeva anche all’Oriente la pacificazione religiosa che aveva posto un freno alle norme restrittive; ma senza dubbio si può dire che, in quanto unico imperatore di Oriente e Occidente, la pacificazione religiosa rappresenti uno strumento ritenuto particolarmente efficace per mantenere una posizione di simile dominio in un impero in cui la presenza cristiana, sebbene non numerosissima, si è ormai consolidata in seno agli ambienti dell’*élite*. Ciò potrebbe spiegare in parte talune modalità di autodefinizione rideclinabili anche in chiave cristiana attestate nella monetazione, che comunque vanno inserite in un contesto in cui i meccanismi rappresentativi del potere imperiale si pongono perfettamente in linea con il passato più o meno recente o tentano di rinnovarlo ma sempre dall’interno dei *media* comunicativi propri del potere imperiale⁶⁶, e

⁶⁵ Su cui si veda la discussione in Bremmer, *The Vision of Constantine*, pp. 57-60.

⁶⁶ In questo la trattazione di Barbero si rivela realmente esemplare. Per quanto concerne la monetazione, Barbero distingue, sulla base delle datazioni proposte dagli studiosi, una serie di fasi di coniazione, da quella che va dall’assunzione del titolo di Augusto e dalla guerra contro Massenzio (307-312), a quella riconducibile al periodo tra la battaglia di Ponte Milvio e la prima guerra contro Licinio (312-313) – in cui il sole ha una posizione fondamentale; da quella tra la prima e la seconda guerra contro Licinio (316-324) – in cui il sole sembra quasi scomparire dai coni bronzei per lasciare spazio alla Vittoria e ai soldati – a quella che intercorre tra la riunifi-

un sistema giuridico che da già da qualche tempo sta mettendo in discussione talune forme del culto e della ritualità pubblica⁶⁷.

Anche per quanto concerne la discussa rappresentazione del cristogramma, che si presume fosse posta sugli scudi dei soldati, e che nel resoconto di VC assumerà le fattezze del labaro⁶⁸, non sono mancate talune osservazioni – alcune anche abbastanza probanti – in vista di una sua adattabilità in chiave “solare”⁶⁹. La stessa battaglia di Ponte Milvio, che un ruolo così centrale ha avuto nello sviluppo delle “mitologie” cristiane passate e recenti sulla conversione di Costantino, si trova menzionata in un *Panegirico* pressoché coevo, pronunciato in presenza dello stesso Costantino a Treviri nel 313, in cui trovano posto i «segreti della mente divina» e l’esperienza privata di contatto diretto dell’imperatore con gli dèi ma non di certo con il dio dei cristiani⁷⁰.

Al fine di mettere da parte ciò che lui ha definito come «groupism» – «a tendency to take discrete, sharply differentiated, internally homogeneous and externally bounded groups as basic constituents of social life»⁷¹ – Rogers Bru-

cazione dell’impero e la fondazione di Costantinopoli (324-329) – in cui simboli più esplicitamente cristiani si associano a modalità rappresentative dalla forte valenza dinastica e di pacificazione militare. Vale la pena riportare le importanti conclusioni cui giunge l’analisi di Barbero, *Costantino il vincitore*, p. 274: «In conclusione, la simbologia cristiana sulle monete di Costantino rimane totalmente insignificante rispetto alla massa della sua produzione monetaria. Chi ha fatto il calcolo ha concluso che su tutte le monete di Costantino posteriori al 312 “all’incirca l’1% potrebbe essere classificato come contenente simboli cristiani”, comprendendo nel conto con molta generosità anche croci, tau e chi usati come marchi di zecca e palesemente privi di qualunque significato religioso. Rispetto al moltiplicarsi dei cristogrammi e più tardi delle croci nelle monete dei suoi successori, la differenza è evidente. Per il Costantino maturo, l’espulsione degli dèi dalle monete non era finalizzata all’ingresso di un’altra potenza celeste in loro sostituzione, ma alla celebrazione trionfante di un potere imperiale e dinastico capace di affermarsi senza bisogno di invocare espressamente l’aiuto divino. Il che non significa che quell’aiuto non ci sia; ma è presente come una corrente privilegiata, un contatto diretto fra il sovrano e il cielo, che fa dell’imperatore un essere quasi divino. È il messaggio della nuova iconografia imperiale che compare sulle monete d’oro coniate dal 324, in cui Costantino appare coronato dal diadema e con lo sguardo rivolto verso l’alto, a fissare una divinità trascendente che lui solo può vedere. L’importanza di questa immagine non sfuggì a Eusebio, che osservò: “Quanto profondamente il potere della fede divina fosse impresso nella sua anima, si può dedurre dal fatto che ordinò di imprimere il suo volto sulle monete d’oro dell’impero con gli occhi rivolti verso l’alto, nella posizione di chi prega Dio; e queste monete ebbero corso in tutto il mondo romano”. Può darsi che Eusebio abbia dovuto far buon viso a cattivo gioco, accontentandosi di questo in mancanza di segnali più espliciti della fede cristiana di Costantino. Oggi si tende a scorgere in quegli occhi levati al cielo, che compaiono soltanto nelle monete coniate dalle zecche orientali, qualcosa di più della preghiera: l’ostentazione di un rapporto diretto con la divinità, com’era nella tradizione della regalità ellenistica e delle sue monete, a partire da Alessandro Magno». Per il passo di Eusebio citato da Barbero, si veda VC 4, 15. Per quanto concerne i calcoli monetari, si veda Dunning, *First Christian Symbols*, p. 6.

⁶⁷ Sul tema si veda Barbero, *Costantino il vincitore*, pp. 473-669 (come era ovvio aspettarsi, si tratta della trattazione più ampia contenuta all’interno del volume!). Si veda anche l’opera fondamentale di De Giovanni, *Costantino e il mondo pagano* e l’articolo, sempre di De Giovanni, pubblicato in questa stessa sede.

⁶⁸ Sulla questione si vedano le notazioni di Bremmer, *The Vision of Constantine*, pp. 61-62.

⁶⁹ Si veda sopra, nota 10.

⁷⁰ Si vedano *Pan. lat.* XII 2, 5 Galletier e la trattazione di L’Huillier, *L’empire des mots*. Si veda anche lo studio di Bremmer, *The Vision of Constantine*, pp. 59-60.

⁷¹ Brubaker, *Ethnicity without Groups*, p. 166.

baker ha focalizzato la sua attenzione sull’afferenza “grupuale” come evento contingente, sostenendo che, anche quando si presenta come entità fissa ed immobile, questa appare inevitabilmente colta nel suo svolgimento “contestuale”, «only for a passing moment»⁷². L’approccio contestato da Brubaker è ancora in parte diffuso nello studio dei paesaggi religiosi tardo-antichi, assumendo spesso una visione implicitamente o esplicitamente essenzialista dell’identità religiosa e stagliando come onnicomprensive autodefinizioni che emergono da testi o *corpora* prodotti da figure “tecniche” che il più delle volte afferiscono alle *élites* o a contesti che ruotano attorno a quegli stessi ambienti. Come osservato recentemente anche da Éric Rebillard⁷³, è comune rappresentare l’universo religioso tardo-antico come una scena chiaramente dominata da tre gruppi i cui spazi sono ben delineati, i pagani, gli ebrei e i cristiani, intesi soprattutto nella loro dimensione di entità chiaramente differenziate per credenze, rituali e pratiche liturgiche. Tale errata percezione è spesso conseguenza della forte influenza dei discorsi che raccolgono la voce, spesso *una* voce, di una vera e propria *élite* cristiana che, sotto Costantino, si è in parte consolidata negli “ambienti che contano”. Rebillard, e con lui molti altri studiosi⁷⁴, hanno messo in discussione, anche se da angolature diverse, tale paradigma, enfatizzando la fluidità e la pluralità delle identità religiose tardo-antiche e sottolineando le aree di sovrapposizione, osmosi e interazione tra autodefinizioni religiose che, alla luce di *tutta* la documentazione disponibile (e dunque non soltanto di quella letteraria), appaiono sempre più come realtà profondamente stratificate al loro stesso interno e in alcuni casi connesse a situazioni sostanzialmente contingenti.

In merito a quanto si è cercato di rilevare su Costantino, l’analisi di Rebillard ha sottolineato come la situazione di persecuzione del 303 non fu «a constant threat in the everyday life of Christians, even before the “Minor peace of the Church”, as a period inaugurated by the edict of Gallienus in 260 is sometimes called the anticipation of the “Peace of Church” ushered in by Constantine»⁷⁵. Per questo, se le posture discorsive congegnate da certe *élites* cristiane tendono a rappresentare una situazione di crisi permanente, ciò dipende in massima parte dalla volontà di «mobilize their brothers», e questa dunque non può essere perfettamente rispondente alla concreta realtà che pure certi documenti pretendono di descrivere. Rebillard ha mirabilmente ricostruito appartenenze “cristiane” a contesti sociali e culturali propriamente “pagani”, così come forme di adesione “cristiana” non così totalizzanti o discriminanti rispetto ad altre modalità di condivisione culturale e sociale⁷⁶. Non è dunque un caso che quando Decio promulga le sue misure restrittive,

⁷² *Ibidem*, p. 182.

⁷³ Si veda soprattutto *Christians and Their Many Identities in Late Antiquity*.

⁷⁴ A titolo meramente esemplificativo, si veda *Pagans and Christians*, a cura di Brown e Lizzi Testa.

⁷⁵ Rebillard, *Christians and Their Many Identities in Late Antiquity*, pp. 59-60.

⁷⁶ *Ibidem*, pp. 34-60.

molti non fanno altro che appellarsi alla possibilità di azione prevista dalla loro identità “segmentata”.

Se volgiamo lo sguardo dalla parte del potere, la “rivoluzione” costantiniana, se vogliamo continuare a usare questo termine, si presenta come una conseguenza di quel tentativo pacificatore che sembra rappresentare la cifra più fortemente distintiva del suo impero, almeno da una certa fase in poi; per questo, sebbene non si possa dire che tipo di esperienza l'imperatore abbia effettivamente vissuto a Grand e a Ponte Milvio, è possibile ritenere che esperienze di questo tipo siano state abilmente assunte come strumenti di consolidamento di una particolare immagine del potere, un consolidamento che, soprattutto da parte cristiana, è stato salutato con favore, e comunque come favorevole alla definitiva affermazione di talune *élites* cristiane in seno alle *élites* tradizionali. Accanto a una simile forma di “teletropia”, che sfrutta esperienze socialmente riconosciute di accreditamento autorevole come le visioni e/o le esperienze di contatto in prima persona col soprannaturale, chiaramente imposta dall'alto in virtù di una dialettica domanda-offerta che è apparsa particolarmente conveniente per le parti chiamate in causa, le forme rappresentative del potere imperiale costantiniano si sono senza dubbio incamminate su percorsi di innovazione, ma sempre e comunque all'interno del sistema mediatico e comunicativo proprio del potere imperiale, per cui quelle stesse esperienze interpretate o, più semplicemente, presentate come di contatto diretto col soprannaturale hanno continuato a giocare un ruolo rilevante anche in ambiti ancora legati al sistema politeistico tradizionale.

Opere citate

- A. Alföldi, *The Helmet of Constantine with the Christian Monogram*, in «Journal of Roman Studies», 22 (1932), pp. 9-23.
- A. Alföldi, «*Hoc signo victor eris*», in *Pisciculi. Festschrift F.J. Dölger*, Münster 1939, pp. 1-18 (rist. in *Konstantin der Grosse*, a cura di H. Kraft, Darmstadt 1974, pp. 224-246).
- A. Alföldi, *The Conversion of Constantine and Pagan Rome*, Oxford 1948 (ed. anast. Oxford 1969).
- L. Arcari, *La letteratura apocalittica. Tra giudaismo e protocristianesimo*, Roma c.s.
- A. Barbero, *Costantino il vincitore*, Roma 2016 (Biblioteca storica, n. s. 10).
- J. Bardill, *Constantine, Divine Emperor of the Christian Golden Age*, Cambridge 2012.
- T. Barnes, *Constantine and Eusebius*, Cambridge (Mass.) 1981.
- T. Barnes, *Constantine after Seventeen Hundred Years: The Cambridge Companion, the York Exhibition and a Recent Biography*, in «International Journal of the Classical Tradition», 14 (2007), pp. 185-220.
- T. Barnes, *Constantine. Dynasty, Religion, and Power*, Chichester 2011 (Blackwell Ancient Lives, 16).
- T. Barnes, *The Young Constantine as Judged by his Contemporaries*, in *Konstantin der Grosse. Geschichte - Archäologie - Rezeption*, a cura di A. Demandt, J. Engemann, Trier 2006 (Schriftenreihe des Rheinischen Landesmuseums, 32), pp. 13-20.
- J. Bremmer, *The Vision of Constantine*, in *Land of Dreams. Greek and Latin Studies in Honour of A.H.M. Kessels*, a cura di A. Lardinois, M. van der Poel, V. Hunink, Leiden 2006 (Classical Studies; Greek & Latin Literature), pp. 57-79.
- R. Brubaker, *Ethnicity without Groups*, in «Archives européennes de sociologie», 43 (2002), pp. 163-189.
- P. Bruun, *The Christian Signs on the Coins of Constantine*, in «Arctos», 3 (1962), pp. 5-35 (rist. in P. Bruun, *Studies in Constantinian Numismatics*, Roma 1991 [Acta Instituti Romani Finlandiae], pp. 53-69).
- The Cambridge Companion to the Age of Constantine*, a cura di N. Lenski, Cambridge 2006.
- A. Cameron, *Eusebius' "Vita Constantini" and the Construction of Constantine*, in *Portraits. Biographical Representation in the Greek and Latin Literature of the Roman Empire*, a cura di M.J. Edwards, S.C.R. Swain, Oxford 1997, pp. 145-174.
- A. Cameron, *Form and Meaning. The "Vita Constantini" and the "Vita Antonii"*, in *Greek Biography and Panegyrics in Late Antiquity*, a cura di T. Hägg, P. Rousseau, Berkeley 2000 (Transformation of the Classical Heritage, 31), pp. 72-88.
- T. Canella, *Il peso della tolleranza. Cristianesimo antico e alterità*, Brescia 2017 (Storia, 86).
- L. Canetti, *La visione di Costantino e la storia culturale dei sogni*, in «Storica», 18 (2012), 54, pp. 7-43.
- H. Chantraine, *Die Kreuzesvision von 351. Fakten und Probleme*, in «Byzantinische Zeitschrift», 86-87 (1993-1994), pp. 430-441.
- A.S. Christensen, *Lactantius the Historian*, København 1980 (Opuscula graecolatina, 21).
- E.A. Clark, *History, Theory, Text: Historians and the Linguistic Turn*, Cambridge (Mass.) 2004.
- F. Damgaard, *Propaganda Against Propaganda: Revisiting Eusebius' Use of the Figure of Moses in the 'Life of Constantine'*, in *Eusebius of Caesarea: Tradition and Innovation*, a cura di A. Johnson, J. Schott, Cambridge (Mass.) 2013 (Hellenic Studies, 60), pp. 115-132.
- L. De Giovanni, *Costantino e il mondo pagano*, Napoli 2003².
- H.A. Drake, *In Praise of Constantine. A Historical Study and New Translation of Eusebius' Tricennial Orations*, Berkeley 1976 (Classical Studies, 15).
- H.A. Drake, *Constantine and the Bishops: The Politics of Intolerance*, Baltimore 2000 (Ancient Society and History).
- H.A. Drake, *The Impact of Constantine on Christianity*, in *The Cambridge Companion to the Age of Constantine*, pp. 111-136.
- Dreams Cultures: Explorations in the Comparative History of Dreaming*, a cura di D.D. Shulman, G.G. Stroumsa, Oxford 1999.
- J.W. Drijvers, *Cyril of Jerusalem: Bishop and City*, Leiden 2004 (Supplements to Vigiliae Christianae, 72).
- J.W. Drijvers, *The Power of the Cross: Celestial Cross Appearances in the Fourth Century*, in *The Power of Religion in Late Antiquity*, a cura di A. Cain, N. Lenski, London-New York 2016², pp. 237-248.

- M. Dunning, *First Christian Symbols on Roman Imperial Coins*, in «The Celator», 17 (2003), 12, pp. 6-27.
- M.J. Edwards, *The Constantinian Circle and the "Oration to the Saints"*, in *Apologetics in the Roman Empire: Pagans, Jews, and Christians*, a cura di M.J. Edwards, M. Goodman, S. Price, Oxford 1999, pp. 252-275.
- Eusèbe de Césarée, *Vie de Constantin*, a cura di L. Pietri, Paris 2013 (Sources chrétiennes, 559).
- Eusebio di Cesarea, *Elogio di Costantino: Discorso per il trentennale, Discorso regale*, a cura di M. Amerise, Milano 2005 (Lecture cristiane del primo millennio, 38).
- Eusebio di Cesarea, *La dimostrazione evangelica*, a cura di P. Carrara, Milano 2000 (Lecture cristiane del primo millennio, 29).
- G. Filoramo, *La croce e il potere. I cristiani da martiri a persecutori*, Roma-Bari 2011.
- M. Foucault, *L'ordre du discours*, Paris 1971 (trad. it. Torino 2014²).
- S. Gasparri, *Kingship Rituals and Ideology in Lombard Italy*, in *Rituals of Power: From Late Antiquity to the Early Middle Ages*, a cura di F. Theuvs, J. Laughland Nelson, Leiden-Boston-Köln 2000 (The Transformation of the Roman World, 8), pp. 95-114.
- C. Geertz, *Interpretazione di culture*, Bologna 1987 (New York 1973).
- K.M. Girardet, *Konstantin und das Christentum: Die Jahre der Entscheidung 310 bis 314*, in *Konstantin der Grosse. Geschichte - Archäologie - Rezeption*, a cura di A. Demandt, J. Engemann, Trier 2006 (Schriftenreihe des Rheinischen Landesmuseums, 32), pp. 69-81.
- J. Gottschall, *Listinto di narrare. Come le storie ci hanno reso umani*, Torino 2014 (New York 2012).
- H. Grégoire, *La "conversion" de Constantin*, in «Revue de l'Université de Bruxelles», 36 (1930-1931), pp. 231-272.
- F. Heim, *L'influence exercée par Constantin sur Lactance: sa théologie de la victoire*, in *Lactance et son temps: recherches actuelles. Actes du IV^e colloque d'études historiques et patristiques*, Chantilly, 21-23 septembre 1976, a cura di J. Fontaine, M. Perrin, Paris 1978 (Théologie historique, 48), pp. 55-70.
- M.-C. L'Huillier, *L'empire des mots: orateurs gaulois et empereurs romains, 3^e et 4^e siècles*, Paris 1992.
- G. Kalantzis, *Caesar and the Lamb: Early Christian Attitudes on War and Military Service*, Eugene (Or.) 2012.
- D.B. Kopel, *The Morality of Self-Defense and Military Action: The Judeo-Christian Tradition*, Santa Barbara (Ca.) 2017.
- R. Lane Fox, *Pagans and Christians*, London-New York 1986 (trad. it. Bari-Roma 2013²).
- A.D. Lee, *War in Late Antiquity. A Social History*, Malden-Oxford-Victoria 2007.
- N. Lenski, *Introduction*, in *The Cambridge Companion to the Age of Constantine*, a cura di N. Lenski, Cambridge 2006, pp. 1-13.
- N. Lenski, *The Reign of Constantine*, in *The Cambridge Companion to the Age of Constantine*, pp. 59-90.
- E. Manera, *Neurostoria: un futuro del passato*, < <http://www.doppiozero.com/materiali/neurostoria-un-futuro-del-passato> > [u.a. 02/02/2017].
- K.A. Meinking, *Eusebius and Lactantius: Rhetoric, Philosophy, and Christian Theology*, in *Eusebius of Caesarea: Tradition and Innovation*, a cura di A. Johnson, J. Schott, Cambridge (Mass.) 2013 (Hellenic Studies, 60), pp. 325-350.
- G. Minois, *La chiesa e la guerra. Dalla Bibbia all'era atomica*, Bari 2003 (Paris 1994).
- J. Moreau, *Sur la vision de Constantin*, in «Revue des études anciennes», 55 (1953), pp. 307-333 (rist. in J. Moreau, *Scripta minora*, a cura di W. Schniffhenner, Heidelberg 1964, pp. 76-98).
- C. Odahl, *Constantine and the Christian Empire*, New York 2010² (Roman Imperial Biographies).
- Pagans and Christians in the Roman Empire: The Breaking of a Dialogue (IVth-VIth Century A.D.)*. Proceedings of the International Conference at the Monastery of Bose, October 2008, a cura di P. Brown, R. Lizzi Testa, Zürich-Berlin 2011 (Christianity and History. Series of the John XXIII Foundation for Religious Studies in Bologna, 9).
- Panégiriques latines*, a cura di E. Galletier, I-III, Paris 1949-1955.
- XII Panegyrici latini*, a cura di R.A.B. Mynors, Oxford 1964.
- I. Pyysiäinen, *Supernatural Agents. Why We Believe in Souls, Gods, and Buddhas*, Oxford 2009.
- L. Ramskold, *Highly Deceptive Forgeries of Constantine's SPES PUBLICA Coinage*, in «The Celator», 9 (2009), pp. 18-32.

- É. Rebillard, *Christians and Their Many Identities in Late Antiquity, North Africa, 200-450 CE*, New York-Ithaca 2012.
- C. Shantz, *Opening the Black Box: New Prospects for Analyzing Religious Experience*, in *Experientia. II. Linking Text and Experience*, a cura di C. Shantz, R.A. Werline, Atlanta (GA) 2012 (Society of Biblical Literature Symposium Series, 4035), pp. 1-17.
- H.W. Singor, *The “labarum”, Shield Blazons, and Constantine’s “caeleste signum”*, in *The Representation and Perception of Roman Imperial Power*. Proceedings of the Third Workshop of the International Network Impact of Empire (Roman Empire, C. 200 B.C. - A.D. 476), Netherlands Institute in Rome, March 20-23 2002, a cura di L. de Blois, Amsterdam 2003 (Impact of Empire, 3), III, pp. 481-500.
- D.L. Smail, *Storia profonda. Il cervello umano e l'origine della storia*, Torino 2017 (Berkeley-Los Angeles-London 2007).
- D. Smith-Christopher, *Prayers and Dreams: Power and Diaspora Identities in the Social Setting of the Daniel Tales*, in *The Book of Daniel: Composition and Reception*, a cura di J.J. Collins, P.W. Flint, Leiden-Boston 2001 (Supplements to Vetus Testamentum, 83), I, pp. 266-289.
- G. Spiegel, *History, Historicism, and the Social Logic of the Text in the Middle Ages*, in «Speculum», 65 (1990), pp. 59-86.
- P. Stephenson, *Constantine. Unconquered Emperor, Christian Victor*, London 2011².
- Tertulliano, *De corona*, a cura di F. Ruggiero, Milano 1992 (Classici greci e latini, 30).
- The Holy Spirit, Inspiration, and the Cultures of Antiquity: Multidisciplinary Perspectives*, a cura di J. Frey, J. Levinson, Berlin-New York 2014 (Ekstasis: Religious Experience from Antiquity to the Middle Ages, 5).
- The Roman Imperial Coinage, VII, Constantine and Licinius (A.D. 313-337)*, a cura di P. Bruun, London 1966.
- R. Van Dam, *Remembering Constantine at the Milvian Bridge*, Cambridge 2011.
- J.A. Van Slyke, *The Cognitive Science of Religion*, London-New York 2016².
- P. Veyne, *Quando l'Europa è diventata cristiana (312-394). Costantino, la conversione, l'impero*, Milano 2008 (Paris 2007).
- M. Wallraff, «*In quo signo vicit?*». *Una rilettura della visione e ascesa al potere di Costantino*, in *Costantino prima e dopo Costantino/Constantine before and after Constantine*, a cura di G. Bonamente, N. Lenski, R. Lizzi Testa, Bari 2012, pp. 133-144.
- G. Weber, *Kaiser, Träume und Visionen in Prinzipat und Spätantike*, Stuttgart 2000 (Historia, 143).
- P. Weiss, *Die Vision Konstantins*, in *Colloquium aus Anlass des 80. Geburtstages von Alfred Heuss*, a cura di J. Bleicken, Frankfurt a.M. 1993, pp. 143-169.
- P. Weiss, *The Vision of Constantine*, in «*Journal of Roman Archaeology*», 16 (2003), pp. 237-259.
- H. Whitehouse, B. McQuinn, *Ritual and Violence: Divergent Modes of Religiosity and Armed Struggle*, in *Oxford Handbook of Religion and Violence*, a cura di M. Juergensmeyer, M. Kitts, M. Jerryson, Oxford 2013, pp. 597-619.
- F. Winkelmann, *Zur Geschichte des Authentizitätsproblems der “Vita Constantini”*, in «*Klio*», 40 (1962), pp. 187-243.

Luca Arcari
 Università degli Studi di Napoli Federico II
 luca.arcari@unina.it



Reti Medievali Rivista, 19, 1 (2018)

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

ISSN 1593-2214 © 2018 Firenze University Press

DOI 10.6092/1593-2214/5512

Costantino il vincitore e il suo tempo

a cura di Roberto Delle Donne e Luca Arcari

La politique et le parcours religieux de Constantin, entre visions et révisions

par Laurent Guichard

Dans *Costantino il vincitore*, Alessandro Barbero passe au crible les sources et l'historiographie constantiniennes de manière très critique et souvent profitable. À partir de l'ouvrage de Barbero, cet article discute de quatre points touchant à la politique ou au parcours religieux de Constantin: tout d'abord, la question des récits de visions, réfutées par Barbero, et de leur influence historiographique; puis celle de la conversion et des permanences païennes dans l'iconographie et sur les monnaies. Enfin, après avoir discuté du traitement réservé aux documents constantiniens et de la querelle donatiste, nous reviendrons sur la tolérance plus ou moins grande manifestée par l'empereur envers les païens et les juifs, et sur la manière dont Eusèbe présente les activités et le parcours religieux du prince dans la *Vita Constantini*, en nous écartant parfois sensiblement de l'analyse proposée par Barbero.

In his book *Costantino il vincitore*, Alessandro Barbero carefully examines the Constantinian sources and historiography, in a critical and often profitable manner. This article discusses 4 issues concerning the religious path and policy of Constantine, sometimes significantly departing from Barbero's positions: first, the Constantinian visions (dismissed by Barbero) and their influence in some ancient historiographical debates; then, the conversion of Constantine and the question of pagan permanences in iconography and coins issues. Afterwards, it discusses Barbero's treatment of the Constantinian constitutions and letters, especially those pertaining to the Donatist controversy. Finally, it examines the lesser or greater religious toleration of Constantine for pagans and Jews, and the description of the emperor's religious path and activities given by Eusebius of Caesarea.

IV^e siècle; Empire romain; Constantin; Eusèbe de Césarée; Donatisme; Sol Invictus; antijudaïsme.

4th Century; Roman Empire; Constantine; Eusebius of Caesarea; Donatism; Sol Invictus; Anti-judaism.

Il était fort triste, notait Voltaire, d'être le beau-père, ou le beau-frère, ou le neveu, l'allié, ou le frère, ou le fils, ou la femme, ou le domestique, ou même, si l'on veut encore, le cheval de Constantin.

Les déclamations puériles d'Eusèbe, la partialité de Zonare et de Zosime, leur inexactitude, leurs contrariétés, et la foule de leurs insipides copistes, semblent exiger que la raison écrive enfin cette histoire [de Constantin] si longtemps défigurée par la démente et le pédantisme¹.

Il y a quelque chose de voltairien dans l'imposant ouvrage d'Alessandro Barbero (ci-dessous abrégé en AB). À bien des égards, *Costantino il vincitore* se présente comme une entreprise de désacralisation: désacralisation de Constantin, avec la profanation liminaire opérée par le bon mot d'Eco, du témoignage d'Eusèbe de Césarée et de quelques autres sources, et désacralisation aussi des positions défendues par certains constantinologues particulièrement influents. Les historiens traitant de Constantin tendent *uolens nolens* à proposer leur vision du premier empereur chrétien, le «Constantin d'Untel» désignant à la fois l'ouvrage et cette interprétation personnelle. AB a choisi de ne pas proposer une énième interprétation, et de ne pas construire un Constantin de plus (p. 16). Pour lui, la seule manière de mieux connaître Constantin est d'aborder séparément les multiples sources disponibles, et d'en opérer une relecture critique très serrée.

Les chapitres de son ouvrage correspondent donc à différents dossiers, auteurs ou familles de sources. La méthode permet de lire pour lui-même chaque dossier ou chaque source, et d'éviter des interférences érudites parfois peu rigoureuses. En revanche, la lecture des sources s'en trouve quelque peu cloisonnée, malgré les efforts de l'auteur pour atténuer cette conséquence de sa méthode. Ce choix occasionne des répétitions, quelques contradictions aussi, et disperse des données qu'il aurait parfois mieux valu rassembler pour traiter certains sujets². Avant d'aborder cette discussion, force est de s'incliner devant l'ampleur du travail accompli par l'auteur, remarquable tant par la diversité des sources abordées que par l'étendue de la bibliographie parcourue et discutée avec acribie.

La discussion que nous proposons portera surtout sur des aspects religieux. Il sera d'abord question des récits de visions, et des implications de leur réfutation par AB; puis de la persistance des éléments solaires ou monothéistes dans l'iconographie ou le formulaire impérial. Enfin, après avoir évoqué le traitement réservé par AB aux documents constantiniens, en particulier dans le dossier du donatisme, nous reviendrons sur les critiques adressées au témoignage d'Eusèbe, souvent bienvenues mais parfois excessives.

¹ Voltaire, *Histoire de l'établissement du christianisme*, ch. 16; ch. 17.

² Les réformes et campagnes militaires du prince, sa politique religieuse, ses réformes administratives auraient bien mérité de regrouper plusieurs sources étudiées séparément. De même, quand AB évoque la recherche du consensus à propos des sources juridiques, le rapprochement avec les dossiers religieux (le donatisme) ou encore avec les *Panegyriques latins* aurait été bienvenu (Hostein, *Le Panegyrique Latin*, pp. 35-48).

1. Les visions « liquidées »

Refusant toute ressemblance entre les trois récits des visions constantiniennes³, AB réfute la théorie de Peter Weiss selon laquelle la vision apollinienne de 310 correspondrait à l'observation par le prince d'un halo solaire, halo que Lactance et Eusèbe auraient ensuite interprété dans un sens chrétien (pp. 83-85; pp. 142-143). Cette prise de position est bienvenue, car parmi les constantinologues, la théorie de Weiss compte d'importants soutiens en Allemagne (Girardet) et dans le monde anglo-saxon (Barnes et Lenski notamment).

Pour AB, la vision de 310 est tout aussi inventée que les visions chrétiennes. Plutôt que d'accepter sans discussion l'épiphanie de 312 figurant dans la *Vita Constantini*, il met judicieusement l'accent sur les incohérences du récit. Il n'admet pas non plus le songe relaté par Lactance, nettement moins invraisemblable, en raison des incohérences du récit, et parce qu'il est peu probable que le rhéteur, depuis Nicomédie, ait pu recueillir les informations qu'il expose. Ainsi, AB refuse l'irruption trop systématique du surnaturel et n'admet pas la possibilité d'une expérience religieuse authentique du point de vue de l'expérimenteur.

Pourtant, après avoir ainsi repoussé les récits de vision, il suggère étonnamment que l'exécution de Crispus et de Fausta pouvait s'expliquer par un songe de Constantin (pp. 156-157). Qu'Eusèbe ait commis l'impair d'une telle allusion est improbable. La motivation de ces exécutions demeure un mystère, et les auteurs antiques en sont déjà réduits à des spéculations. Sa réfutation des récits de vision devrait également conduire AB à refermer certains débats. Il admet ainsi la réalité de la visite au temple décrite dans le panégyrique de 310, au motif (contestable)⁴ que «l'orateur peut difficilement l'avoir inventée» (p. 41), et retranscrit l'hypothèse localisant «par habitude» la prétendue vision dans le temple apollinien de Grand. Mais cette localisation ne trouve aucun soutien dans les sources archéologiques et littéraires, et repose entièrement sur une intuition de Camille Jullian⁵. De cette localisation arbitraire dépend également l'identification du *deus praesens* avec Apollon Grannus. Par conséquent, le dieu évoqué dans le panégyrique de 310 n'a aucune raison d'être celui de Grand: il est d'abord le dieu des Quinquennales, c'est-à-dire Sol Invictus. À partir de cette divinité, l'orateur élabore une variation théologique assez banale, juxtaposant plusieurs figures divines (Apollon gaulois ou romain, dieu guérisseur, divinité virgilienne, dieu de la mantique) destinées à servir son argumentation, variation à laquelle l'historiographie a depuis un siècle accordé beaucoup trop d'importance⁶.

³ *Pan. Lat.* VII(6) 21-22; Lact., *De mort. pers.* XLIV, 5; Eusèbe de Cés., *VCI*, 28-29.

⁴ Voir p. 358 le reproche adressé à P. Veyne. Au dieu de la vision, il faut un lieu où apparaître: le temple, sa résidence, est le théâtre naturel de cette épiphanie.

⁵ Guichard, *Constantin, Apollon et Grand*.

⁶ Hostein, *Le Panégyrique Latin*; Guichard, *Constantin, Apollon et Grand*.

AB aborde ensuite deux débats anciens, sur la nature du *signum* constantinien (pp. 79-80). En se fondant sur les monnaies au chrisme, il considère que le signe en question était un chrisme plutôt qu'un staurogramme (p. 82). Mais si le songe décrit par Lactance est une invention du rhéteur, il n'est pas possible d'identifier le *signum* évoqué par Lactance en se fondant sur un rapprochement avec les monnaies, car rien n'indique que les monnaies se soient inspirées du texte (ni le texte, des monnaies). De même, pour que l'on puisse hésiter sur la nature (solaire ou chrétienne) du *signum* évoqué par Lactance, il fallait que le signe fût apparu en rêve avant que sa forme soit interprétée par l'expérimenteur. Si le *signum* a seulement existé dans le récit de Lactance, il est nécessairement chrétien, sans aucune ambiguïté, car l'auteur l'a décrit ainsi.

2. Constantin, le Soleil et la conversion

En même temps que les récits de vision, AB remet en cause la chronologie courte de la conversion constantinienne⁷. Il n'aborde pas frontalement le sujet, ce qui est cohérent avec son diagnostic suivant lequel la version eusébienne d'une conversion consécutive à la vision miraculeuse du signe divin a occulté le cheminement religieux du prince. Il n'accorde pas une importance excessive aux manifestations païennes (montée ou renoncement de Constantin au Capitole par exemple), ne spéculé pas sur les causes de sa conversion. Son Constantin n'est ni celui de Burckhardt (ou de Rosen, ou de Bleicken), qui serait resté à l'écart du christianisme, ou s'y serait rallié (plutôt que converti) par opportunisme politique, ni celui de Girardet, converti dès 311-312 (voire bien avant: celui d'Elliott). Le ralliement de Constantin au christianisme n'interviendrait pas dès 312, mais après une période de compagnonnage avec le Soleil: il est accompli au plus tard en 324 (p. 757).

Pour AB, la présence persistante du Soleil sur les monnaies ou sur l'arc de Constantin proclame l'alliance du prince et de Sol Invictus. Il fustige l'affirmation de Barnes qui y voit seulement le poids mort de la tradition iconographique (p. 251) et n'accepte pas non plus les tentatives visant à christianiser l'arc de Constantin. Il y manque, note-t-il, une représentation du christogramme ou de la croix (p. 316). AB s'est colleté méthodiquement avec les débats historiographiques sur ces signes païens et chrétiens. Mais ce faisant, il adopte le cadre classique de ces discussions, caractérisées par un trop-plein d'érudition et un déficit de sciences sociales et religieuses, alors que certaines de ses remarques avaient pu laisser espérer une approche moins traditionnelle.

Tout d'abord, pour que l'absence des signes chrétiens sur l'arc de Constantin ou sur les monnaies constitue un manque, il fallait que les récits de vi-

⁷ À défaut de vision, une crise personnelle peut aussi avoir joué un rôle décisif dans le ralliement du prince au christianisme. La campagne d'Italie pourrait avoir été le théâtre d'un tel épisode. Cette supposition ne prouve pas l'authenticité de la vision, mais incite à ne pas repousser trop vite la conversion précoce défendue par Eusèbe.

sion d'Eusèbe et de Lactance rapportassent une expérience religieuse si marquante qu'elle devait nécessairement influencer l'iconographie de l'arc et des monnaies. Si, comme le défend AB (à raison me semble-t-il), ces deux récits sont des fictions forgées *a posteriori*, il n'y a pas lieu d'attendre l'apparition du *signum Dei* dans les documents iconographiques. Sur l'arc de Constantin, le Sénat a célébré la victoire du prince en utilisant les codes en vigueur, sans solution de continuité⁸. Il n'a effectivement pas utilisé le décor du monument pour faire obstacle à l'évolution religieuse du prince, ni pour l'ancrer du côté païen (pp. 322-323), et les pratiques ultérieures ne permettent pas de penser que ce décor fut reçu comme un affront⁹.

La discussion fondée sur le décompte des éléments chrétiens, païens, solaires ou monothéistes¹⁰ figurant dans les lettres, les lois, l'iconographie ou les monnaies conduit à accorder la même importance aux permanences et aux changements, alors que du fait de l'inertie des codes, les changements sont beaucoup plus significatifs que les permanences¹¹. Les transformations linguistiques et iconographiques sont une conséquence du ralliement de Constantin au Dieu des chrétiens. Cependant, l'iconographie comme le formulaire impérial ou officiel disposent de leur autonomie. Ils évoluent en relation avec la conversion, mais de manière distincte, et les éléments païens ou solaires, prétendument gênants et discordants, sont des éléments de continuité. Les émissions monétaires ont développé un langage qui permet au pouvoir impérial d'affirmer la prééminence du prince, sa capacité victorieuse et ses liens particuliers avec la sphère divine. Plutôt qu'un discours *du* prince (discours dont a souvent voulu faire une profession de foi), la présence du Soleil sur les monnaies constitue un discours *sur* le prince. Comme tout acte de langage, ces frappes reposent sur la maîtrise partagée des codes de communication; maîtrise qui permet l'intercompréhension. Constantin ne disposait pas d'un langage chrétien à même d'exprimer le pouvoir impérial qu'il pût substituer aux pratiques en vigueur. La continuité iconographique ne deman-

⁸ D'un point de vue iconographique, ce sont les permanences qui l'emportent. En revanche, l'évolution du formulaire dans l'inscription témoigne d'un changement linguistique induit par l'évolution religieuse du prince.

⁹ Himérius faisant l'éloge de Constance II le présente comme le descendant du Soleil (Himerius, frag. I, éd. A. Colonna: trad. dans Penella, *Man and the Word*, pp. 273-274). La référence solaire permet pour quelques décennies encore aux adeptes des dieux anciens d'exprimer leur fidélité envers le prince d'une manière relativement acceptable car épurée des aspects les plus déplaisants de l'ancienne religion. Voir aussi Symmaque dans sa *Relatio* 3.

¹⁰ Il y aurait beaucoup à dire sur cette notion d'un monothéisme non-chrétien: voir par exemple Belayche, *Quel regard sur les paganismes*, pp. 11-26. Le prétendu monothéisme solaire de Constantin est trop teinté d'évolutionnisme religieux (avec un parcours menant du polythéisme, au monothéisme païen, puis au christianisme, en une sorte de répétition de l'histoire religieuse de l'humanité). Sur *Sol Invictus*, voir Hijmans, *The Sun which did not rise in the East*, pp. 115-150.

¹¹ Sauf à supposer que le ralliement de Constantin au christianisme devait donner lieu à une oblitération révolutionnaire du passé, du lexique ou du formulaire païens. Ceci est d'autant plus improbable que la démarcation entre christianisme et paganisme n'était pas une ligne nettement tracée. Par conséquent, il y a quelque chose d'étonnant à mettre en balance les traits chrétiens et les permanences païennes.

daît pas d'effort particulier, le changement exigeait d'inventer de nouveaux codes, et d'y habituer les populations¹².

De même, les formules supposément solaires ou monothéistes des documents constantiniens participent d'un changement linguistique affectant le formulaire impérial ou officiel. Les occurrences scrutées par les historiens ont généralement été étudiées en synchronie et de manière statique, comme s'il s'agissait de photographies ayant fixé les convictions religieuses impériales à l'instant de la rédaction. Or, les formules utilisées dépendent non seulement des choix du locuteur, mais aussi du stock lexical et formulaire disponible et de la situation d'énonciation. Ces occurrences s'inscrivent dans un espace communicationnel caractérisé par la cohabitation pacifique d'individus aux pratiques religieuses diverses, au sein de communautés humaines pluri-confessionnelles (cité, empire, armée...)¹³. Le fait qu'une formule ait changé est donc plus révélateur que son image figée¹⁴.

3. *Les documents constantiniens transmis par les sources littéraires et le dossier du donatisme*

Critiquant la position défendue par Jones en 1948, aujourd'hui largement répandue parmi les chercheurs, AB estime que le papyrus London 878, sur lequel était copié un extrait de la lettre de Constantin aux habitants de la province de Palestine (extrait correspondant à VC II, 26-29) ne permet pas de confirmer l'authenticité des documents constantiniens insérés par Eusèbe dans la *Vita Constantini* (pp. 165-167), ce qui est exact. Il juge même que l'extrait de lettre figurant sur le papyrus a pu être copié sur un exemplaire de la *Vita Constantini*. Cependant, cette dernière n'a pas beaucoup circulé: il est donc plus simple d'imaginer que l'édit a été transcrit partiellement au moment de sa publication. Devant les documents de la *Vita Constantini*, l'historien se demande souvent s'il se trouve en face d'un document exceptionnel, ou s'il tombe dans le panneau. AB fustige l'incompétence et la partialité de l'évêque

¹² Les monnaies solaires de Constantin s'inscrivent à cet égard dans une tradition bien établie: la monnaie de Pavie reprend un schéma connu, expérimenté par Probus (p. 254), et même avant lui déjà par l'empereur gaulois Postumus (Hostein, *Constantin et Sol*, pp. 285-312).

¹³ Ces formulations peuvent correspondre à l'aspiration monothéiste diffuse dans les polythéismes ou au Dieu des chrétiens, ce qui permet de préserver une certaine neutralité dans l'expression publique du divin. Voir aussi, à front renversé dans l'apologétique chrétienne, la présentation de Licinius ou de Constance, monothéistes et exempts de l'impureté des sacrifices, donnée par Eusèbe et par Lactance.

¹⁴ Ainsi, la formule *instinctu diuinitatis* sur l'arc de Constantin ne reflète pas les convictions monothéistes de Constantin. Si Constantin était un monothéiste païen, il était plus logique de citer nommément son protecteur, par exemple le Soleil Invaincu (dieu officiel du panthéon romain, très présent sur ses monnaies). La formule monothéiste *instinctu diuinitatis* constitue une rupture (elle est en cela très significative). Compromis linguistique adroit entre le sénat païen et un empereur rallié au dieu des chrétiens, elle ménage leurs convictions et leur fait écho sans les définir exactement.

de Césarée: il se montre a priori méfiant à l'égard des documents eusébiens. De la même manière, les documents du « dossier donatiste » comporteraient trop d'incohérences et de contradictions pour que tous puissent être considérés comme authentiques. Ces critiques ont le mérite de secouer le consensus car certains documents constantiniens posent effectivement des problèmes importants¹⁵, mais sont probablement trop systématiques.

AB regarde avec suspicion les revirements du pouvoir et stigmatise le contraste entre les politiques généralement cohérentes menées par Constantin et l'incohérence supposée de son attitude dans les querelles donatistes et ariennes. Mais le processus de codification a contribué à construire la cohérence relevée par AB dans les sources juridiques. Quant aux hiatus dans le déroulement des événements, ils résultent pour partie au moins des lacunes de notre documentation, qui fournit seulement des éclairages épisodiques. Et surtout, il ne faut pas confondre la cohérence du projet politique constantinien avec la mise en œuvre difficile (et donc parfois sinueuse) de cette ligne. De manière constante, l'empereur s'efforce de parvenir à une solution pacifique et consensuelle. Ses hésitations tiennent à son souci de ne pas brusquer le règlement des conflits, de ménager leurs protagonistes, de ne pas attiser la querelle ni provoquer de nouveaux désordres. D'autres affaires bien connues montrent que les menées des factions pouvaient aboutir à des revirements spectaculaires; que le prince, dans les querelles chrétiennes, pouvait alterner exil et rappel, ou encore associer un ton grondant et des menaces à une surprenante mansuétude¹⁶.

Ensuite, le ton extravagant ou trop chrétien de certains textes interdirait qu'ils aient pu être écrits par l'empereur. Les constitutions du Code Théodosien, amputées par les compilateurs de leurs considérants, ne peuvent guère servir de point de comparaison. Et si Constantin s'est converti plus tôt que ne le postule AB, la tonalité chrétienne de ces documents devient plus acceptable.

Les critères retenus dans cette chasse aux faux sont parfois contradictoires. Dans certains cas, des documents sont mis en doute parce qu'ils mentionnent des personnages inconnus par ailleurs; des mesures sont suspectées parce qu'elles n'apparaissent qu'une seule fois dans nos sources. Mais ailleurs, le fait qu'un document soit cité dans un autre texte n'est pas considéré comme un indice de son authenticité, et se trouve au contraire dénoncé comme la source d'inspiration d'un faussaire: ainsi, la lettre de Constantin aux évêques de Numidie (C. Opt. X) reprenant les termes de la loi XVI, 2, 7 (pp. 395-396). La lettre de Constantin à des évêques, probablement les pères d'Arles (C. Opt. V), est également suspecte, notamment en raison de sa tonalité lourdement chrétienne, avec de multiples mentions du Christ, et de l'imprécision de certaines

¹⁵ Par exemple, l'authenticité de la lettre à Sapor dans la *Vita Constantini* (VC IV, 8-13) ou de la lettre des pères d'Arles au pape Sylvestre (C. Opt. IV) peut légitimement être mise en doute.

¹⁶ Voir par exemple, sous Valentinien I^{er} (Ammien Marcellin 28, 6) les démêlés de Leptis Magna avec le comte Romanus ou les documents de la *Collectio Avellana* concernant la querelle entre Damase et Ursinus (*Coll. Avel.* 1, 5-12).

formules touchant à des réalités administratives (pp. 388-391). Mais l'empereur s'adresse pour la première fois aux pères d'un concile. Adaptant son langage à son auditoire, il peut parler de manière plus ouvertement chrétienne, de frère à frères; ne pas entrer dans tous les détails techniques, puisque Constantin n'écrivait pas à son administration pour lui donner des ordres¹⁷. De même, AB accuse les acteurs de la querelle de volontiers forger des faux pour répondre aux besoins de la polémique, mais considère le fait qu'Augustin ne cite pas les termes de la mesure de Constantin condamnant les donatistes comme une preuve que l'évêque d'Hippone a inventé la décision constantinienne (pp. 405-409). De manière générale, les critiques d'AB prennent appui sur des divergences parfois minimes, qui nécessitent un travail de critique historique et des corrections. La question posée est tout autant celle de l'authenticité que celle de la transmission des textes, des conditions de leur circulation et des erreurs que pouvaient commettre les acteurs de ces procédures¹⁸.

À la fin du chapitre sur le dossier du donatisme, AB propose un récit relatant le déroulement de la querelle comme si tous ces documents étaient authentiques. Après une telle offensive sur les sources, le procédé n'est pas satisfaisant, même sous couvert d'une *reductio ad absurdum*. Des prises de position plus fermes sur l'authenticité des documents sont attendues, quitte à réduire comme peau de chagrin l'histoire des premières années de la querelle. Le fait qu'AB utilise assez largement ces documents constantiniens, constamment soupçonnés d'être des faux, donne l'impression d'un hiatus dans son raisonnement. Les doutes soulevés ne débouchent pas toujours sur une position heuristique clairement définie. L'édit contre les hérétiques par exemple, dénoncé comme un faux probable¹⁹, est utilisé par ailleurs pour réfuter le té-

¹⁷ Le fait que des expressions identiques figurent dans la lettre de Constantin aux pères d'Arles et chez Optat a aussi nourri l'idée qu'un faux avait pu être fabriqué à partir d'Optat. Ceci conduit donc à supposer qu'un faussaire a forgé une lettre en lien avec le concile d'Arles en puisant son inspiration chez Optat, alors que ce dernier avait perdu le souvenir de ce concile. En outre, les passages prétendument empruntés à Optat attribuent à Constantin une référence au Christ et une autre aux procès des gentils (Optat de Milève, I, 24, 1: 25, 2). Est-ce à dire qu'Optat aurait cité un faux, à partir duquel on aurait forgé un second faux? AB cite aussi à l'appui de sa critique l'opuscule de Rosen, qui défend l'idée bien peu convaincante d'une forgerie réalisée au IX^e siècle par un moine de Cormery. En attesteraient notamment certains traits linguistiques médiévaux (Rosen, *Constantin der Grosse, die Christen, und der Donatistenstreit*, pp. 38-39). Mais la bonne connaissance des institutions du IV^e siècle n'oriente pas vers un faux du IX^e siècle; de même, les tournures relevées par Rosen sont attestées dans le latin chrétien tardo-antique (une simple recherche dans le dictionnaire de Blaise le montre aisément).

¹⁸ La fameuse lettre à Aelafius (C. Opt. III) comporte des obscurités, et le nom même du destinataire est un hapax. Ces éléments peuvent faire penser à un faux, autant qu'à un texte mal transmis ou interpolé. Mais d'autres documents relèvent du fonctionnement interne de la machine administrative romaine (C. Opt. VII, VIII), ou ne servent pas de manière évidente la cause catholique (C. Opt. IX; X). Fabriquer de tels faux était à la fois complexe et peu profitable, c'est pourquoi j'admets pour ma part leur authenticité.

¹⁹ Pour AB, le ton agressif de l'édit contre les hérétiques contraste trop avec la tolérance généralement mise en œuvre par Constantin, et avec la loi CTh XVI, 5, 2 favorable aux novatiens. Mais le ton grondant de l'édit trouve des précédents par exemple dans la loi tétrarchique visant les manichéens (*Collatio legum mosaicarum et romanarum*, XV, 3), des parallèles dans les lettres constantiniennes fustigeant l'obstination des donatistes (C. Opt. IX; X) et une postérité dans les

moignage d'Augustin (pp. 199-201 et p. 418).

Enfin, AB nie l'existence d'une persécution menée par Constantin contre les donatistes. Mais dans la loi CTh XVI, 6, 2, Gratien²⁰ fait référence au précédent des lois de Constantin. En finissant par reconnaître l'innocence de Caecilianus, Constantin le définissait comme le représentant de l'Église catholique, ce qui faisait de ses adversaires des schismatiques. Cette décision avait potentiellement des conséquences juridiques touchant à la propriété et à l'usage des locaux communautaires, aux exemptions fiscales et aux subsides impériaux. Sans constituer *stricto sensu* une persécution, ceci pouvait justifier les propos d'Augustin, et aussi la référence de Gratien aux lois de Constantin. Ce point très important de son argumentation permettait à Barbero de prouver l'incohérence générale du dossier donatiste (car on aurait eu, d'un côté, des documents présentant un Constantin très hostile, et de l'autre, une absence complète de sanction à l'encontre des donatistes). Le fait que Constantin ait bien pris des sanctions contre les donatistes fragilise le raisonnement de AB, et incite à considérer avec moins de méfiance (ce qui ne veut pas dire sans critique historique préalable) ces documents.

4. Barba eusebiana restituta. *Constantin et Licinius*

Pour AB, la confiance excessive accordée au témoignage d'Eusèbe est l'une des sources du mal qui ronge les études constantiniennes. D'où son appel à raser la barbe d'Eusèbe (p. 758). Sa déconstruction du récit d'Eusèbe faisant de Licinius un persécuteur est judicieuse. Dans les versions les plus tardives de *l'Histoire ecclésiastique* et plus encore dans la *Vita Constantini*, la mémoire constantinienne a en effet oblitéré le règne de Constance comme celui de Licinius. Mort en laissant le pouvoir à son fils Constantin, Constance était nécessairement un ami de Dieu, alors que les empereurs vaincus et connaissant une fin misérable ne pouvaient être que des persécuteurs. Toutefois, si Licinius n'est pas l'ennemi acharné des chrétiens décrit par Eusèbe, il n'y a pas lieu de mettre sur le même plan l'attitude des deux princes à leur égard. Les décisions africaines du début de l'année 313 montrent que Constantin s'était résolument engagé dans une politique très favorable aux chrétiens, bien avant les décisions prises en commun à Milan.

constitutions *De Haereticis* du CTh XVI, 5. La prétendue contradiction avec la loi CTh XVI, 5, 2 n'est pas non plus un obstacle car la politique impériale a pu varier. Enfin, le fait que cette loi ait été émise indique aussi que des sanctions avaient été prises contre certains groupes religieux chrétiens (sinon, à quoi bon cette correction?).

²⁰ La loi CTh XVI, 6, 2 est une constitution occidentale de Gratien, et non de Valens (voir *Code Théodosien, livre XVI*, pp. 341-342, et l'apparat critique de la loi dans l'édition de Mommsen, qui pointe plusieurs erreurs ou incohérences). Ni la condamnation du rebaptême ni la référence à la loi de Valentinien, probablement CTh XVI, 6, 1, n'ont de sens si Valens est l'auteur de CTh XVI, 6, 2. Et il n'est pas possible, après avoir présenté l'édit sur les hérétiques comme un faux, de considérer que Valens aurait fait allusion à cet édit constantinien dans la loi CTh XVI, 6, 2.

5. *Constantin, les païens et les juifs*

Examinant la manière dont la *Vita Constantini* présente la politique de Constantin à l'égard des cultes païens et des juifs, AB conclut à bon droit qu'Eusèbe exagère en affirmant que Constantin a interdit les sacrifices. La loi XVI, 10, 2 émise par Constant, parfois citée à l'appui du témoignage eusébien, fait probablement référence aux sacrifices domestiques ou nocturnes, liés à la superstition ou à la magie, interdits par des lois conservées au Code Théodosien²¹. Pour ce qui concerne les fermetures de temple, AB a raison de n'admettre que des fermetures isolées correspondant à des cas particuliers (pp. 193-196). Les temples ont été spoliés de certains objets ou possessions matérielles, et surtout des revenus de leurs biens; ce que Libanios résume en affirmant que sous le règne de Constantin, les temples étaient pauvres mais que le culte se déroulait librement (Libanios, *Orat.* 30, 6). Le discours d'Eusèbe est un discours triomphaliste, amplifiant les interdictions ponctuelles de Constantin (sacrifice privé et domestique, divination, sacrifice par des gouverneurs; restrictions sur les rites du culte impérial). Du tableau des mesures de Constantin envers les cultes païens, AB dégage à raison l'image d'un empereur assez tolérant²², mais au sens littéral: l'empereur supporte des pratiques religieuses qu'il réprouve.

Examinant la documentation juridique, AB crédite Constantin de la même attitude à l'égard des juifs (pp. 661-666). Il oppose le ton apaisé des lois constantiniennes à celui plus agressif des lois CTh XVI, 8, 1 et XVI, 9, 2, qu'il attribue pour cette raison à Constance II, et n'admet pas (c'est une habitude) le témoignage eusébien²³. L'essentiel de son argumentation repose sur l'étude de la tonalité de lois très courtes, sorties de leur contexte et étudiées ici comme autant d'articles d'un code contemporain. La méthode, contestable, ne prend pas en compte les spécificités du Code (pourtant connues de l'auteur: p. 167) et escamote la nécessaire discussion, très technique, sur les éléments de datation²⁴. De manière attendue, le ton adopté par ces lois varie en fonction de leur teneur et des circonstances ayant motivé leur émission²⁵. La législa-

²¹ Delmaire, *La législation sur les sacrifices*, pp. 319-333; Guichard, *Des lois oppressives?*, pp. 78-79.

²² À l'aune des conceptions tardo-antiques. Voir sur ce point les réflexions de C. Nemo-Pekelmann, *Le législateur chrétien a-t-il persécuté les juifs?*, pp. 139-162.

²³ D'après Eusèbe (VC IV, 27), Constantin avait interdit qu'un chrétien soit l'esclave d'un juif: le cas échéant, l'esclave chrétien était libéré et le propriétaire juif condamné à une amende. Son témoignage n'est pas «confus» ni «exagéré» (p. 666): il fait directement allusion à la loi XVI, 9, 2 (à l'amende, correspond la confiscation des biens, mais la différence n'est pas significative: les rédacteurs ont pu altérer le texte original, ou Eusèbe le résumer).

²⁴ Pour un exposé des données, voir les remarques de R. Delmaire dans *Code Théodosien, livre XVI*, pp. 486-488, cité par AB et écarté sans véritable discussion.

²⁵ Les lois CTh XVI, 8, 2; 3; 4 (accordant aux chefs ou notables juifs des exemptions fiscales) et CTh XVI, 8, 5 et 9, 2 (issues d'un même texte (Sirm. 4), qui se présente comme une loi de protection des chrétiens, par respect pour la Divinité) usent d'un ton modéré. À l'inverse, les lois XVI, 8, 1; 8, 6 et 9, 2 usent d'un ton grondant car elles édictent des mesures répressives, en réaction à des violences commises par des juifs à l'encontre de chrétiens (ou au préjudice subi par des ateliers impériaux).

tion constantinienne *De judaeis* est donc plus contrastée que ne l'indique AB. Constantin n'est pas totalement exempt d'antijudaïsme²⁶, mais là aussi, *tolère* une religion qui n'est pas la sienne.

6. Constantin et l'Église

Étudiant la législation de Constantin, AB s'interroge sur sa volonté de christianiser la société. La législation constantinienne ne vise pas à imposer le christianisme, mais plutôt à protéger les chrétiens (des juifs, des païens) car ceux-ci, selon le mot de Claude Lepelley, ne vivent pas dans une chrétienté²⁷. Comme d'autres, AB est réticent à admettre que Constantin ait pu produire une législation chrétienne. Loi par loi, le poids de l'influence chrétienne peut se discuter. Mais la démarche montre ses limites quand on envisage, dans les Codes, l'ensemble imposant des lois constantiniennes ayant trait au christianisme.

Dans les pages qu'il consacre à Eusèbe de Césarée, AB propose une solution raisonnable au vieux débat sur «l'évêque du dehors», estimant que ceux du dehors renvoient aux païens (p. 208). Sur Constantin comme évêque commun à tous (p. 154), il souligne judicieusement le «come se» introduisant l'affirmation²⁸. AB dénonce ensuite le paradoxe d'un prince qui se serait comporté comme un chrétien, aurait agi de manière autoritaire en convoquant les évêques et en les traitant même assez rudement, alors qu'il était son règne durant extérieur à l'Église (p. 208). Si les actes de piété que lui prête Eusèbe sont avérés, l'illumination de la cité lors de la vigile pascale, les dons très généreux à l'imitation du Christ, l'interdiction de l'idolâtrie aux militaires et aux gouverneurs, l'observation du dimanche, des fêtes des martyrs et de l'Église, alors, estime AB, nous avons affaire à la description d'un authentique cas clinique, «un'identificazione maniacale del maturo autocrate col ruolo di massimo rappresentante in terra del Dio da cui si sente protetto» (p. 208).

Cette lecture provocatrice de la *Vita Constantini* s'appuie sur la position défendue par Yarnold²⁹ et largement répandue dans l'historiographie, selon laquelle Constantin est devenu catéchumène en 337 à Héliopolis, juste avant

²⁶ La question posée de manière lapidaire par AB (*Costantino antisemita?*) touche à des discussions complexes, très débattues et aux nombreuses ramifications (pour un aperçu de ces débats, voir Nemo-Pekelmann, *Le législateur chrétien a-t-il persécuté les juifs?*, et la mise au point de Morlet, *L'antijudaïsme chrétien au IV^e siècle*, pp. 139-188).

²⁷ La loi CTh XVI, 10, 1 préconisant la consultation des haruspices lorsqu'un bâtiment public romain est frappé par la foule illustre bien cette situation. Constantin répond à un rapport du préfet de la Ville qui a fait appel au collègue des haruspices, compétent en matière fulgurale. Il ne remet pas en cause les anciennes observances et tire parti d'un savoir-faire technique reconnu (de même, CTh IX, 16, 3 autorisant le recours à la magie bénéfique).

²⁸ Dagron, *Empereur et prêtre*, p. 145, évoque «une rhétorique du comme si».

²⁹ Sur la manière dont cette théorie très imposée dans l'historiographie, voir Guichard, *Les deux baptêmes de Constantin*, pp. 131-188.

de recevoir le baptême à l'article de la mort (pp. 222-223, n. 238). Mais nous proposons de cet épisode une lecture nouvelle: les rites célébrés à Héliénopolis (VC IV, 61) correspondaient en effet à l'admission au photizoménot, et non au catéchuménat³⁰. En 337, Constantin était donc depuis bien longtemps catéchumène, c'est-à-dire membre de l'Église, rituellement et sociologiquement chrétien.

Dans ce schéma, les lectures, les prières et les actes de piété attribués au prince sont des activités caractéristiques des catéchumènes. Eusèbe présente Constantin comme un catéchumène accompli (peut-être pour pallier la longueur de la période de préparation: ces descriptions convenues et apologétiques doivent être accueillies avec prudence). Le fait que Constantin dirigeât la prière au palais a suscité beaucoup de commentaires, et alimenté la thèse d'un sacerdoce constantinien. Mais comme chef de sa maison, il revenait à Constantin de présider la prière domestique. Ses activités de catéchumène impliquaient également la participation à la vie religieuse communautaire. Le fait fut sans doute assez rare, mais dans le schéma que nous proposons, il était canoniquement licite. La participation du prince à la vigile pascale peu avant sa mort³¹, certaines lettres dans lesquelles il envisage de participer aux célébrations communes, montrent que le prince dût assister parfois à la messe des catéchumènes. Sur cette question du *Churchgoing* constantinien, nous nous séparons donc nettement de AB.

Ainsi, contrairement à l'interprétation avancée par ce dernier (p. 130; 148), la *Vita* ne présente pas Constance comme un chrétien (il n'est jamais admis au catéchuménat), mais comme un sympathisant. Constantin, au contraire, premier de tous les empereurs, est chrétien, car admis au catéchuménat, à une date bien plus précoce que celle habituellement retenue³². Par la célébration de ce rituel initiatique, il sort donc de l'ambiguïté. Sans cette entrée dans l'Église, qui lui permet de fréquenter les textes sacrés et certains de ses coreligionnaires, et autorise un processus d'*encapsulation*³³, on ne voit pas comment Constantin aurait pu devenir chrétien de manière durable et approfondie. Cette admission au sein de la communauté chrétienne permet ainsi de comprendre, sans recours au miracle, comment la consolidation et l'enracinement des convictions chrétiennes du prince a pu s'effectuer.

³⁰ Pour une argumentation détaillée sur cette question, voir Guichard, *Le catéchuménat de Constantin I^{er}*.

³¹ Cette participation (seulement mentionnée dans les *kephalaia* de la *Vita*) prend place avant que Constantin ait déclaré le mal qui finit par l'emporter: elle n'a donc aucun lien avec son baptême quelques semaines plus tard.

³² VC I, 28: la scène décrite correspond à l'admission au catéchuménat, mais l'on ne peut se reposer sur le récit d'Eusèbe pour dater l'admission. L'usage par la chancellerie du titre de frère (qu'utilisaient les chrétiens, catéchumènes ou baptisés, pour s'appeler entre eux), attesté en premier lieu dans certains documents du *corpus Optati*, suggère que l'admission au catéchuménat a pris place au plus tard en 314 ou 315 (Guichard, *Le catéchuménat de Constantin I^{er}*).

³³ Rambo, *Understanding Religious Conversion*, pp. 103 et s.

7. *En guise de conclusion*

Costantino il vincitore est une somme brillante et sera désormais une référence à discuter par les historiens étudiant le premier empereur chrétien. AB ne voulait pas construire un Constantin, ni adhérer à une image déjà construite en espérant qu'elle soit la bonne. De ce point de vue, l'ouvrage n'atteint pas son objectif, car la relecture et l'interprétation des sources menées par AB impliquent bien une conception sous-jacente de ce qu'a été le premier empereur chrétien. Sans être dupe du discours eusébien, AB aurait pu davantage en saisir les intentions, entrer dans la logique religieuse de son discours et mieux en tirer parti. La conversion précoce de Constantin, qu'il rejette avec les récits de vision, me semble devoir être acceptée, ce qui conduit aussi à accepter que le prince ait pu très tôt s'exprimer en chrétien. Malgré le feu roulant de ses critiques, l'authenticité de la plupart des documents constantiniens ne nous semble pas sérieusement ébranlée. Par conséquent, il est dommage de renoncer à la possibilité d'un *Selbstzeugnis* constantinien. Sans doute l'exploitation de ces documents a-t-elle donné lieu à des portraits trop pleins de componction: à elles seules, les exécutions de Crispus et de Fausta interdisent de se contenter de l'image trop lisse et déjà hagiographique de la *Vita Constantini*. En dépit de sa féroce prise de position liminaire, AB livre l'image d'un Constantin modéré et plutôt tolérant (presque trop tolérant même, à force de vouloir nuancer le témoignage eusébien; car cette tolérance n'est telle qu'au regard des normes de l'Empire tardif). Plus sobrement que Voltaire ou qu'Umberto Eco, on pourra dire que Constantin était avant tout un empereur romain³⁴, aux agissements parfois très rudes dans une époque qui l'était déjà beaucoup.

³⁴ Veyne, *Qu'est-ce qu'un empereur romain?*, pp. 15-78.

Ouvrages cités

- A. Barbero, *Costantino il vincitore*, Roma 2016.
- N. Delmaire, *Quel regard sur les paganismes d'époque impériale ?*, in «Anabases», 3 (2006), pp. 11-26.
- Code Théodosien, livre XVI*, éd. Th. Mommsen, trad., notes et com. J. Rougé, R. Delmaire et F. Richard, Paris 2005 (Sources Chrésiennes, 497).
- G. Dagron, *Empereur et prêtre. Étude sur le césaropapisme byzantin*, Paris 1996.
- R. Delmaire, *La législation sur les sacrifices au IV^e siècle. Un essai d'interprétation*, in «Revue historique de droit français et étranger», 82 (2004), pp. 319-333.
- L. Guichard, *Des lois oppressives? La législation des empereurs chrétiens de haeretici et paganis*, in *Chrétiens persécuteurs. Destructions, exclusions, violences religieuses au IV^e siècle*, sous la direction de M.-F. Baslez, Paris 2014, pp. 63-89.
- L. Guichard, *Les deux baptêmes de Constantin et l'admission de l'empereur au catéchuménat: enquête historiographique sur les pas d'Henri Valois et de Lenain de Tillemont*, in *Les bons comptes font les bons amis. Mélanges offerts à Christian Guilleré*, sous la direction de D. Lagorgette et L. Ripart, Chambéry 2017, vol. 2, pp. 131-188.
- L. Guichard, *Le catéchuménat de Constantin I^{er}*, in «Revue des Études Anciennes», 119 (2017), 2, pp. 609-636.
- L. Guichard, *Constantin, Apollon et Grand d'après le Panégyrique de 310 et les recherches récentes sur le site de Grand*, in «Annales de l'Est», sous presse.
- S.E. Hijmans, *The Sun which did not rise in the East: the Cult of Sol Invictus in the Light of Non-Literary Evidence*, Babesch, 71 (1996), pp. 115-150.
- Himerius, *Man and the Word. The orations of Himerius*, éd. A. Colonna, trad. J. Penella Berkeley, Los Angeles-London 2007, pp. 273-274.
- A. Hostein, *Constantin et Sol sur le multiple d'or de Ticinum (313). Bustes monétaires et légitimation en temps de crise*, in «Cahiers des Études Anciennes», 49 (2012), pp. 285-312.
- A. Hostein, *Le Panégyrique Latin VII(6) ou l'éloge de la Pietas de Constantin*, in *Constantin et la Gaule. Autour de la vision de Grand*, sous la direction de L. Guichard, A. Gutsfeld et F. Richard, Nancy 2016, pp. 35-48.
- S. Morlet, *L'antijudaïsme chrétien au IV^e siècle*, in *Chrétiens persécuteurs. Destructions, exclusions, violences religieuses au IV^e siècle*, sous la direction de M.-F. Baslez, Paris 2014, pp. 139-188.
- C. Nemo-Pekelmann, *Le législateur chrétien a-t-il persécuté les juifs ?*, in *Chrétiens persécuteurs. Destructions, exclusions, violences religieuses au IV^e siècle*, sous la direction de M.-F. Baslez, Paris 2014, pp. 139-162.
- L.R. Rambo, *Understanding Religious Conversion*, New Haven, London 1993.
- K. Rosen, *Constantin der Grosse, die Christen, und der Donatistenstreit 312-314. Eine Untersuchung zu Optatus von Mileve, Appendix V und zum Verhältnis von Staat und Kirche im 4. Jahrhundert*, Paderborn 2011.
- P. Veyne, *Qu'est-ce qu'un empereur romain?*, in *L'Empire gréco-romain*, Paris 2005, pp. 15-78.
- Voltaire, *Histoire de l'établissement du christianisme* (1^{ère} édition 1777).
- E.J. Yarnold sj, *The Baptism of Constantine*, in *Studia Patristica*, vol. 26, E.A. Livingstone dir., Louvain 1993, pp. 95-101.

Laurent Guichard
Université Savoie Mont Blanc
Laurent.Guichard@univ-smb.fr



Considerazioni conclusive

di Alessandro Barbero

L'autore discute i contributi dedicati al suo libro, soffermandosi in particolare su alcuni problemi metodologici e storiografici.

The author comments on the various contributions dedicated to his book, focussing in particular on some methodological and historiographical issues.

Secolo IV; Impero romano; Fonti; Falso; Autentico; Cristianesimo; Paganesimo.

4th Century; Roman Empire; Constantine; Sources; Forgeries; Genuine; Neurohistory; Christianity; Paganism.

Come si può immaginare, non è senza trepidazione che un medievista licenzia un libro su Costantino e attende di vedere che cosa gli accadrà nel corso della «splendida avventura», come la chiama Lucio De Giovanni: cioè la sua lettura e discussione da parte dei veri specialisti. Beninteso, il medievista giunto al termine della ricerca ha ormai chiaro non solo che aveva il diritto di studiare Costantino, ma ne aveva il dovere, e ha fatto malissimo a non studiarlo prima: pubblicare, come è capitato a chi scrive, una biografia di Carlo Magno senza aver prima studiato a fondo Costantino significa esporsi al rischio di non capire, o di interpretare male, molte cose fondamentali. E non parlo solo del fatto che il medievista, abituato a leggere e ripetere che Carlo Magno divise il suo impero fra i tre figli per effetto d'una concezione patrimoniale della sovranità, retaggio della sua arretratezza di barbaro, si trova alquanto spiazzato leggendo in Eusebio che Costantino fece esattamente la stessa cosa, dividendo l'impero e «assegnandolo ai suoi eredi come una sostanza di famiglia». Ma se sotto certi aspetti l'età costantiniana risulta addirittura più familiare al medievista che non agli antichisti – si veda l'immensa importanza che evidentemente rivestiva, per la costruzione del consenso, la distribuzione di larghe porzioni del patrimonio imperiale per via di *beneficium principis*, una prassi a cui gli specialisti del periodo hanno finora dedicato un'attenzione minore di quel che parrebbe logico al medievista –, è chiaro che ad ogni passo lo studioso si trova a confrontarsi con metodologie, tecniche e *background* culturali a lui poco familiari, e il rischio di fraintendere completamente i termini della questione è sempre presente.

La discussione organizzata da Roberto Delle Donne e da Luca Arcari alla «Federico II», di cui qui si pubblicano gli interventi, ha coinvolto essenzialmente studiosi del versante religioso; tutti hanno additato direzioni in cui la riflessione potrà utilmente essere allargata. Lucio De Giovanni pone un problema metodologico cruciale, osservando che «ogni libro su Costantino dovrebbe forse riguardare più che la persona dell'imperatore, il tempo in cui egli vive». Troppi dei termini che impieghiamo discutendo di lui, a partire dai più essenziali, come cristiano e pagano, sono così polisemici e carichi di storia che prima di azzardarsi a introdurli occorrerebbe una discussione preliminare su ciò che potevano significare al suo tempo, e non solo: su ciò che potevano significare per un retore latino, per un vescovo greco, per un militare illirico. Certo, si tratta di parole: di quel tempo noi conosciamo piuttosto bene i discorsi – su cui esiste ormai una letteratura sterminata, e di straordinaria sottigliezza metodologica – e molto male le concrete realtà sociali ed economiche. Parecchio, probabilmente, si potrà ancora ricavare dall'analisi delle fonti legislative, di cui gli storici – in quanto distinti dagli specialisti di storia del diritto – si sono finora occupati in modo rapsodico, e anche qui la lezione di De Giovanni è indiscutibile: è sull'orizzonte di un'intera epoca, e non di una biografia, che il lavoro va proseguito.

Luigi Canetti mi toglie il dubbio d'essere stato provocatorio, quando ho scelto di intitolare «Adulatori e ideologi» il capitolo in cui presento, fra l'altro, Eusebio di Cesarea – giacché non esita, sia pure per l'interposta persona di Bertolt Brecht, a proporre un termine più forte. La definizione di «minimalismo storiografico» che impiega per il mio libro è da tempo corrente, mi par di capire, negli studi biblici, riferita in particolare a quegli studiosi che segnalano il ruolo dell'ideologia nella redazione della Bibbia e sottolineano la mancanza di riscontri circa la storicità dell'antico Israele; è una definizione in cui mi riconosco pienamente, soprattutto se, come è auspicabile, il termine verrà adottato in questo senso dall'insieme della professione, evitando le confusioni tuttora possibili con usi alternativi e spregiativi. Quanto al paragone con Paul Veyne, se a proposito di Costantino il terreno comune è davvero poco, chiunque sarebbe onorato di essere messo a confronto con chi per primo ha avuto il coraggio di dire che per capire l'impero romano, dovremmo cominciare a chiamarlo l'impero greco-romano.

Con il suo riferimento alla *neurohistory* e alle teorie cognitive, l'intervento di Luca Arcari introduce una prospettiva analitica a cui senza dubbio non ho dedicato sufficiente attenzione, mostrando come intorno al sogno, o alla visione, di Costantino si possa costruire un discorso assai denso, in cui il rapporto fra il *leader*, o meglio l'«agente visionario», e i suoi seguaci viene rideclinato in termini addirittura fisiologici. Indubbiamente rispetto alla complessità di questa proposta l'interrogativo «se Costantino abbia davvero sognato alla vigilia della battaglia di Ponte Milvio» può apparire mal posto – o, come dice più cortesemente Arcari, pessimistico, che poi suona come una traduzione più critica del «minimalismo» evocato da Canetti. Su questo aspetto, straordinariamente stimolante, della riflessione di Arcari vorrei so-

fermarmi un po' di più, esplicitando gli interrogativi che suscita; e mi scuso se sul suo intervento, come poi su quello di Laurent Guichard, mi tratterò più a lungo, come quelli che mi hanno costretto più vigorosamente a confrontarmi con problematiche epistemologiche a me non troppo familiari.

In via preliminare, vorrei però segnalare il rischio che la seduzione della teoria segmenti la comunità degli storici in gruppi non comunicanti. Mi spiego: davanti all'ingenuità della domanda da cui sono partito – se cioè Costantino abbia sognato o no, giacché c'è una fonte narrativa che gli attribuisce un sogno e altre che non lo fanno – posso benissimo immaginare degli storici (non ce ne sono, credo, fra gli attuali specialisti di Costantino, ma questo conferma ulteriormente il rischio cui accennavo) che citando Hayden White negherebbero alla radice la possibilità di arrivare alla verità dei fatti partendo da una o più narrazioni: per loro, il discorso possibile sarebbe solo sulle narrazioni stesse (e confesso che in questo caso, per quanto lontano io possa sentirmi sul piano teorico dalle loro posizioni, di fatto la mia analisi non si è molto allontanata da questo piano). Mi pare invece che la prospettiva epistemologica suggerita da Arcari presupponga comunque un fatto, intorno a cui le fonti costruiscono le loro strategie narrative: la *cognitive science of religion* affronta precisamente «il problema dei contatti col mondo “altro” e della memoria selettiva che permette la loro “messa in cultura” in resoconti scritti» – si tratta dunque di ricostruire il rapporto tra un fatto, e i racconti che ne sono stati proposti. Mi pare chiaro che fra un approccio teorico alla Hayden White e questo che possiamo chiamare alla Geertz o alla Smail il rischio di incomunicabilità sia assai forte (per non parlare di Paul Veyne, giacché di fronte alla *Storia profonda* di Smail non può non venire in mente una delle affermazioni decisive di *Comment on écrit l'histoire*: «Le monde sublunaire n'a de profondeurs nulle part; il est seulement très compliqué»).

Senonché, nella prospettiva offerta da Arcari, i fatti in sé, di cui in effetti non sappiamo nulla se non tramite le fonti che variamente li raccontano, appaiono come una sorta di presupposto arbitrariamente ipotizzato, ancorché nebuloso («ciò non ci impedisce di ritenere che Costantino abbia vissuto particolari esperienze comunicate e reinterpretate come di contatto diretto col sovrannaturale»), e non come un obiettivo della ricerca. C'è in questo un'ambiguità che rischia di invalidare alla radice l'intero procedimento: non sono sicuro che una frase come «sebbene non si possa dire che tipo di esperienza l'imperatore abbia effettivamente vissuto a Grand e a Ponte Milvio, è possibile ritenere che esperienze di questo tipo siano state abilmente assunte come strumenti di consolidamento di una particolare immagine del potere» non contenga un'aporia logica. Di quale tipo, insomma, se non si può dire?

Questa assenza, o impossibilità, di una verifica del “reale”, sia pure tra virgolette come piace ad Arcari, lo trasforma in una sorta di convitato di pietra la cui presenza/assenza disturba. Giacché poi non è ben chiaro se le esperienze che stiamo ipotizzando *precedano* la loro comunicazione e reinterpretazione in occasione, ad esempio, di cerimonie militari, come parrebbe dai passi citati finora, o si risolvano in quelle stesse cerimonie, come risulterebbe da altri

passi («non stupisce, dunque, che Costantino stesso abbia potuto modulare, o anche avallare declinazioni di forme di ritualità pubblica come vere e proprie esperienze di contatto diretto e in prima persona col sovrannaturale, così da trasporle in un *medium* religioso e comunicativo il più ampio e aperto possibile»). Cercare di stabilire se, quando, dove e come Costantino abbia fatto qualcosa del genere non fa parte, si direbbe, dell'agenda; come se il piacere di applicare a un determinato nodo di avvenimenti e di fonti un approccio teorico sofisticato, e di costruire intorno al fatto uno steccato interpretativo, rappresentasse il solo fine dell'analisi.

In questo senso, nella prospettiva della *neurohistory* la contrapposizione tra “verità” e “falsità” non è affatto sorpassata, è semplicemente ignorata. E non solo, si badi, per quanto riguarda ciò che effettivamente Costantino può aver fatto o detto, il che non è troppo grave dato che verosimilmente non lo sapremo mai; ma anche per quanto riguarda l'identificazione stessa dell'«agente visionario» di cui si parla. Giacché continuiamo a non sapere se la strategia al centro dell'indagine – la declinazione di «esperienze psicotrope vissute soprattutto in contesti di ritualità militare pubblica, secondo le forme di un racconto che trasforma tali esperienze come contatti diretti e in prima persona con il sovrannaturale» – sia stata applicata in prima persona da Costantino, raccontando ai suoi soldati, quel mattino, di aver sognato, o raccontando a Eusebio, molti anni dopo, di aver visto una croce in cielo; o se sono stati Lattanzio ed Eusebio a manipolare di loro iniziativa banali «rituali di natura divinatoria messi in atto in situazioni come una battaglia o una campagna militare».

Un altro problema su cui l'analisi di Arcari invita ad interrogarsi è quello dei margini di manipolazione consapevole consentiti da una data società e dai suoi stati d'animo. Posto che alla vigilia della battaglia i soldati romani, in qualunque epoca e qualunque contesto, si attendevano che il loro generale annunciasse un sogno propizio; posto che quell'annuncio aveva certamente l'effetto che i *neurohistorians* chiamano di “teletropia”, e che indubbiamente gli antichi conoscevano benissimo anche senza usare questa parola greca per designarlo; concesso che il generale, la sera della vigilia, si coricasse sotto la tenda aspettandosi di sognare; dobbiamo supporre a questo punto che l'effetto psicotropo di quell'aspettativa bastasse *sempre* a farlo sognare davvero, o a convincerlo di aver sognato, che è la stessa cosa? A mio parere, dobbiamo considerare anche la possibilità che Costantino, al risveglio, si sia accorto con sgomento di non aver sognato; e abbia deciso di supplire alla pigrizia della divinità dichiarando comunque che il sogno c'era stato. Questo non significa attribuirgli una visione cinica e disincantata come quella che Thornton Wilder, in un vecchio romanzo peraltro molto divertente, attribuiva a Giulio Cesare (il quale, alla vigilia di una seduta in Senato, lascia un appunto al segretario incaricandolo di procurargli tre pronostici favorevoli e tre sfavorevoli, dato che non sa ancora cosa gli servirà); ma bisogna pur porsi il problema di quanto, in una data società, l'individuo sia totalmente assorbito dai meccanismi mentali dominanti, e quanto spazio abbia per guardarli dal di fuori e manipolarli a mente fredda.

Ancora un altro spunto di riflessione è offerto dall'ultimo paragrafo dell'intervento di Arcari, là dove sottolinea come una storiografia ormai molto abbondante e convincente «enfaticizz[i] la fluidità e la pluralità delle identità religiose tardo-antiche e sottoline[i] le aree di sovrapposizione» fra pagani e cristiani. Osmosi, interazione e passaggi di campo dominano oggi la nostra rappresentazione di quelli che un tempo ci apparivano come due campi trincerati contrapposti. Qui vorrei introdurre una cautela, che non è rivolta all'analisi di Arcari, ma più in generale a tutti noi: dobbiamo fare attenzione alla deformazione che la contingenza del passato inevitabilmente subisce sotto il nostro sguardo. La durata del tempo reale per noi svanisce, e come Dio noi contempliamo la contingenza vedendo al tempo stesso il suo passato e il suo futuro. Se ci sforziamo di immaginare quegli stessi fenomeni immersi in un tempo coloso e opaco come quello dell'esperienza vissuta, osmosi e interazioni non ci appariranno forse in così netta contraddizione coll'immagine oggi screditata di due campi avversi e separati. Basta pensare alla contrapposizione tra fascismo e comunismo negli anni Venti e Trenta, che gli storici del futuro sempre più, purtroppo, vedranno come due campi così simili in termini sociologici e ideologici, e soggetti a così intensa osmosi e così frequenti passaggi di campo, da non riuscire più a capire la reale ferocia con cui le persone, prigioniere della loro unica vita, vivevano quella contrapposizione frontale.

Oltre a suscitare queste riflessioni, molte delle quali mi avrebbero fatto comodo se le avessi fatte prima di licenziare il libro, Luca Arcari ha concettualizzato con eleganza quella che a mio giudizio rimane l'interpretazione più probabile della narrazione eusebiana: un «processo di ripensamento e retroproiezione, su tutta la vicenda di Costantino, di una "identità" religiosa sostanzialmente fissa e il più possibile univoca», che s'incentra su «una idea di conversione come evento improvviso e totalizzante»: conversione di cui non c'era traccia, in questi termini, né in Lattanzio, né nello stesso Eusebio dell'*Historia Ecclesiastica* (per non parlare di quell'oratore, purtroppo non evocato nella discussione, che ancora nel 321, a Roma, ricorda come un fatto notorio la presenza d'un esercito di guerrieri celesti inviati dagli dèi in soccorso di Costantino nella campagna contro Massenzio: quello lì, d'una spettacolare conversione dell'imperatore non aveva mai sentito parlare). Gli invidio, e gli ruberò, il felice termine di «cementificazione» di una certa visione del rapporto tra l'imperatore e il cristianesimo, che definisce in modo esemplare il senso dell'operazione compiuta da Eusebio.

E veniamo all'intervento di Laurent Guichard; il quale osserva che un'analisi separata delle diverse categorie di fonti, come quella proposta in *Costantino il Vincitore*, rischia di disperdere dati che in certi casi sarebbe stato meglio riunire. Gli esempi che offre mi confermano in realtà di aver fatto una scelta giusta. Se le campagne militari di Costantino appaiono nel libro con ben poca chiarezza, è perché in effetti non ne sappiamo proprio niente, e le fonti che vi fanno riferimento a tutto mirano tranne che a offrirne un resoconto accurato; gli studi, che non mancano di certo, su quelle campagne offrono un'immagine illusoria, ottenuta attraverso un montaggio di elementi disparati e di illazioni,

di cui è bene fare *tabula rasa*. Quanto alla «politica religiosa» di Costantino, quel che avrei voluto evitare era proprio l'idea preconcepita che quando cerca di risolvere i litigi fra i cristiani d'Africa nel 313, o quando decide di introdurre delle eccezioni al riposo del *dies Solis* dieci anni dopo, Costantino stia operando all'interno di una scatola con quell'etichetta, sconnessa dal restante flusso della sua attività, e studiabile separatamente.

Nel discutere il contributo di Guichard non posso fare a meno di notare che talvolta lo studioso sembra fraintendere quel che io scrivo. Avrei affermato che la visione di Apollo nel 310 al santuario di Grand è inventata, e anzi più in generale rifiuterei di ammettere «la possibilité d'une expérience religieuse authentique du point de vue de l'expérienceur». Sarei molto curioso di sapere dove Guichard ha letto tutto questo; ma è comunque una notazione sintomatica dell'atteggiamento corrente in certa storiografia costantiniana. L'elementare cautela metodologica, consistente nel sottolineare che di quegli eventi noi abbiamo solo delle narrazioni altrui, più o meno interessate, e di conseguenza non potremo mai sapere che cosa, soggettivamente, Costantino ha sperimentato in quel momento, è così fuori moda da venir interpretata, e distorta, nel senso di un radicale scetticismo. Prigioniero di questa interpretazione, Guichard si stupisce che io possa accennare all'ipotesi che un sogno di Costantino abbia scatenato la sua decisione di far uccidere Crispo e Fausta. Beninteso, vengo così giustamente punito per aver ceduto, una volta, al vezzo di formulare ipotesi gratuite per spiegare un fatto di cui non sappiamo niente! Ma la contraddizione che crede di vedere Guichard non c'è, tant'è vero che poche righe prima ho scritto: «non c'è dubbio che Costantino, in vecchiaia, era convinto di ricevere regolarmente visioni divine o così lasciava intendere», e che forse «il vecchio autocrate ci credeva davvero» (pp. 156-157). In compenso, nel passo in questione mi guardo bene dall'attribuire a Eusebio un'allusione all'omicidio di Crispo e Fausta, come ha creduto di capire Guichard.

Lo studioso è intervenuto recentemente sul tema della visione del 310, e si capisce che su questo problema il suo contributo sia particolarmente ricco: che l'identificazione tradizionale col santuario di Apollo a Grand non sia in realtà provata, è un'acquisizione importante che rende ancora più debole la tesi di Peter Weiss. Quando si tratta del sogno, o visione, del 312, però, il suo modo di argomentare lascia perplessi dal punto di vista logico. Io ho osservato che se il racconto di Lattanzio corrispondesse a una realtà di fatto, un evento clamoroso come l'iscrizione di un *signum* cristiano sugli scudi dei soldati di Costantino alla vigilia d'una battaglia poi trionfalmente vinta avrebbe dovuto lasciare qualche traccia nelle rappresentazioni iconografiche di quei medesimi scudi prodotte di lì a poco, sull'Arco e sulle monete; il fatto che quelle tracce non ci sono è, mi pare, un possibile indizio che l'avvenimento raccontato da Lattanzio non abbia in realtà avuto luogo. Guichard trova sbagliato il ragionamento, perché, dice, se il racconto di Lattanzio è un'invenzione *a posteriori*, allora è inutile cercarne una conferma nelle fonti iconografiche coeve. Ma che il racconto di Lattanzio sia un'invenzione, con buona pace di Guichard, non è un postulato di cui si possa essere convinti già prima di cominciare – è una

persuasione che nasce, semmai, proprio dopo aver constatato l'assenza di riscontri.

Guichard procede poi a dichiarare che nella valutazione dell'iconografia e del linguaggio «les changements sont beaucoup plus significatifs que les permanences»; tanto da stupirsi («il y a quelque chose d'étonnant», n. 11) che io abbia potuto «mettre en balance les traits chrétiens et les permanences païennes». Questa, che si presenta come un'affermazione metodologicamente sofisticata, è in realtà un luogo comune basato su nient'altro che sul banale buon senso, da cui Marc Bloch invitava gli storici a diffidare. Applicato meccanicamente alle situazioni più diverse, permette in questo caso di ignorare che nell'iconografia monetaria romana non c'erano affatto permanenze inconse: al contrario, era un'iconografia continuamente sorvegliata dal potere e cambiata ad ogni mutar del vento. Tant'è vero che nel 318 tutte le zecche dell'impero riceveranno simultaneamente l'ordine di abbandonare le coniazioni bronzee dedicate al dio Sole, e non ci si può liberare di questa data semplicemente decidendo che Costantino s'era allontanato da quel dio già prima, ma che fino a quel momento – e chissà perché – aveva prevalso il peso della tradizione.

Quanto ai piatti della bilancia, sarebbe bello poterli usare, se nella monetazione, o nell'Arco di Costantino, si confrontassero tratti cristiani e «permanenze» pagane; ma non è così, perché ci sono soltanto queste ultime. E ridurle a mere permanenze è certamente più facile se ci si ostina a perpetuare quella che mi sembra la più vistosa lacuna delle interpretazioni correnti dell'Arco, il totale silenzio, cioè, sulle immagini di Costantino che sacrifica agli dèi, ottenute per riuso e modifica di bassorilievi più antichi, e che invece, mi pare, dovrebbero d'ora in poi entrare a pieno titolo nella discussione. Ma anche ammesso che queste immagini, come quelle del dio Sole sulle monete, costituiscano – come dice Guichard, con quelle formule attraenti a cui la lingua francese si presta così bene – «plutôt qu'un discours *du* prince... un discours *sur* le prince», e che «comme tout acte de langage, ces frappes reposent sur la maîtrise partagée des codes de communication; maîtrise qui permet l'intercompréhension», lo studioso non si avvede che non c'è, a controbilanciarle, nessuna testimonianza iconografica, per quegli anni, di una scelta cristiana, da mettere sull'altro piatto della bilancia; e nessuna è un po' poco. Con tutto questo, sarei io a *postuler* che Costantino si sia convertito più tardi; ma forse in francese questo verbo non ha il senso perentorio che ha nel linguaggio scientifico italiano.

La reazione di Guichard è particolarmente sintomatica, in quanto è quella d'uno studioso che negli ultimi anni si è impegnato a fondo nella discussione sulla religiosità costantiniana – purtroppo per me, e non solo nel caso di Grand, con interventi usciti troppo tardi perché potessi approfittarne – e che trova un po' eccessiva, benché a volte salutare, la revisione da me proposta. Così, ricordare che di fronte ai documenti pubblicati da Eusebio l'unico atteggiamento scientifico è di non darne per scontata l'autenticità significa mostrarsi «a priori méfiant», che per qualche motivo (ma anche qui sarà il mio francese a essere insufficiente) non mi sembra una definizione simpatetica; e

i dubbi ostinatamente ripetuti davanti a ogni nuovo documento finiscono per apparirgli «trop systématiques», come se fosse doveroso, in qualche caso, fare delle eccezioni e sospendere l'*epoké*. Molto giusta, beninteso, è la sua osservazione che improprietà o incoerenze di un testo possono a volte dipendere dalle circostanze della sua trasmissione, e non debbono dunque essere sopravvalutate. A Guichard, però, come purtroppo a quasi tutti, non preme stabilire se i documenti siano autentici o falsi, ma stabilire che sono autentici («des prises de position plus fermes sur l'authenticité des documents sont attendues»). E tuttavia mi rendo conto che la sospensione costante del giudizio può essere irritante, e che Guichard non ha torto di spazientirsi quando, dopo aver sostenuto (pp. 199-201) che l'editto di Costantino contro gli eretici è più probabilmente falso che autentico (ma la certezza non c'è), suggerisco (p. 418) che se fosse autentico, è a questo editto che potrebbe riferirsi una costituzione di Valente del 377. Via, Guichard ha ragione, occorrono «des prises de position plus fermes»: è un'eredità che speriamo di aver lasciato al dibattito futuro.

Dove però è difficile dargli ragione, è dove afferma che io attribuirei la legge XVI.9.2 contro gli ebrei a Costanzo II per la sola ragione del suo tono più aggressivo, dimenticando di notare che questa legge è attribuita a Costanzo II dal Codice Teodosiano – per cui l'onere della prova spetterebbe semmai a chi senza un motivo al mondo pretende di attribuirla a Costantino – e che l'argomento su cui maggiormente insisto non è affatto il tono, ma il fatto che le disposizioni di questa legge sono in flagrante contraddizione con *Sirm.* 4, del 335, sicuramente di Costantino. Pretendere che in questo modo chi scrive «escamote la nécessaire discussion, très technique, sur les éléments de datation» è un mezzuccio per lasciar credere che ci siano chissà quali elementi probatori trascurati da chi scrive; il lettore si rassicuri: non ce n'è nessuno, tant'è vero che i pareri sono tuttora discordi. Ma è abbastanza chiaro che Guichard appartiene e vuole appartenere al *mainstream* degli studi costantiniani attuali, a quella folla di studiosi persuasi che Costantino abbia prodotto «une législation chrétienne» e che addirittura esista un «ensemble imposant des lois constantiniennes ayant trait au christianisme», proposizione stupefacente che l'autore avrebbe molti problemi a sostanziare con degli esempi concreti.

Rimane un ultimo tema, di cui Laurent Guichard si è occupato di recente, e cioè il catecumenato e il battesimo di Costantino. La sua competenza in materia – ma le fonti sono quelle che sono, esilissime: il resto è pura speculazione, per quelli che credono alla sua utilità – non giustifica il tono con cui affronta la questione. Può darsi che lo Yarnold non abbia dimostrato, come a me pareva (p. 223 n.), che Costantino prima di ricevere il battesimo non era ancora neppure catecumeno; è però Eusebio a dirci esplicitamente che l'imperatore non era «partecipe dei sacri misteri», non poteva cioè assistere all'Eucarestia, com'è ovvio dato che non era battezzato. A questo punto, sostenere che Costantino in quanto catecumeno era «membre de l'Église, rituellement et sociologiquement chrétien» è irrilevante, giacché nessuno lo nega, men che meno chi scrive: l'unico punto su cui mi sono soffermato è l'impossibilità per Costantino, catecumeno o no, di trattenerci in chiesa al momento

dell'Eucaristia, impossibilità confermata perfino da Eusebio. Che Guichard ritenga di avere opinioni diverse da «AB», «sur cette question du *Church-going* constantinien», è dunque assai bizzarro, poiché si tratta di questioni su cui non è possibile avere alcuna opinione – si tratta di fatti, una volta che si ammetta, come Guichard ammette, il battesimo in punto di morte. Sulla precocità, o meno, della conversione di Costantino ognuno invece rimane della sua opinione, giacché, per quante dimostrazioni si possano offrire, qui alla fine proprio di opinioni, tristemente, si tratta, e le opinioni sono impermeabili ai fatti e ai ragionamenti. Lo dimostra la conclusione a cui arriva Guichard dopo tanta fatica: «La conversion précoce de Constantin... me semble devoir être acceptée, ce qui conduit aussi à accepter que le prince ait pu très tôt s'exprimer en chrétien». Di fronte a un ragionamento così stringente, a che scopo argomentare oltre?

Alessandro Barbero
Università degli Studi del Piemonte Orientale
alessandro.barbero@uniupo.it

RM

Interventi a tema

II.

Signorie del Mezzogiorno d'Italia. Sguardi incrociati

a cura di Gian Maria Varanini



Reti Medievali Rivista, 19, 1 (2018)

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

ISSN 1593-2214 © 2018 Firenze University Press

DOI 10.6092/1593-2214/5607

Signorie del Mezzogiorno d'Italia.

Sguardi incrociati

a cura di Gian Maria Varanini

Per un'Italia di signori. Spazi di confronto tra Nord e Sud*

di Luigi Provero

Sandro Carocci, nel suo volume *Signorie di Mezzogiorno* (2014), integra con efficacia il Meridione nell'ampio dibattito italiano ed europeo sulle signorie rurali, proponendo nuovi e importanti elementi di comparazione.

Sandro Carocci's book *Signorie di Mezzogiorno* (2014) successfully includes Southern Italy within the broader Italian and European debate on rural lordships, by proposing new and relevant issues for comparison.

Basso Medioevo; Italia meridionale; signoria rurale; regno; prelievo; giustizia.

Late Middle Ages; Southern Italy; Rural lordship; Kingdom; Seigneurial Levies; Justice.

Il Nord e Sud Italia, per i secoli XI-XIII, sono oggetto di due narrazioni ampiamente divergenti: per il Nord, la storia di una netta marginalizzazione del potere regio, con il crescere di poteri signorili rurali pienamente autonomi, presto travolti dall'affermazione dei comuni cittadini; per il Sud, la creazione e la solidità del regno, al cui interno trovano spazi politici limitati le autonomie cittadine, mentre la nobiltà esprime una sua notevole potenza economica e politica all'interno del sistema di potere regio.

Come sempre per le grandi narrazioni storiche, il problema non è che siano sbagliate e non si pone quindi l'esigenza di smentirle *tout court*, ma sono ovviamente delle semplificazioni. Occorre quindi dare il giusto peso agli elementi che in queste narrazioni non rientrano, come il regno per il Nord e le autonomie urbane e signorili per il Sud. Così da un lato, per il Nord Italia, in questi ultimi anni si è proposta una rilettura dell'azione regia del XII e XIII secolo, non solo per la sua indubbia capacità legittimante e la discontinua efficacia militare, ma anche per la sua concreta incidenza locale, prima di tutto

* A proposito di S. Carocci, *Signorie di Mezzogiorno: società rurali, poteri aristocratici e monarchia (XII-XIII secolo)*, Roma 2014.

attraverso la valorizzazione dei beni fiscali. E così per il Sud si è proposta una nuova attenzione sia alle forme di autonomia urbana, sia – come fa Sandro Carocci in questo volume – ai poteri signorili rurali.

Il problema storiografico probabilmente non risiede tanto nella divaricazione delle narrazioni relative al Nord e al Sud, ma nel fatto che nel corso dei decenni molte, troppe energie intellettuali siano state spese nella ricerca delle origini e delle cause di questa divaricazione, guidate spesso dalla «ossessione dell'arretratezza» (pp. 26 sgg.), dal bisogno di individuare le matrici del mancato sviluppo del Sud¹. Per analizzare questi secoli nel loro sviluppo proprio e non come momento generativo di sviluppi successivi, occorre porsi in una prospettiva diversa: non cercare unilateralmente che cosa distingue il Sud dal Nord, ma porre queste differenze – indubbe – nel quadro di alcuni fondamentali processi comuni, come è appunto il caso dello sviluppo signorile. Lungo questa via Carocci si propone quindi di far rientrare appieno il Mezzogiorno in un sistema di ricerche e di comparazioni che coinvolge i poteri signorili e le società locali delle regioni dell'Europa di tradizione carolingia.

L'operazione non è in alcun modo scontata: è evidente dall'insieme della storiografia italiana ed europea che il Mezzogiorno non è mai rientrato in alcuna riflessione di sintesi sui poteri signorili. Il volume quindi non solo segna un passaggio importante per gli studi sulle signorie nel Mezzogiorno, ma al contempo – ed è la prospettiva di lettura che intendo proporre qui – le fa entrare con forza in questo sistema di comparazioni e suggerisce quindi una serie di spunti importanti anche per l'Italia del Nord e in generale per le aree di tradizione carolingia.

Una serie ormai significativa di studi e di edizioni di fonti fa sì che sia «maturo il tempo di restituire a signorie e mondi rurali del Mezzogiorno medievale una fisionomia meno predeterminata e imprecisa, e di liberarli dai giudizi di valore, impliciti ed espliciti» (p. 38). Ed è proprio sulle caratteristiche e sui limiti di questa storiografia che Carocci fonda alcune scelte che sono alla base del volume: una storiografia che ha dato uno spazio prevalente al regno, spesso ha affrontato le realtà locali con un'eccessiva passione per le origini ed è stata guidata dalla ricerca di categorie giuridiche ben definite, che mal si adattano alla fluidità di questi sistemi politici (p. 272).

La via adottata non è quella di rinnegare questi studi, ma di muoversi in modo particolarmente flessibile tra studi e fonti, proponendo un ampio ricorso diretto ai testi in funzione non semplicemente esemplificativa. Troviamo quindi prima di tutto un'analisi della struttura complessiva del sistema documentario, che mostra profonde diversità da quello settentrionale, con una dimensione complessiva non molto ampia, ma alcune emergenze del tutto eccezionali (ad esempio per quanto riguarda l'economia signorile). Ma l'indagine – ed è questo l'aspetto probabilmente più anomalo per un testo di sintesi – ricorre direttamente alle fonti per le questioni su cui la storiografia è

¹ Il caso più noto è indubbiamente Abulafia, *Le due Italie*.

sbagliata, incerta o contraddittoria (p. 190), e questo porta ad analisi testuali e documentarie molto specifiche, ad esempio nel ridimensionare il peso dei legami feudali nella prima età normanna (pp. 120-127), nel considerare le implicazioni specificamente militari del *Catalogus baronum* (pp. 130 sgg.) o nel valutare le interazioni tra signori e comunità nel *corpus* – numericamente ridotto – delle consuetudini e carte di franchigia (pp. 163-168). L'alternanza tra studi e fonti connota l'intero libro, fino a proporsi come un modello di sintesi che non sia un riassunto degli studi esistenti, ma in larga parte un'indagine condotta in prima persona.

1. *Dai re all'élite contadina*

L'insieme del volume ricostruisce il mondo signorile guardando prima in alto e poi in basso, ovvero prima alla capacità regia di controllare e limitare l'azione dei signori, poi via via alle forme di preminenza nobiliare e alle relazioni tra signori e sudditi. Partiamo allora da quella che a prima vista sembra l'anomalia più forte del Sud, ovvero la forza del regno. A dire il vero, in una prospettiva europea, è esattamente il contrario, dato che da questo punto di vista l'area anomala è il Nord Italia, mentre il Sud è assai più simile a gran parte d'Europa, con l'aristocrazia e la società cittadina fortemente polarizzate attorno al potere regio; ciò che forse distingue il regno del Sud rispetto a larga parte d'Europa è piuttosto una maggiore continuità – nel tempo e nello spazio – dell'egemonia regia sulla società. La prospettiva proposta da Carocci non è però uno studio delle strutture del potere regio, ma della sua incidenza sulle società locali e della sua interferenza con i poteri signorili. Se nella dominazione normanna prima del regno vediamo poteri signorili poco condizionati e limitati dall'alto (p. 106), l'affermazione del regno non porta a un inquadramento/classificazione, ma a un «influsso condizionante» dei sovrani (p. 159), con conseguenti processi di verticalizzazione e delocalizzazione della società aristocratica (pp. 179 sg. e 244 sg.). Il regno dimostra una capacità di incidere sulle realtà locali «anche per strade inaspettate» (p. 522), con un'efficacia che appare non solo superiore al Nord Italia, ma nel complesso inusuale rispetto all'intero quadro europeo. La base fondamentale del potere regio e della sua pervasività – tornerò tra poco su questa nozione chiave nell'interpretazione di Carocci – è il demanio, la sua ampiezza e la sua distribuzione (p. 177): non si può ragionare sulla forza regia come un'entità astratta e delocalizzata, omogenea sull'insieme del territorio, ma occorre cogliere la sua variabile incidenza prima di tutto in riferimento alla disponibilità locale di risorse, con nuclei di diretto potere regio che rompono le potenzialità territoriali dei domini signorili (p. 451). Ci muoviamo quindi in un quadro in cui il regno è un interlocutore necessario di ogni potere signorile, il che costituisce senza dubbio una differenza profonda rispetto al Nord, ma al contempo – come vedremo – contiene suggerimenti e spunti di ricerca interessanti per le aree di tradizione carolingia.

Spostiamoci ora sulla dimensione più propriamente locale, ma per fare questo occorre soffermarsi su due scelte concettuali adottate da Carocci per rendere più efficace la comparazione tra il Mezzogiorno e l'Europa carolingia. Si pone prima di tutto il problema di chiarire quali forme di potere possano essere considerate signorie e per fare questo, ponendosi sulla scia di altri studiosi soprattutto anglosassoni², il volume non propone una definizione più o meno complessa, ma un idealtipo weberiano, un'astrazione fondata su alcuni tratti fondamentali destinati a formare un modello di riferimento che possa facilitare la comparazione tra realtà diverse. Per identificare un potere signorile, Carocci propone quindi quattro parametri: l'esercizio da parte di un signore di una quota importante di poteri di governo; la centralità dei rapporti di clientela e solidarietà su base locale; la patrimonialità del potere; il finanziamento su base locale dell'organizzazione politica e militare (p. 59).

La seconda concettualizzazione è costituita dall'idea di pervasività, proposta come fondamentale criterio di valutazione dei poteri signorili: è un concetto diverso da quello di forza, perché il piano di osservazione viene spostato dall'accumulo in mano signorile di poteri e diritti diversi, alla capacità di controllare la vita dei sudditi in modo minuto e pervasivo, condizionarne capillarmente la vita associata, il controllo delle risorse, la mobilità geografica e sociale (pp. 61 e 521).

Se l'uso dell'idealtipo rappresenta un'utile concettualizzazione, sufficientemente ampia da comprendere poteri signorili assai diversi, forse è più interessante lo spostamento dell'attenzione verso l'idea di pervasività: senza rinnegare altri criteri di classificazione e valutazione delle signorie (resta ovviamente fondamentale capire se un potere signorile si esercita sui contadini del signore o anche sui vicini e il territorio circostante, pp. 450-454), gli anni recenti hanno via via spostato l'attenzione dai signori ai sudditi, o meglio alla dinamica viva e complessa che si sviluppa tra signori e sudditi. In questa prospettiva, diventa fondamentale chiedersi in che misura un potere sia pervasivo, se sia in grado non solo di esercitare poteri giurisdizionali e fiscali, ma anche di condizionare capillarmente e intimamente la vita dei sudditi. È una nostra valutazione, ma al contempo è una prospettiva ben presente nella cultura politica dei contadini del pieno medioevo: nelle parole e nelle azioni politiche dei contadini constatiamo infatti con buona coerenza la tendenza a favorire i poteri più lontani, il tentativo di sfuggire al controllo capillare e soffocante dei signori più vicini che, dotati di una molteplicità di raccordi e di forme di pressione sulla società locale, spiccano per la loro pervasività. In altri termini, nella cultura politica contadina sembra essere chiara la capacità di distinguere i diversi poteri prima di tutto per la loro pervasività³.

La questione della pervasività signorile attraversa tutto il testo ed è forse la domanda chiave, quella che più connota il libro rispetto al quadro storico-geografico europeo complessivo: è infatti attorno ai diversi livelli di pervasività

² Ad esempio Wickham, *Le società dell'alto medioevo*.

³ Provero, *Le parole dei sudditi*, pp. 305-307.

che Carocci propone di comparare i poteri signorili, sia all'interno del Mezzogiorno, sia in una prospettiva europea. E se le signorie del Sud appaiono diffuse, solide e durature, un dato che fondamentalemente le accomuna è la loro debole pervasività: una pigra riproposizione delle grandi narrazioni dominanti vedrebbe nella forza del regno il fattore determinante per questa ridotta pervasività signorile, ma la prospettiva proposta da Carocci è sensibilmente diversa, e per coglierla occorre muoversi su due piani, giudiziario e fiscale.

Un dato documentario interessante è infatti senza dubbio la diffusa presenza di sentenze in cui i signori sono sconfitti in cause che li oppongono a propri sudditi (pp. 343 sgg.). Si tratta di tribunali locali, né signorili né regi: non è quindi la forza regia a limitare i signori e garantire i contadini (come era avvenuto ad esempio in alcuni casi in età carolingia), né la normale pluralità di poteri signorili localmente attivi. È invece proprio la società locale che riesce in diversi contesti sia a controllare la nomina dei giudici, sia a limitare per via giudiziaria l'azione signorile.

Anche il piano fiscale ci offre una prospettiva in parte sorprendente, in un quadro in cui il sistema di prelievo appare limitato nella sua efficacia, e in cui né le signorie né il regno riescono a incidere a fondo nella disponibilità contadina di risorse. Si pone quindi un più ampio problema di risorse e la realtà signorile deve essere letta in una prospettiva economica, che appare centrale nel volume: fruendo di una storiografia che nel complesso ha dimostrato attenzione per l'economia signorile (probabilmente più di quanto non sia avvenuto al Nord), i capitoli specificamente orientati ai temi economici⁴ sono il cuore dell'analisi, quelli che permettono più efficacemente di valutare l'efficacia dei poteri signorili e la loro pervasività, la loro capacità di penetrare nelle società locali e in specifico di assumere il controllo della circolazione delle risorse e della mobilità sociale.

Carocci delinea un quadro di dinamismo economico del Mezzogiorno, in cui però il ruolo signorile e regio appare nel complesso marginale: è un'interpretazione che si oppone in modo netto a una vulgata ampiamente diffusa che vede nei grandi possessi regi e baronali il motore principale delle potenzialità economiche del Sud. Carocci non nega ovviamente i grandi patrimoni regi e nobiliari, ma nega il loro protagonismo economico. Rispetto a un quadro di complessivo dinamismo, appaiono nel complesso ridotti sia il prelievo signorile, sia il ruolo produttivo degli stessi signori, sia infine il condizionamento regio. È una lettura che sposta la nostra attenzione a un livello sociale diverso, quello delle élite locali non aristocratiche, che – coerentemente con orientamenti ben presenti in diverse storiografie europee – vengono individuate come uno dei motori più importanti dei processi di valorizzazione delle risorse. Sia il piano giudiziario sia quello fiscale pongono quindi in primo piano la capacità di azione dell'élite rurale, in grado sia di limitare i poteri signorili, sia di assumere un ruolo chiave nei processi produttivi.

⁴ Il cap. 10, *Mondi del prelievi*, e il cap. 11, *Economia, signoria, mondi rurali*.

2. *Spazi e tempi*

La sintesi di Carocci immette con forza il Meridione in un dibattito da cui era stato fin qui in larga misura tenuto ai margini. Il Sud ovviamente non è presentato come un territorio omogeneo, ed è continua l'attenzione alle differenze regionali; ma probabilmente si tratta di un ambito segnato da abbastanza omogeneità interna e abbastanza differenze rispetto al Nord da costituire un valido oggetto di sintesi. La differenza Nord-Sud c'è ed è netta, ma è diversa e più complessa rispetto a quella proposta dalle grandi narrazioni da cui siamo partiti. Se al Nord i signori sono marginali rispetto alle strutture di potere cittadine del XIII secolo, al Sud appaiono invece funzionali e maggiormente integrati nel sistema di potere regio. Al contempo si tratta di poteri talvolta forti, ma in linea generale poco pervasivi, con un radicamento imperfetto nelle realtà locali e prospettive politiche sicuramente condizionate dai meccanismi di delocalizzazione della nobiltà indotti dal potere regio. Non è quindi semplicemente questione di signoria forte/signoria debole, ma prima di tutto una profonda differenza nelle forme dell'integrazione dei poteri signorili in quadri di potere più ampi e nella loro capacità di penetrare nella società locale.

Ma gli intenti del libro non si limitano a una pur chiara esigenza di sintesi di una stagione di studi dispersi, poiché emerge la volontà di creare nuove prospettive di ricerca: una sintesi che non vuole chiudere un discorso, ma aprirne di nuovi. Intendo in conclusione pormi su questa linea, per chiedermi quali suggerimenti possa offrire il volume a chi voglia studiare i poteri signorili del Centro-Nord. Credo che i suggerimenti utili possano essere ricondotti a tre ambiti: la cronologia, l'economia e il contesto.

La cronologia prima di tutto, dato che il volume attua uno spostamento di attenzione verso i secoli più tardi, lungo una via di indagine sicuramente promettente per l'intero ambito italiano, per due ordini di motivi. Da un lato appare importante svincolare sempre più gli studi sui poteri signorili dalla loro fase generativa (incastellamento, patrimonializzazione dei poteri, dissoluzione dei comitati...), per leggerli invece come un funzionamento della società sul lungo periodo, un elemento di equilibrio che si conserva – pur con livelli ridotti di autonomia – lungo tutto il basso medioevo e gran parte dell'età moderna⁵. In secondo luogo, lo stesso processo generativo delle signorie si esprime sicuramente con particolare intensità nella crisi postcarolingia, ma non si esaurisce qui: il Meridione presentato da Carocci ci offre una casistica articolata di sviluppi signorili tardi. Qui ci muoviamo in un contesto in cui – come abbiamo visto – le signorie sono funzionali e integrate al potere regio, diversamente dal Nord, dove constatiamo una fondamentale alterità tra comuni cittadini e signorie rurali. Ma non per questo sembra corretto leggere le signorie settentrionali dal Duecento in poi come vicende di pura sottomissio-

⁵ *Poteri signorili e feudali.*

ne o resistenza al dominio cittadino: appare senz'altro necessario rileggere il basso medioevo in un'ottica diversa, più attenta sia ai funzionamenti propri delle signorie locali, sia alla loro capacità di costruire nuovi assetti di potere.

Al contempo, il quadro cronologico dello studio dei poteri signorili deve espandersi in una direzione diversa, a integrare pienamente l'età carolingia. Senza negare il mutamento intenso e violento che si attua lungo il secolo XI, la pura contrapposizione tra età carolingia ed età signorile non è una lettura adeguata: è nel quadro della dominazione carolingia che si attua il massimo potenziamento dell'aristocrazia, che prima trova spazio nelle strutture di potere regie, poi se ne distacca quando si spegne la capacità regia di controllo e redistribuzione. I poteri signorili appaiono così da molti punti di vista lo sviluppo coerente dei funzionamenti carolingi⁶ e qui possiamo cogliere un elemento chiave nella divaricazione delle strutture politiche del Nord e del Sud: l'età carolingia ha concentrato nelle mani aristocratiche una massa di risorse fondiari e una capacità di controllo della società locale che non sembra trovare riscontri nel Mezzogiorno ed è forse una delle cause della diversa pervasività signorile.

Secondo aspetto importante è quindi l'economia: gli studi sulle campagne del Centro-Nord, a partire dagli anni Sessanta del Novecento, hanno prodotto una grande massa di ricerche sia sui poteri signorili, sia sull'economia rurale; ciò che in effetti in larga misura manca, è l'intreccio tra le due cose, un'articolata riflessione sulla ricchezza dei signori e sul loro intervento nei processi produttivi⁷. Su questa linea si pone invece il libro di Carocci, in cui la centralità dei capitoli economici è chiaramente destinata non a delineare una storia economica delle campagne del Mezzogiorno, ma a individuare meccanismi e implicazioni dell'azione economica dei signori, del loro coinvolgimento nei processi produttivi e della loro centralità nei sistemi locali di scambio. Da questo punto di vista il questionario proposto da Carocci può sicuramente rappresentare un modello da applicare ad altri contesti, soprattutto in quegli ambiti regionali in cui una ormai lunga tradizione di scavi e prospezioni archeologiche consente una notevole ricchezza di analisi.

Infine il contesto. La sintesi di Carocci mostra nel modo più evidente come per parlare di poteri signorili sia necessario ragionare sul contesto, a due livelli: da un lato il potere regio, rispetto al quale le signorie non appaiono strutturalmente opposte, dall'altro i sudditi, o meglio l'azione politica delle élite locali. Ovviamente non possiamo applicare al Nord i processi di condizionamento regio dei poteri signorili che Carocci ricostruisce per il Sud, ma alcuni spunti appaiono di grande interesse, con assonanze importanti con alcuni orientamenti della ricerca sul mondo postcarolingio nell'Italia centro-settentrionale. Un punto chiave è rappresentato senza dubbio dalla questione dei beni fiscali, un tema certo sfuggente – data la struttura delle fonti

⁶ West, *Reframing Feudal Revolution*.

⁷ Provero, *Forty Years*.

disponibili – ma troppo a lungo lasciato ai margini della riflessione. I beni fiscali sono ora visti, con sempre maggiore chiarezza, come uno dei principali strumenti del potere regio, che si esercita attraverso la capacità redistributiva, ma anche con la capacità di gestire e valorizzare direttamente i nuclei patrimoniali, che conservano sempre la propria identità di beni fiscali. Gli imperatori, a partire soprattutto da Enrico V, si confrontano con il mutamento politico in atto anche trasformando le forme del loro agire sulle realtà locali, prendendo atto che «la chiave per il successo passava non tanto attraverso la coordinazione delle forze locali, secondo il modello tipico fino alla metà del secolo XI, quanto attraverso il controllo diretto di giurisdizioni locali, le uniche ormai in grado di sostanziarne in qualche modo le ambizioni egemoniche»⁸. Il possesso di terre e castelli, la loro gestione, la loro redistribuzione, la capacità di conservare viva la memoria della loro natura fiscale e quindi la capacità regia di riaffermare i propri diritti sui beni concessi ai propri fedeli: tutte queste azioni sono una chiave di grande efficacia per cogliere i contenuti del potere regio nell'Italia postcarolingia, con importanti assonanze con quanto mostra Carocci per il Meridione.

All'altro estremo della scala sociale, è stato amplissimo negli ultimi vent'anni – a partire soprattutto dal volume di Chris Wickham sulle comunità della Lucchesia⁹ – il filone di studi dedicati alle élite rurali nell'Italia centro-settentrionale, ambito per cui gli studiosi hanno potuto fruire senza dubbio di un sistema di fonti più felice di quello disponibile per il Sud, per quanto riguarda sia ampie serie documentarie prodotte dalle chiese locali, sia atti che testimoniano le azioni politiche contadine (dalle franchigie alle raccolte di deposizioni giudiziarie). Se queste analisi hanno dato ampio risalto alle componenti clientelari e politiche dell'azione contadina, la chiave economica costituisce tuttavia un suggerimento prezioso per arricchire la nostra lettura delle funzioni sociali delle élites rurali. Restano infatti in larga misura da studiare i meccanismi di partecipazione delle élites all'economia locale e soprattutto la loro capacità di intercettare quote del prelievo signorile.

Nessuna delle conclusioni proposte da Carocci può essere proiettata sul Nord Italia, ma molte delle sue indagini e delle sue valutazioni possono indurci a interrogarci in un'ottica parzialmente diversa sui poteri locali attivi a Nord. Su questa linea, il volume si propone come uno strumento per avvicinarci a una rappresentazione di un'Italia di poteri signorili: un'immagine articolata e complessa, certo, ma non l'immagine di due Italie incomunicanti.

⁸ Fiore, *Il mutamento signorile*, p. 53; per una prospettiva diversa ma convergente, Lazzari, *Dotari e beni fiscali*.

⁹ Wickham, *Comunità e clientele*.

Opere citate

- D. Abulafia, *Le due Italie: relazioni economiche fra il regno normanno di Sicilia e i comuni settentrionali*, Napoli 1991 (Cambridge 1977).
- A. Fiore, *Il mutamento signorile. Assetti di potere e comunicazione politica nelle campagne dell'Italia centro-settentrionale (1080-1130 c.)*, Firenze 2017 (Reti Medievali E-Book, 28) < www.ebook.retimedievali.it >.
- T. Lazzari, *Dotari e beni fiscali*, in «Reti Medievali - Rivista», 13 (2012), 2, pp. 123-138 < www.rivista.retimedievali.it >.
- Poteri signorili e feudali nelle campagne dell'Italia settentrionale fra Tre e Quattrocento: fondamenti di legittimità e forme di esercizio*, Atti del Convegno di studi, Milano, 11-12 aprile 2003, a cura di F. Cengarle, G. Chittolini, G.M. Varanini, Firenze 2005 (Reti Medievali E-Book) < www.ebook.retimedievali.it > .
- L. Provero, *Forty Years of rural History for the Italian Middle Ages*, in *The Rural History of Medieval European Societies. Trends and Perspectives*, a cura di I. Alfonso, Turnhout 2007, pp. 144-175.
- L. Provero, *Le parole dei sudditi. Azioni e scritture della politica contadina nel Duecento*, Spoleto 2012.
- C. West, *Reframing the Feudal Revolution. Political and Social Transformation between Marne and Moselle, c. 800 to c. 1100*, Cambridge 2013.
- Ch. Wickham, *Comunità e clientele nella Toscana del XII secolo. Le origini del comune rurale nella Piana di Lucca*, Roma 1995.
- Ch. Wickham, *Le società dell'alto medioevo. Europa e Mediterraneo. Secoli V-VIII*, Roma 2009 (Oxford 2005).

Luigi Provero
Università degli Studi di Torino
luigi.provero@unito.it



Reti Medievali Rivista, 19, 1 (2018)

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

ISSN 1593-2214 © 2018 Firenze University Press

DOI 10.6092/1593-2214/5608

Signorie del Mezzogiorno d'Italia.

Sguardi incrociati

a cura di Gian Maria Varanini

Qu'est-ce que la seigneurie en Italie méridionale aux XII^e et XIII^e siècles ?*

di Laurent Feller

La lecture de l'ouvrage de Sandro Carocci, *Signorie di Mezzogiorno* (2014), amène à poser à nouveaux frais la question de la seigneurie comme catégorie d'analyse et de description de la société féodale afin de préciser son caractère indispensable pour penser la complexité des rapports sociaux comme relevant du pouvoir aussi bien que de la domination économique. Cet article présente une réflexion sur ce qu'est devenue l'objet "seigneurie" dans la pratique historiographique des historiens médiévistes.

La lettura dell'opera di Sandro Carocci, *Signorie di Mezzogiorno* (2014), ci obbliga a rimeditare la questione della signoria quale categoria di analisi e di descrizione della società feudale al fine di precisare il suo carattere indispensabile per pensare la complessità dei rapporti sociali, sotto il profilo sia dell'esercizio potere sia della dominazione economica. Questo intervento propone quindi una riflessione sull'oggetto "signoria" nella recente storiografia.

Reading Sandro Carocci's book, *Signorie di Mezzogiorno* (2014), constrains us to rethink the question of the seigneurie as a category allowing the analysis and the description of the feudal society. It conducts us to precise the indispensability of the notion to think the medieval social relationships as regarding power as well as economic domination. This paper aims to present a reflection about the transformation of the concept through recent historiography, with particular concerns to Sandro Carocci's book.

Moyen Âge central ; XI^e-XIII^e siècle ; Italie méridionale ; sociétés locales ; pouvoir ; propriété ; servitude ; prélèvement.

Medioevo centrale; secoli XI-XIII; Italia meridionale; società locali; potere; proprietà; servitù; prelievo.

Early Middle Ages; 11th-13th Century; Southern Italy; local societies; power; property; servitude; seigneurial levies.

Qu'est-ce que la seigneurie? Cette question recevait, jusqu'à une date récente, une réponse simple, ou relativement simple: c'est une organisation foncière et politique qui repose sur la possession de la terre et la détention du ban.

* À propos de S. Carocci, *Signorie di Mezzogiorno: società rurali, poteri aristocratici e monarchia (XII-XIII secolo)*, Roma 2014.

La maîtrise du foncier et un pouvoir général de commandement donnaient au seigneur un pouvoir local illimité et sans contrôle ni partage. Les choses sont devenues plus complexes, dans la mesure où, depuis les années 1990, la question de l'articulation du pouvoir local et du pouvoir monarchique a été placée au centre du débat: Régine Le Jan parle, par exemple, de gestion décentralisée de la *potestas*, ne voyant pas de transformation majeure dans les structures mêmes du pouvoir à la fin du haut Moyen Âge¹. La définition donnée par Georges Duby impliquait une chronologie particulière, privilégiant le XI^e siècle et la seigneurie apparaissait alors comme une institution neuve en rupture avec le grand domaine carolingien qui en était comme la préfiguration, incomplète du fait de l'absence de droits publics sur le territoire. Son émergence était possible ou nécessaire du fait de l'effondrement presque total des structures publiques. Elle apparaissait ainsi comme un "bricolage" social qui avait tout de même permis le développement économique de l'Occident et assuré un semblant d'ordre à l'échelon local. Prévalait toutefois la conception que la seigneurie était comme une monade leibnizienne, sans porte ni fenêtre, une cellule autonome vivant et se développant par conséquent selon ses propres lois. Les considérations développées en France par Dominique Barthélemy d'une part et Régine Le Jan de l'autre selon lesquelles la société féodale était, comme la société du haut Moyen Âge, fortement hiérarchisée et que ces hiérarchies s'étaient avérées stables durant les IX^e-XII^e siècle, ont considérablement modifié les problématiques.

1. *Décentremets: choix chronologiques et géographiques*

Pour y voir clair, il faut être en mesure de poser le problème en des termes neufs et de construire à nouveaux frais une problématique qui rende compte des transformations et rende justice à tous les acteurs sociaux. La société féodale, en effet, ce sont bien entendu les aristocraties et leurs façons de gouverner les hommes et d'administrer les choses, souvent en se les appropriant, mais ce sont aussi les paysans, les producteurs, sur lesquels s'exerce l'autorité seigneuriale et les pouvoirs monarchiques vers lesquels convergent les hiérarchies. La capacité des monarchies à intervenir sur les sociétés locales, c'est-à-dire à ne pas laisser seigneurs et paysans dans un face à face, constitue l'un des problèmes importants de l'histoire du Moyen Âge. C'est à cette redéfinition que nous invite Sandro Carocci dans un long et difficile ouvrage, dont l'apport est cependant essentiel à notre compréhension du monde féodal – et pas seulement du monde féodal italien. *Signorie di Mezzogiorno* se place délibérément aux XII^e et XIII^e siècle, c'est-à-dire après la phase critique que constituent les X^e et XI^e siècles. Il n'a pas, de ce fait, à prendre parti sur la question de

¹ Barthélemy, *L'ordre seigneurial*; Barthélemy, *La mutation féodale*; Le Jan, *Histoire de la France*.

l'*incastellamento* qui, de toute façon, ne concerne pas toute la zone étudiée. Il n'a pas non plus à revenir sur la question de l'installation des Normands et les conditions de leur prise du pouvoir et donc à mesurer l'ampleur des désordres induits par leur irruption. Cela permet d'éviter la question du fonctionnement du pouvoir dans des périodes de crise aigüe, alors que toutes les structures publiques traditionnelles semblent être en train de s'effondrer. Il maîtrise cependant parfaitement la question, ce qui lui permet évidemment d'éclairer les réalités politiques du XII^e siècle en les rapportant aux réalités historiques antérieures. Il prend en compte le temps de la construction institutionnelle et celui de la restauration d'un ordre hiérarchique qui caractérise la période de Roger II et de ses successeurs, malgré les révoltes nobiliaires dont le destin montre bien la solidité et l'efficacité de la politique suivie. Ce décalage chronologique lui permet aussi d'embrasser un champ chronologique moins fréquenté par les historiens des sociétés du Centre-Sud et du Sud de l'Italie que la période IX^e-XI^e siècle et donc d'aborder la question par d'autres biais².

Il y a du neuf à découvrir et à dire, même si, évidemment, sur des sujets comme l'aristocratie du XII^e siècle, l'accumulation de travaux, de Evelyn Jamison à Errico Cuzzo, rend la situation délicate. Le très long commentaire du *Catalogus baronum*, pièce centrale de toute étude sur l'administration et ses circonscriptions ainsi que sur les élites militaires qui y sont associées, montre au demeurant à quel point il est difficile de tirer du neuf des strates accumulées de commentaire. Et pourtant, c'est bien ce que fait Carocci! Il montre cependant à quel point l'acte même d'avoir écrit ce document aboutit moins à décrire une réalité qu'à transformer les hiérarchies qui y sont mentionnées dans le texte écrit. La procédure même qui est employée, reposant sur des enquêtes, des assemblées générales, des déclarations publiques, des accords, vise à inscrire la soumission et à consolider des chaînes de subordination. Elle impose à tous ceux qui y sont mentionnés, même aux moines, de consentir à effectuer un service militaire au profit du souverain. Le Catalogue est ainsi une étape dans la définition des fiefs dans leur rapport aux droits régaliens. Il contribue à assigner à chacun une place dans l'ordre politique et sociale du royaume. Son analyse est évidemment indispensable à la compréhension du fonctionnement des pouvoirs.

En choisissant le Midi de l'Italie comme terrain d'études, Carocci a donc effectué un décentrement chronologique nécessaire et fructueux pour notre compréhension de la réalité seigneuriale. Malgré une historiographie riche et de qualité, le Mezzogiorno est une aire géographique relativement peu analysée du point de vue des études sur la seigneurie et sur les caractères du pouvoir, tant local que central. Il n'a pas bénéficié de l'extraordinaire efflorescence qui caractérise l'Italie communale. Une raison, fort simple, bien

² On fait ici allusion à Martin, *La Pouille*, et Feller, *Les Abruzzes*, mais aussi à Nef, *Conquérir et gouverner* et, dans une moindre mesure, à Peters-Custot, *Les Grecs de l'Italie méridionale post-byzantine*.

que tragique, peut être invoquée: la destruction des archives du royaume de Naples par les nazis en 1943. Cette situation détermine en partie la méthode. La structure même du matériau documentaire à la disposition des chercheurs fait que la mise en série est impensable: seuls les grands cartulaires du XII^e siècle, ceux de Casauria et du Mont-Cassin, permettent dans une certaine mesure une approche de type quantitatif. Nous ne disposons plus, pour le Midi, que de fragments documentaires, de morceaux disjoints qui semblent avoir définitivement transformé la réalité en un kaléidoscope d'interprétation difficile. En fait, la destruction des archives non monastiques (il nous reste tout de même les fonds du Mont-Cassin, de la Cava et du Vatican) contraint à accepter que la sériation serait artificielle ou illusoire. D'autre part, la documentation éditée comme celle subsistant en original fournit tout de même de très beaux aperçus sur la réalité de la production documentaire. Certains, comme les *platee* ont été longtemps sous-exploités mais sont largement mis à contribution par l'érudition récente et exploités comme il se doit par Carocci. Ayant affaire à des fragments, Carocci n'a pas cherché l'exhaustivité documentaire, même si son information est aussi large que possible. Les éditions anciennes, comme celle de Gattola pour la documentation cassinésienne, donnent parfois un aperçu assez riche de ce que contiennent les fonds. En ce qui concerne le Mont-Cassin et la question de la seigneurie, Fabiani avait autrefois fait un assez bon tour d'horizon et, en particulier, édité les chartes de franchise encore conservées au monastère. Il faut cependant avoir constamment à l'esprit qu'il ne nous reste plus que des fragments, mais que leur abondance comme la diversité des types desquels ils relèvent, rendent l'approche particulièrement délicate. On ne peut pas tout voir, parce que les sources ne le permettent pas. Carocci était en réalité contraint par la nature même de la documentation méridionale à innover non pas du point de vue de la méthode mais de celui de la problématique. Il lui fallait en effet insérer dans son questionnement des points insuffisamment pris en compte ou mal pris en compte. Il lui fallait aussi oser utiliser une méthode difficile et souvent attaquée avec la méthode régressive.

Ce que nous savons directement sur le régime agraire de l'Italie méridionale est insuffisant, lacunaire et surtout énigmatique. En particulier, la question des *demani* et celle de la gestion de l'espace agricole, sont des réalités qui ne se laissent approcher que pour l'époque moderne. Carocci saute donc le pas et éclaire la situation des XII^e et XIII^e siècle en la considérant comme le point de départ d'une évolution qui mène à une situation où le rapport de l'homme à la terre est profondément différent de ce que, intuitivement, nous attendons. La question est celle de la définition de ce qu'est la terre en *demanio* qui réside, au fond, l'explication d'un fragment de phrase contenu dans un jugement auquel assistait Pierre de la Vigne où les droits de l'exploitant sur la terre étaient définis comme le « *ius laborandi, colendi et seminandi* ». Il s'agit là d'une amplification de ce que Carocci avait pressenti dans *Baroni di Roma* et approfondi dans quelques autres occasions. Il n'y a pas de possession paysanne stable des terres emblavées en céréales, mais une affectation

de surfaces indéterminées, négociées en fonction du nombre de têtes de bétail de trait possédées par l'exploitant. La question de la propriété, celle du patrimoine et de sa transmission, celle aussi de la forme de l'exploitation en sont considérablement transformées. Ce que l'on voit là n'a pas d'équivalent ailleurs. Contre le versement d'un *terraticum* relativement léger, il est possible d'accéder à autant de terre que ce que l'on peut mettre en valeur. Cela détermine une autre notion de la richesse et des hiérarchies sociales dans la communauté: ce n'est pas la taille de l'exploitation qui importe le plus, mais le nombre de têtes de bétail possédées par son chef. Cela signifie que, dans les zones où domine le système *demaniale*, la terre est un bien collectif, une ressource dont l'usage est consenti à toute la communauté. Carocci renvoie cette situation extrêmement particulière à la thématique des *gualdi* du haut Moyen Âge, c'est-à-dire des terres incultes relevant du *publicum* et laissées ouvertes, moyennant un *terraticum*, à la colonisation paysanne. L'hypothèse est séduisante mais difficile à démontrer de façon satisfaisante. Le résultat est la présentation d'une société paysanne qui, bien insérée dans la seigneurie, y trouve le moyen de son enrichissement. La seigneurie, dans ce cas, est un organisme d'une autre nature que ce que l'historiographie française surtout a retenu. Son bon fonctionnement suppose une étroite collaboration entre les élites rurales et le seigneur ainsi qu'une forte différenciation économique à l'intérieur des communautés.

2. Gouvernamentalité et seigneurie

Les expérimentations méthodologiques et les innovations conceptuelles sont donc possibles et donnent des résultats ici réellement importants, parce qu'ils éclairent les rationalités à l'œuvre dans le système de domination qu'est la seigneurie. Cela dit, le rapport de l'homme à la terre n'épuise pas ce sujet. Il faut changer de registre et de perspective pour rendre compte de l'entreprise du livre. Carocci analyse en effet diverses couches de pouvoir et, pour le suivre bien, il n'est pas inopportun d'utiliser des méta-concepts qui rendent compte de l'entreprise que je propose de lire sous l'angle de la gouvernamentalité conçue comme la possibilité de contrôler et de maîtriser tous et chacun, le groupe (ou la communauté) et l'individu. Cette conception du pouvoir implique de l'étudier à tous les niveaux, en prenant pour hypothèse qu'ils communiquent entre eux: le roi intervient sur les relations entre seigneurs et paysans et non pas seulement sur les relations qu'entretiennent entre eux ses vassaux directs. Il a une réelle capacité d'intervention sur le territoire: dans le cas de l'Italie méridionale, cela signifie limiter l'arbitraire des seigneurs et protéger la paysannerie ou modifier sans cesse les limites des comtés et en changer les titulaires. Les souverains normands se sont dotés d'instruments de contrôle de l'aristocratie extrêmement efficaces. C'est l'une des originalités de la situation méridionale décrite par Carocci, le régime foncier et le système de prélèvement en constituant d'autres aux conséquences lourdes comme on

vient de le voir. Ainsi, l'un des inavoués de l'historiographie actuelle des pouvoirs, Michel Foucault, se trouve présent, parce qu'il est question ici d'en voir partout. Carocci insiste effectivement sur l'omniprésence de la seigneurie et sur son caractère "pervasif", c'est-à-dire sur sa capacité à intervenir dans tous les compartiments de la vie sociale, économique, institutionnelle. L'interaction entre les trois termes du sous-titre (sociétés rurales, pouvoirs aristocratiques et monarchie) crée effectivement un effet de réel considérable qui est présent à travers tout le livre et laisse la place à la fois au niveau le plus élevé, celui des décisions monarchiques, et au niveau le plus bas, celui des dépendances personnelles et de l'autorité exercée par les dominants sur le monde rural. Elle articule le social sur le politique et sur la question fondamentale de la souveraineté qui occupe une place considérable dans l'ouvrage. Elle pose aussi la question de la construction de la domination en général en laissant une place considérable à ses fondements matériels, à savoir l'extraction de la rente ou, pour le dire de façon plus juste, le prélèvement seigneurial.

Comment Carocci s'y prend-il? Il s'intéresse avant tout à ce qu'il appelle la « seigneurie locale » et cherche ses articulations avec le pouvoir englobant. Pour cela, il procède par typologie. Dès les premières pages de son livre il propose des paramètres permettant de rendre compte du plus grand nombre de cas possibles. Il décompose le paradigme seigneurial en « éléments constitutifs » qui l'organisent. Ici, pour définir une seigneurie idéaltypique, il propose quatre paramètres dont la recherche guide sa réflexion tout au long de l'ouvrage: 1. L'exercice d'un pouvoir militaire, judiciaire fiscal à l'échelon local ; 2. Le caractère structurant du caractère local des rapports d'autorité, de clientèle et de solidarité au détriment des autres formes de rapports sociaux avec l'État, des princes ou d'autres grands. 3. Le caractère patrimonial de ce pouvoir et 4. un financement local de l'organisation militaire et politique et, par conséquent, une relative autonomie à l'égard de l'État (p. 59). Cette décomposition présente des avantages évidents: un élément peut être absent ou peu représenté ou, au contraire, massivement là, sans que l'analyse s'en trouve mise en difficulté ou bloquée dans une impasse. Leur agencement permet de dire que l'on est toujours à l'intérieur de la même structure, alors que le faciès observé et décrit semble profondément original et qu'il diffère en tout cas de celui que l'on observe, sous le même nom de seigneurie, à quelques kilomètres de là. Cela autorise surtout à raisonner de façon déductive, en commençant par construire des hypothèses et en les ajustant aux faits historiques constatés. On part alors du concept pour aller au fait qui ne s'impose pas de lui-même à la lecture des sources mais est pensé, dès le départ, comme un objet construit, jamais comme un donné.

Cette typologie n'exclut pas que la seigneurie locale puisse être mise en relations avec des pouvoirs supérieurs. Elle est suffisamment souple pour rendre compte de ce qui est sans doute l'une des caractéristiques majeures de la seigneurie médiévale, à savoir sa discontinuité et son enchevêtrement ou son intrication dans d'autres formes de pouvoir: Duby avait eu, dans sa thèse, cette intuition qu'il avait traduite en une carte de la seigneurie

d'Uxelles-Brancion qui illustre parfaitement ce propos³. Droits et possessions sont entremêlés de façon inextricable. Cela signifie qu'il n'y a pas de territorialisation des droits, parce que les seigneuries foncières sont et demeurent enchevêtrées et que différents droits agissent sur le même territoire et sur les mêmes personnes à des niveaux différents et pour des raisons différentes. Les hommes peuvent être liés à plusieurs seigneurs pour des motifs divers. Ils peuvent aussi dépendre du roi ou de ses agents ou simplement être protégés par lui. Cela crée un écheveau de droits superposés et intéressants qui empêche toute lecture simple de la réalité seigneuriale et sa réduction à la constitution d'un territoire homogène. Au contraire, l'hétérogénéité, la discontinuité et l'instabilité demeurent durant tout le Moyen Âge, une caractéristique majeure des structures seigneuriales méridionale. La monarchie n'a pas et ne veut pas avoir face à elle de puissances territoriales fortes et stables. La surveillance constante effectuée sur les mariages, les dots et les héritages par les monarques normands, souabes et angevins, la modification des limites des comtés, leur changement de titulaire maintiennent cette situation, encore aggravée par la politique de confiscations et de redistribution des biens des barons infidèles. Tout cela crée, au niveau social le plus haut, une grande instabilité patrimoniale et, par conséquent, une grande incertitude pour le futur. C'est l'un des mérites majeurs du travail de Carocci que de nous présenter ces discontinuités et d'énoncer de façon claire la complexité et la labilité de la structure seigneuriale qui défie, en réalité, toute description simple. Il insiste également sur la dialectique des pouvoirs

3. *Historiographie : le grand récit classique et la seigneurie de Carocci*

Carocci refuse la naïveté ou l'innocence feinte de l'historien découvreur de sources et tributaire des pièces lentement et difficilement rassemblées pour en faire un corpus et arriver aux faits. Il assume pleinement que tout ce qu'il dit est historiographiquement construit. Il ne retourne pas aux sources pour elles-mêmes, il les mobilise pour une démonstration de sociologie historique dont la possibilité repose sur le fait que le travail critique a été fait antérieurement ou qu'il est superflu, le questionnaire auquel la source est soumise étant suffisant en lui-même⁴.

Le livre de Carocci s'intègre cependant dans un courant: il y a un contexte qui est double. D'une part la remise en cause des grands récits qui ont structuré la recherche historique des années 1950 à 1990. D'autre part la révision qui s'est opérée autour des questions de la servitude et du prélèvement seigneurial dans les années 2000. Dans tous ces programmes, d'ailleurs, et dans tous ces débats, Carocci a été très présent, aussi bien par son beau livre sur

³ Duby, *La société*, p. 517; voir, là-dessus, Boucheron, *Représenter l'espace féodal*.

⁴ Voir sur cette question du retour aux sources, Morsel, *Trace ? Quelles traces ?*.

les *Baroni di Roma*, que par les articles qui l'ont suivi sur la seigneurie, écrits d'abord dans le cadre réflexif proposé par Cinzio Violante⁵.

Le grand récit mis au point depuis Georges Duby et Pierre Bonnassie et suivi par une grande partie de l'historiographie française, place une rupture fondamentale dans les années 1030-1050. Il présuppose un affaissement de la souveraineté, la seigneurie s'établissant et consolidant les règles de son fonctionnement dans une phase d'obscurcissement du pouvoir royal, d'effacement de son emprise sur les territoires et les hommes⁶. La très violente charge menée par Barthélemy à partir de 1992 portait sur ce point, mais aussi sur la question du servage et sur une conception, qu'il était alors l'un des seuls à avoir, celle d'un ordre seigneurial, hiérarchique, héritier des structures institutionnelles de la période carolingienne, héritier aussi de ses modes de domination. L'effacement du pouvoir royal n'était en fait qu'une illusion, l'essentiel, la reconnaissance de la souveraineté comme nécessité de l'organisation sociale, demeurant intact⁷. Carocci résout cette difficulté avec brio. En prenant l'Italie méridionale comme sujet, il traite en effet d'un espace où le pouvoir royal a toujours été considéré comme fort mais où les tensions avec l'aristocratie et les révoltes de celle-ci ont parfois fait analyser la situation politique sous le terme périlleux d'anarchie féodale⁸. D'autre part, la construction politique ici ne relève pas de la restauration mais de l'agencement renouvelé d'éléments déjà là. Les Normands ont en effet utilisé les structures administratives déjà présentes et ont continué de les faire fonctionner. Ils n'ont pas détruit l'État musulman ni l'État byzantin. Ils ont modifié en les enrichissant les institutions de gouvernement existant dans les principautés lombardes et dans la fraction du *Regnum Italiae* qu'ils ont annexée. La discontinuité introduite par les Normands est, du point de vue du pouvoir, réelle mais limitée. Il n'y a pas en tout cas de vacance ni de vide mais superposition d'institutions nouvelles aux anciennes et, surtout, construction d'un ordre neuf à partir de matériaux de remploi. La capacité des Normands à remployer des éléments anciens pour construire un paysage institutionnel neuf semble illimitée. De ce fait, il n'y a pas besoin d'introduire les éléments dont l'historiographie a tant de mal à se défaire, à savoir celui d'une relégation à l'arrière-plan du pouvoir royal. Il demeure central en Italie méridionale et les relectures de la documentation diplomatique occidentale obligent à considérer que son occultation ou son abaissement ont été fortement exagérés. Il existe un ordre et la *potestas* royale ou seigneuriale n'est finalement jamais contestée. L'Italie du Sud nous invite ainsi à repenser la place du roi et de la souveraineté ailleurs en Europe. Elle nous invite également à approfondir notre réflexion sur la question des troubles politiques, des violences et des désordres qui semblent caractériser le

⁵ Carocci, *Baroni di Roma*; Carocci, *La signoria rurale nel Lazio*; Carocci, *Signoria rurale e mutazione feudale*.

⁶ Duby, *Les Trois Ordres*; Bonnassie, *La Catalogne*.

⁷ Barthélemy, *La mutation féodale a-t-elle eu lieu?*

⁸ Martin, *Italies normandes*, pp. 67-69.

monde féodal. Ils sont une modalité ordinaire du fonctionnement d'un ordre dont le sens doit être approfondi: la société *feudale* de Dominique Barthélemy et Stephen D. White est-elle compatible avec les règles de fonctionnement de la société d'Italie méridionale, alors que ce sont les mêmes acteurs sociaux qui sont en cause? Il y a là nécessité de comparer les situations, mais aussi les paradigmes en cause et les visions du monde féodal qui pourraient bien être antagonistes⁹. La question de la guerre, de la justice et de la vengeance sont ici évidemment essentielles, le problème central étant et demeurant celui de la place de l'État, dans les termes où Patrick Geary l'a posé dans les années 1980¹⁰. La société méridionale de Carocci, en effet, semble ignorer la question centrale de la vengeance, de la *faide*, si importante dans l'organisation sociale du monde féodal qu'elle structure tous les rapports hiérarchiques et même les rapports de l'aristocratie avec le roi.

4. *Servitude et prélèvement seigneurial*

Deuxième élément contextuel, les programmes développés sur la servitude et sur le prélèvement seigneurial. On voit, dans ce livre, tout ce qu'ils ont apporté de renouvellement sur ces points tellement rebattus et si âprement disputés¹¹. Carocci a participé à ces entreprises. L'attention qu'il porte à la question de la servitude et aux diverses formes de dépendance personnelle développées dans le Midi de l'Italie en a manifestement été accrue. La question, en effet, ne peut plus être traitée d'un point de vue juridique, quelque raffiné et complexe qu'il soit, et en jouant sur l'opposition libres/non libres mais en examinant le vocabulaire de la dépendance, riche dans le Midi de l'Italie. Celui-ci doit être pris au sérieux: les *villani*, montre Carocci, ne sont pas nécessairement des serfs et il faut trouver en quoi ils diffèrent par leur statut comme par leurs obligations des *franci homines* et des *angararii*. En utilisant les catégories déjà présentes dans l'historiographie et présentes comme un prêt-à-penser, un *ready made* historiographique, on se condamne à ne pas comprendre la réalité de la société féodale. L'enquête menée est, de ce point de vue tout à fait satisfaisante par ses résultats. Les dépendances personnelles ne sont pas uniquement des liens de sujétion. Il y a des gradations et une intensité différente entre les différentes catégories inventées par la seigneurie pour assurer son fonctionnement économique, mais aussi sa reproduction. Le vocabulaire de la dépendance est important: *angararii*, *extranei*, *commendati*, *affidati*, *homines*, *vassalli* sont des mots fréquents qui renvoient cependant à des situations de dépendances différenciées qui mettent l'accent sur tel ou tel

⁹ Voir par exemple White, *Un imaginaire féodal*, ou Barthélemy, *Chevaliers et miracles*.

¹⁰ Geary, *Vivre en conflit*.

¹¹ *La servitude dans les pays de la Méditerranée; Forms of Servitude; Pour une anthropologie du prélèvement seigneurial dans les campagnes; Pour une anthropologie du prélèvement seigneurial (II). Les mots.*

aspect, le travail pour les *angararii*, qui doivent l'*angaria*, la corvée ou le lien personnel pour les *commendati* ou les *affidati*. L'essentiel est de découvrir ce que ces catégories recouvrent, ce qu'elles ont en commun et en quoi elles diffèrent. Carocci récusé en tout cas toute forme de simplification dans l'analyse sociale en refusant de ramener les statuts paysans à deux, libres et non libres. Il se situe dans une conception où son analyse porte sur la servitude et non sur le servage, c'est-à-dire sur une catégorie englobante qui connaît de nombreuses déclinaisons et dont l'une des fonctions est d'affirmer la domination du seigneur sur les hommes liés à lui. Il est possible de recourir à toute une gamme de statuts, ce que font les seigneurs du Midi afin de parvenir à ce but.

Parmi les fonctions de la servitude se trouve la possibilité d'exiger du travail sous la forme de corvées plus ou moins lourdes. Carocci n'élude pas cette question généralement passée sous silence ou fortement minorée par l'historiographie actuelle, du moins en France¹²: la mise au travail fait partie intégrante du complexe d'obligations qui naissent du statut. Il est cependant très difficile de savoir ce qui provient de là et ce qui apparaît comme un élément de la contrepartie exigée en rémunération de la jouissance d'une terre. Toutefois, les exigences en travail, même dans les cas les plus rudes, comme dans les Abruzzes, sont au pire de 2 corvées par semaine. C'est souvent beaucoup plus léger, mais ces corvées peuvent faire partie des redevances à caractère non économique servant à renforcer la dépendance, ce que Duby appelait les «générosités nécessaires»¹³.

Il est nécessaire que les statuts soient fixés et puissent être reproduits d'une génération à l'autre pour que l'ordre seigneurial soit stable. Les tentatives de résistance des paysans, qu'elles soient frontales lorsqu'ils fabriquent des faux, dont la validation aurait permis leur évasion vers une autre catégorie ou lorsqu'ils manipulent les structures familiales en ayant recours à des procédures d'adoption fictive sont réprimées, parfois avec la plus grande sévérité¹⁴. La stabilité est bien, me semble-t-il, le but essentiel recherché par les autorités, ce qui laisse ouverte la question des mobilités sociales ascendantes ou descendantes qu'elles s'accompagnent ou non d'un changement de groupe de statut¹⁵.

Le prélèvement seigneurial posait un autre problème. L'historiographie française – et pas seulement elle, au demeurant – a lié cette question à la croissance économique et y a vu l'un de ses moteurs. La seigneurie, parce qu'elle permet un déploiement de force illimité à l'encontre de la paysannerie, est une institution qui contraint à travailler davantage et à accroître également, ce qui n'est pas même chose, la productivité du travail. Le surplus de la production partant tout entier vers le seigneur, ce sont ses besoins et ses désirs qui font que celle-ci augmente et qu'elle le fait plus vite que la popula-

¹² Barthélemy, *Qu'est-ce que le servage*; Carrier, *Les usages de la servitude*.

¹³ Duby, *Guerriers et paysans*, p. 69.

¹⁴ Feller, *Adoption et servage dans l'Italie centrale*.

¹⁵ Voir l'introduction du même Carocci à *La mobilité sociale*.

tion. Le fait de placer la contrainte au cœur du développement économique correspond sans doute à l'air du temps des années médianes du XX^e siècle. C'est une idée qui n'est plus guère reçue aujourd'hui: les relations entre seigneurs et paysans apparaissent comme beaucoup plus complexes que cela. Elles laissent un espace à la diversification et à la différenciation sociale, à la production d'une élite rurale et à l'initiative des agents économiques. Le prélèvement, par son montant comme par ses modes de perception, ne lamine pas la société paysanne, réduite à un amas informe et indifférencié de serfs également opprimés. Ce qu'ont montré aussi bien les colloques sur la servitude que ceux sur le prélèvement seigneurial, c'est que ce dernier est l'un des instruments dont usent les maîtres pour différencier les hommes, jouant sur les quantités exigées, mais aussi sur les temporalités et sur les inégalités de traitement. Ce que constate Carocci dans le Midi italien est, de plus, une relative légèreté des prélèvements exigés. Ils sont de ce fait insuffisants pour être un instrument de développement économique, même s'ils fournissent à l'évidence des revenus suffisants aux seigneurs, qui jouent sans doute sur la taille de leurs possessions plus que sur l'importance de leurs exactions.

Bref, sur ces deux points cruciaux, la servitude et le prélèvement, qui sont l'un et l'autre structurants dans le volume, Carocci, s'inscrivant dans une ligne de réflexion qui a été collectivement élaborée, va très loin dans une présentation renouvelée de la société paysanne dans ses rapports à la seigneurie. Les statuts sont certes importants, mais ils le sont sans doute moins que les rapports concrets de domination parfois affectifs, dans un sens positif que seigneurs et dépendants entretiennent. Ainsi, les redevances de peu de valeur ou les travaux inutiles continuent d'être exigés non pas par peur de laisser prescrire un droit, mais par nécessité de rappeler l'existence du lien et par désir, parfois, de le faire dans un cadre solennel et festif afin de le rendre public. Ce rappel peut n'avoir pas de grande conséquence matérielle. Il permet cependant la réaffirmation de l'ordre et contribue à assurer sa stabilité.

Au bout du compte, cette seigneurie méridionale, telle qu'elle se dessine dans les chapitres finaux du livre semble beaucoup moins invasive que ce que les analyses du début laissaient prévoir. L'analyse économique, celle du prélèvement surtout, laisse voir un régime qui demeure sévère mais qui est sans doute moins efficace ou moins contraignant que la représentation que l'on en a habituellement. L'efficacité du pouvoir se manifeste surtout au niveau politique et concerne d'abord l'aristocratie. Les autres groupes sociaux bénéficient ou semblent bénéficier de marges de manœuvre, c'est-à-dire de la possibilité de définir leurs propres normes, de négocier aussi avec les seigneurs les conditions dans laquelle la rente est extraite, et dans quelles limites elle peut l'être. Cette seigneurie apparaît au bout du compte comme s'exerçant sans dureté excessive et laissant au monde paysan des possibilités d'expansion et d'expression politique importante. L'évocation de la fondation de L'Aquila par quoi Carocci conclut en quelque manière son livre montre la vitalité de cette société rurale, sa capacité à s'opposer aux grands lorsqu'ils deviennent des tyrans locaux, à rechercher et à obtenir le soutien d'autorités supérieures, même

lointaines (le pape ou le roi) contre les excès d'une aristocratie qui ne parvient pas tout à fait à être, comme elle le voudrait sans doute, prépotente.

La réflexion de Carocci sur la seigneurie, c'est-à-dire sur le pouvoir en tant que tel au sein de la société méridionale médiévale, marque sans doute une étape importante dans la représentation que l'historiographie construit peu à peu afin de se substituer au grand récit simplificateur – mais clarificateur et dans une certaine mesure efficace – qui a été utilisé par les générations précédentes. L'analyse montre les caractères particuliers de la seigneurie, son rôle multiforme et sa place envahissante. Elle est l'un des éléments qui nous permettent de comprendre comment l'ordre institué par elle et en elle assurait l'existence d'une gouvernementalité générale, concernant aussi bien les groupes sociaux que les individus. La réflexion de Carocci est difficile à épuiser. Elle sera aussi sans nul doute difficile à dépasser. Il importe maintenant de la vulgariser, c'est-à-dire de la transférer dans nos enseignements et nos synthèses.

Ouvrages cités

- D. Barthélemy, *Lordre seigneurial*, Paris 1990.
- D. Barthélemy, *La mutation féodale a-t-elle eu lieu? Note critique*, in «Annales. Economies, Sociétés, Civilisations», 47 (1992), 3, pp. 767-777.
- D. Barthélemy, *Qu'est-ce que le servage, en France au XI^e siècle?*, in «Revue historique», 287 (1992), pp. 233-284.
- D. Barthélemy, *Chevaliers et miracles. La violence et le sacré dans la société féodale*, Paris 2004.
- T. Bisson, *La terre et les hommes: a programme fulfilled?*, in «French History», 14 (2000), 3 pp. 322-345.
- P. Bonnassie, *La Catalogne du milieu du X^e à la fin du XI^e siècle. Croissance et mutations d'une société*, Toulouse, 1975-1976.
- P. Bonnassie, *Les paysans du royaume franc au temps d'Hugues Capet et de Robert le Pieux (987-1031)*, dans *Symposium Internacional sobre els Orígens de Catalunya (segles VIII-XI)*, Barcelone 1992, pp. 437-446 [2e éd. dans P. Bonnassie, *Les sociétés de l'an mil*, Bruxelles 2001, pp. 221-244].
- P. Boucheron, *Représenter l'espace féodal: un défi à relever*, dans «Espaces-temps», 68-70 (1998), pp. 59-66.
- M. Bourin et P. Martínez Sopena, *Pour une anthropologie du prélèvement seigneurial (II). Les mots, les temps, les lieux*, Actes du colloque tenu du 5 au 9 juin 2002 à Jaca, Paris 2007.
- S. Carocci, *Baroni di Roma. Dominazioni signorili e lignaggi aristocratici nel Duecento e nel primo Trecento*, Rome 1993.
- S. Carocci, *La signoria rurale nel Lazio*, dans A. Spicciani et C. Violante (dir.), *La signoria rurale nel medioevo italiano*, Pisa 1997, pp. 167-198.
- S. Carocci, *Signoria rurale e mutazione feudale. Una discussione*, in «Storica», 8 (1997), pp. 49-91.
- S. Carocci, *Signori e signorie*, dans *Storia d'Europa e del Mediterraneo*, VIII, *Il Medioevo. Popoli, poteri, dinamiche*, dir. S. Carocci, Roma 2006, pp. 409-448.
- N. Carrier, *Les usages de la servitude. Seigneurs et paysans dans le royaume de Bourgogne (VI^e-XV^e siècle)*, Paris 2013.
- G. Duby, *La société aux XI^e et XII^e siècles dans la région mâconnaise*, Paris 1953.
- G. Duby, *Guerriers et paysans. VIII^e-XII^e siècle. Premier essor de l'économie européenne*, Paris 1973.
- G. Duby, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Paris 1978.
- L. Feller, *Les Abruzzes médiévales: territoire, économie et société en Italie centrale du IX^e au XII^e siècle*, Rome 1998 (Bibliothèque de l'École française de Rome, 300).
- L. Feller, *Adoption et servage en Italie centrale au XIII^e siècle. L'exemple de la seigneurie du Mont-Cassin*, dans *Forms of Servitude in Northern and Central Europe. Decline, Resistance, and Expansion*, dir. M. Bourin et P. Freedman, Turnhout 2005.
- P. Geary, *Vivre en conflit dans une France sans État: typologie des mécanismes de règlement des conflits (1050-1200)*, in «Annales. Economies, Sociétés, Civilisations», 34 (1986), pp. 27-42.
- R. Le Jan, *Histoire de la France: origines et premier essor (480-1180)*, Paris 1996.
- J.-M. Martin, *La Pouille du VI^e au XII^e siècle*, Rome 1993.
- J.-M. Martin, *Italie normandes*, Paris 1994.
- La mobilità sociale nel medioevo*, dir. S. Carocci, Rome 2010.
- J. Morsel, *Trace? Quelles traces? Réflexions pour une histoire non passéiste*, in «Revue historique», (2016), 680, pp. 813-868.
- A. Nef, *Conquérir et gouverner la Sicile islamique aux XI^e et XII^e siècles*, Rome 2011.
- A. Peters-Custot, *Les Grecs de l'Italie méridionale post-byzantine (IX^e-XIV^e siècle): une acculturation en douceur*, Rome, 2009 (Collection de l'École Française de Rome, 420).
- Pour une anthropologie du prélèvement seigneurial dans les campagnes (XI^e-XIV^e siècles). Réalités et représentations paysannes*, dir. M. Bourin et P. Martínez Sopena, Paris 2004.
- Puer Apuliae. Mélanges offerts à Jean-Marie Martin*, dir. E. Cuozzo, V. Déroche, A. Peters-Custot et V. Prigent, Paris 2008, pp. 125-137.
- La servitude dans les pays de la Méditerranée occidentale chrétienne au XII^e siècle et au-delà: déclinante ou renouvelée?*, Actes de la table ronde de Rome, 8 et 9 octobre 1999, dir. M.

[14] Laurent Feller

Bourin et P. Freedman, = «Mélanges de l'Ecole française de Rome», 112 (2000), 2, pp. 633-1085.

S. White, *Un imaginaire féodal. La représentation de la guerre dans quelques chansons de geste*, dans *La vengeance, 400-1200*, dir. D. Barthélemy, F. Bougard et R. Le Jan Rome, 2006, pp. 175-198.

Laurent Feller
Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne
Laurent.Feller@univ-paris1.fr



Reti Medievali Rivista, 19, 1 (2018)

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

ISSN 1593-2214 © 2018 Firenze University Press

DOI 10.6092/1593-2214/5609

Signorie del Mezzogiorno d'Italia.

Sguardi incrociati

a cura di Gian Maria Varanini

Poteri del re, poteri signorili, poteri locali: discutere un modello*

di Giovanni Muto

Dall'ampio lavoro di Sandro Carocci, *Signorie di Mezzogiorno* (2014), emergono molte proposte di lettura: richiamo qui l'attenzione su tre aspetti della sua ricerca che consentono di proiettare l'analisi sul lungo periodo attraversando la stessa età moderna. Il primo è relativo all'estensione dei poteri fiscali e come la loro gestione faccia emergere il ruolo decisivo di un apparato istituzionale che ruota attorno alla regia camera della Sommaria. Il secondo aspetto è l'esercizio della giustizia che presenta situazioni assai variegata non riconducibili a un esclusivo monopolio regio ma ad una pluralità di giurisdizioni, svolte spesso come funzioni delegate. Il terzo aspetto investe le forme degli insediamenti e l'identità urbana.

Sandro Carocci's extensive study *Signorie di Mezzogiorno* (2014) encapsulates multiple interpretative views. Here, I will draw the attention to three aspects of his research which enable to project the analysis over the long term, through the early modern period. The first concerns the extension of fiscal power and how its management clearly shows the decisive role of the institutional framework which revolves around the *regia camera della Sommaria* (royal chamber of accounts). The second aspect is the exercise of justice which illustrates different situations ascribable less to an exclusive royal monopoly than to multiple jurisdictions, at times carried out by mandate. The third aspect concerns the forms of settlement and urban identity.

Basso Medioevo; regno di Napoli; Italia meridionale; signorie; poteri.

Late Middle Ages; Kingdom of Naples; Southern Italy; Seigneuries; Powers.

Nella tradizione storiografica italiana non è raro imbattersi in studiosi della *early modern age*, specie i cinquecentisti, che si siano misurati con le dinamiche tre-quattrocentesche, in particolare con i processi relativi alla formazione degli stati regionali italiani¹. Al di là degli itinerari scientifici dei singoli studiosi, è anche possibile che, tra i motivi che possono spiegare questa

* A proposito di S. Carocci, *Signorie di Mezzogiorno: società rurali, poteri aristocratici e monarchia (XII-XIII secolo)*, Roma 2014.

¹ Sui percorsi che hanno accompagnato le singole identità regionali Lazzarini, *L'Italia degli stati territoriali*.

retroproiezione verso il tardo medioevo sia stata la struttura stessa dell'ordinamento curricolare delle facoltà di Lettere in molte delle quali, fino alla metà del Novecento, l'insegnamento della storia medievale era unito a quello della storia moderna sotto un'unica cattedra. Pur avendo le due discipline successivamente acquisita una distinta autonomia curricolare, non vennero meno però le ragioni che spingevano i modernisti a legare il primo Cinquecento alle vicende del basso medioevo; significativi appaiono in questo senso i percorsi, pur tanto differenti, di due storici meridionali come Ernesto Pontieri e Giuseppe Galasso. All'opposto, non sono mancati esempi di storici medievisti le cui ricerche hanno avuto una rilevante ricaduta sul XVI secolo; sotto tale profilo, un caso esemplare è rappresentato dalla traiettoria di ricerca di Giorgio Chittolini² che fin dai primi anni Settanta portava avanti indagini preziose sulle modalità di formazione dello "stato regionale", alimentando nel tempo i percorsi di ricerca di tanti giovani studiosi che proprio in quel decennio venivano formandosi.

Negli stessi anni però gli orientamenti della ricerca storica sembrano registrare da parte dei modernisti una minore attenzione verso il mondo tardo medievale. Solo successivamente, tra il 1994 e il 2007, la storiografia dell'età moderna è tornata sul tema con due opere di sintesi³. Una prova evidente delle difficoltà a riconsiderare sul lungo periodo i rapporti tra gli sviluppi cinque-seicenteschi e le dinamiche anteriori è data dall'antologia proposta nel 1978 da Elena Fasano Guarini⁴, una studiosa attenta ai processi di formazione degli stati territoriali, che fotografava assai bene lo stato dell'arte. Fasano Guarini riuniva in quell'antologia dodici saggi di autori diversi scritti tra il 1958 e il 1978 – tutti di straordinaria rilevanza e per molti versi assunti ormai come dei "classici" della storiografia – che si aprivano a prospettive differenti, privilegiando magari un approccio comparativo con altri coevi contesti europei ma con scarsi richiami ai secoli precedenti⁵.

Se guardiamo al tempo lungo della riflessione storiografica e consideriamo come cronisti e scrittori politici cinque-seicenteschi abbiano valutato il rapporto tra il presente in cui vivevano e il passato storico del Mezzogiorno, è possibile registrare un'attenzione costante all'organizzazione dei poteri e alle forme con cui essi regolavano la vita sociale della società meridionale fin dal XIII secolo. Questo supplemento d'indagine è forse ininfluenza ai fini della ricostruzione operata da Sandro Carocci, ma meriterebbe comunque un'indagine attenta che manca da troppo tempo nei nostri studi. I riferimenti non mancano, specie in autori maturi, come in Giovanni Antonio Summonte, an-

² Il volume di Chittolini, *La formazione dello stato regionale*, raccoglie in larga parte saggi da lui scritti tra il 1970 e il 1977.

³ Ago, *La feudalità in età moderna* e Musi, *Il feudalesimo nell'Europa moderna*.

⁴ *Potere e società negli stati regionali*.

⁵ Forse il solo saggio dell'antologia che svolgeva con maggiore intensità il tema dei rapporti con la congiuntura medievale era quello di Galasso, *La feudalità napoletana nel secolo XVI*, originariamente comparso nel volume *Dal comune medievale all'Unità*.

corché questi autori sembrano enfatizzare eccessivamente il ruolo della città capitale e le radici della sua presunta autonomia e come questa dovesse affermarsi in un equilibrio tra ceti aristocratici e ceti popolari. In questo percorso di valorizzazione dell'identità di Napoli capitale emergeva con forza l'interesse vero di Summonte, ma anche di Francesco Imperato o di Giulio Cesare Capaccio, l'esigenza cioè di mantenere aperto il confronto tra la prima età spagnola – quella che si chiude nel 1553 con la morte del viceré Pedro de Toledo – e il regno napoletano sotto la monarchia aragonese. L'evocazione continua dell'età aragonese come una sorta di età dell'oro della società napoletana non deve essere tuttavia sovraccaricata di significato politico; essa rifletteva piuttosto la condizione nuova che vivevano Napoli e il regno in assenza della figura fisica del sovrano e, dunque, della mancanza del *patronage* reale e di una corte che alimentassero la committenza letteraria e artistica. Il ricordo dello spazio privilegiato di cui avevano goduto presso Alfonso e Ferrante tanti intellettuali, uomini di lettere ascesi spesso al rango di consiglieri dei sovrani, segnalava una condizione di assai minore visibilità, una dimensione vissuta dolorosamente ma assai comune ai tanti letterati che servivano alle corti dei principi italiani del Cinquecento⁶. Nei primi decenni del Cinquecento sembrò prevalere nella sensibilità comune del tempo una percezione continuista tra il tempo aragonese e quello castigliano, favorita da una politica accorta che in quegli anni sembrava lasciare spazio alla possibilità di una integrazione tra regnicoli e quanti – funzionari, consiglieri, soldati, mercanti – seguivano ad arrivare dalla penisola iberica; un fenomeno che avrebbe portato Benedetto Croce a parlare di una società italo spagnola che rendeva possibili e praticabili la costruzione di comuni percorsi identitari o quantomeno di una convivenza non conflittiva⁷.

1. *Misurare i poteri*

Le pagine di Sandro Carocci spingono però il discorso assai più indietro e non solo ai secoli dichiarati nel sottotitolo, XII-XIII, ma spesso alle esperienze dei ducati autonomi campani del X secolo (Gaeta, Napoli, Amalfi, Sorrento) e dei principati longobardi (Salerno, Capua, Benevento), alla presenza bizantina in Puglia e in Calabria attiva almeno fino al 1071 e alla stessa esperienza araba e normanna in Sicilia. La scrittura è molto densa ma scorre, come è giusto che sia, tutta all'interno di un discorso di un medievista che interroga e dialoga con gli altri medievisti. E tale resta il discorso di Carocci, nonostante qualche non dichiarata ambizione di proiettarsi sul percorso storiografico del dualismo economico e della questione meridionale da Giustino Fortunato a

⁶ Esemplare di questi percorsi è il percorso dei tanti letterati che servivano come segretari nelle corti signorili italiane, si veda «*Il Segretario è come un angelo*»; *Essere uomini di «lettere»*.

⁷ Croce, *La Spagna nella vita italiana*; si veda anche Nicolini, *Aspetti della vita italo-spagnola*.

Gino Luzzatto, da David Abulafia a Giuseppe Galasso, da Mario Del Treppo a Lorenzo Epstein (pp. 26-32). Il testo dichiara di non voler lasciare spazio a una diacronia degli eventi ma individua, privilegia e discute alcuni nodi tematici che all'autore sembrano essenziali ai fini di una rilettura della storia meridionale. In questo percorso non sono pochi i temi che coinvolgono uno storico dell'età moderna, sui quali provo a fare qualche riflessione che consenta di cogliere lo scarto di funzioni e di esperienze tra il modello di signoria individuato da Carocci per i secoli da lui indagati e il modello signorile che concretamente operava nell'età moderna.

Al centro dell'indagine è, ovviamente, la signoria, rispetto alla quale l'autore dichiara di non voler proporre «un nuovo studio sulle aristocrazie del Regno», ma piuttosto di voler analizzare i «poteri locali di queste aristocrazie e le società rurali che dominavano; non le vicende politiche, genealogiche e patrimoniali delle famiglie nobili» (p. 41). Coerentemente con tale opzione, Carocci non tratta della storia politica intesa come successione di eventi, di passaggi dinastici, di tensioni interstatali, di strutture e meccanismi dell'apparato istituzionale. Mi chiedo però se le forme di legittimazione del potere, come l'esercizio della giurisdizione, la disciplina del regime matrimoniale e delle successioni patrimoniali, la regolazione del prelievo fiscale – problemi che egli affronta nelle sue pagine – non costituiscano esse stesse l'esercizio concreto della “politica”, non diversamente da come in questi anni noi valutiamo “politicalmente” i singoli atti di governo che incidono sui rapporti sociali. Della signoria a Carocci non interessano tanto le definizioni; convengo dunque con lui circa la «consapevolezza che la signoria è una costruzione storiografica, uno strumento concettuale» (p. 57) che, tuttavia, naviga in una molteplicità di fonti documentarie che ampliano a dismisura la natura e la tipologia di tale categoria. Ciò ha favorito – egli afferma – «più elaborazioni di tipi ideali»; quello da lui proposto, la “signoria locale”, si caratterizza per quattro parametri sui quali proverò a svolgere alcune riflessioni ripercorrendo il tempo lungo della storia meridionale dal XII secolo al primo Seicento. Resta escluso da questa mia incursione ogni accostamento di tipo comparativo, e neppure mi interessa rilevare la trasmissione della memoria; piuttosto, la possibilità di verificare – attraverso qualche esempio concreto – quanto viene filtrato nei successivi passaggi da un'epoca all'altra, in che modo il nocciolo duro dell'esercizio di un potere riesca o meno a essere recuperato, quello che in termini assai più semplici può riassumersi nella relazione tra continuità e rottura. I parametri proposti da Carocci sono nell'ordine:

- 1) «l'esercizio da parte di un signore laico od ecclesiastico di una quota determinante di poteri militari, fiscali, giudiziari e, più in generale, di governo locale»; 2) «il prevalere, nel funzionamento locale della vita sociale e politica, della dialettica fra il signore con le proprie clientele e la società locale»; 3) «la patrimonialità del potere»; 4) «un finanziamento della organizzazione militare e politica regolato su base locale, e non dall'autorità pubblica» (p. 59).

Ciascuno di questi parametri viene discusso in maniera argomentata con richiami alle fonti e alla letteratura storica. Trattare come modernista di cia-

scuno di essi mi appare operazione francamente assai complicata; molte delle questioni sollevate nel libro mi appaiono condensate nel primo dei quattro parametri ed è ad esse che pertanto farò riferimento.

Il primo parametro è dunque costituito dall'«esercizio da parte di un signore laico o ecclesiastico di una quota determinante di poteri militari, fiscali, giudiziari e, più in generale, di governo locale». L'insieme di questi poteri assegnava certamente al signore un ruolo assolutamente decisivo nell'equilibrio politico del regno napoletano. Ancora nel Quattrocento, le grandi casate aristocratiche napoletane ritenevano di poter trattare alla pari con i sovrani aragonesi i loro negozi, un elemento questo che alimentava le tensioni politiche e che ebbe un notevole peso nella sollevazione dei baroni contro Ferrante; nel secolo successivo questo equilibrio si configurò assai diversamente e, in particolare, cambiò la natura dell'esercizio di talune funzioni. Quanto ai poteri militari essi avevano sempre costituito un elemento di contrattazione che esponeva la corona a una pericolosa dipendenza dai signori feudali. Quanto fosse aleatorio l'obbligo di aiutare militarmente il sovrano lo si vide nell'episodio conclusivo della primavera del 1501, quando il re Federico d'Aragona chiamò a raccolta 196 baroni titolati del regno, sollecitandoli invano a mobilitare le loro truppe per la difesa del regno contro i francesi⁸. Gli Asburgo di Spagna avrebbero ben compreso fin da subito quanto incerto e inaffidabile fosse tale obbligo, e anche ciò contribuì a stabilizzare in maniera regolare l'imposta della *adoha* che di fatto compensava monetariamente il prezzo di quell'aiuto militare. Nella lettura di Carocci la «progressiva smilitarizzazione dell'obbligo feudale» potrebbe risalire già all'età angioina, ma andò «assumendo forte consistenza solo dopo la metà del XIV secolo» (p. 255). Questo manifesto disimpegnarsi dei signori dall'assolvere l'obbligo della contribuzione militare va posto però in relazione alle singole congiunture belliche nelle quali furono coinvolti i sovrani napoletani. Probabilmente, in funzione della relazione costi-benefici – da intendersi nei suoi termini politici generali, cioè di compatibilità con la strategia progettuale e con la tutela del proprio lignaggio e del territorio ad essi assegnato – i signori operavano le loro scelte; è evidente, tuttavia, che solo la documentazione è in grado di farci comprendere tempi e modalità di questo passaggio. Nel nuovo quadro politico cinquecentesco, la corona spagnola si rese militarmente indipendente dalla feudalità; il reclutamento veniva fatto da ufficiali regi e meridionale, o meglio cadetti e collaterali, potevano svolgere il mestiere delle armi, inquadrati a vario titolo nei *tercios* napoletani inviati sui fronti di guerra europei. Le richieste della nobiltà napoletana di allestire a proprie spese e gestire in proprio la flotta napoletana furono sempre respinte dalla corona⁹.

Quanto ai poteri fiscali, è interessante registrare qualche forma di continuità nel processo di controllo delle risorse che si mantenne sostanzialmen-

⁸ Volpicella, *Federico d'Aragona e la fine del Regno*, pp. 43-49.

⁹ Ajello, *Una società anomala. Il programma e la sconfitta della nobiltà napoletana*.

te nelle mani di apparati che rispondevano direttamente ai sovrani. Ciò non contraddice affatto la pratica, assai diffusa dall'età medievale a tutta l'età moderna, di dare in appalto singoli cespiti di entrate, come del resto avveniva in molte altre aree italiane e in molti paesi europei. Occorre però sottolineare che l'affidamento a privati del prelievo fiscale non deve essere letto, come troppe volte è stato fatto, come un segno dell'incapacità strutturale della pubblica amministrazione o peggio ancora una sconfitta dello stato di fronte alla superiore capacità degli operatori privati; di fatto la gestione indiretta delle imposte concessa a soggetti del mondo del mercantile era una scelta obbligata in un sistema economico dove la liquidità monetaria era scarsa e le esigenze del fabbisogno di cassa dello stato imponevano trasferimenti di moneta in tempi rapidi. Buone pratiche di gestione fiscale sembrano attestate nel Mezzogiorno bizantino (Puglia e Calabria) dove

l'amministrazione statale, articolata e ben finanziata da un sistema fiscale sconosciuto agli altri stati occidentali del tempo, sembra controllare il paese con un'efficacia accresciuta dalla virtuale assenza di grandi proprietari laici... e dalla debolezza dei notabili locali (p. 47).

Anche nell'età sveva l'introduzione della *collecta*, imposta che dal 1235 divenne annuale, evidenzia che «la riscossione non era delegata ai signori, ma compiuta direttamente dai giustizieri regi» (p.194). Fu però nell'età angioina che prese corpo la struttura della regia camera della Sommaria attraverso la quale venne costituendosi il nucleo forte dell'intera amministrazione regia; questa struttura, infatti, venne progressivamente affinando un suo stile di governo economico improntato a una professionalità fatta di proprie regole procedurali e di una cultura economica che lentamente si costituiva in patrimonio esclusivo gestito da un ristretto numero di funzionari. È noto che i sovrani aragonesi riorganizzarono profondamente l'intera macchina fiscale, sia in relazione alla composizione dei tributi che nel 1443 fissò come imposta base le *funzioni fiscali* in ragione di 10 carlini a fuoco, sia nelle procedure del prelievo e dei pagamenti. Alle riforme di Alfonso seguì un innovativo percorso sviluppato da suo figlio Ferrante che, senza contraddire la natura di soggetto pubblico della *Sommaria* e la sua preminenza nella gestione economica e finanziaria delle risorse, assegnava uno spazio proprio e distinto alle attività svolte dal banco Strozzi a favore della corte napoletana. Mario Del Treppo ha potuto documentare che nel 1473 tra i 385 intestatari dei conti del banco almeno 33 erano ricollegabili a funzionari dell'amministrazione statale, e in particolare a due importanti figure: Pascasio Diaz Garlon, percettore generale e titolare del «conto della corte» e Pietro Bernat, tesoriere generale, titolare del «conto di tesoreria»¹⁰. Dalla documentazione esaminata in dettaglio da Del Treppo, è evidente che l'accensione di tali conti bancari a funzionari dello stato aragonese – conti distinti da quelli personali degli stessi funzionari –

¹⁰ Del Treppo, *Il re e il banchiere*, pp. 229-304.

non contraddice affatto il ruolo della Sommaria, dal momento che a tutto ciò con corrisponde alcuna concessione di appalto dei servizi di tesoreria o di altre forme di privatizzazione delle entrate statali. In sostanza,

il banco, in virtù delle funzioni che nel regno di Napoli è venuto ad assolvere, riflette così l'intera organizzazione finanziaria e fiscale dello stato, senza snaturare con il suo ruolo ed il suo intervento il carattere pubblicistico di essa¹¹.

Possiamo inoltre dire con certezza che la corona spagnola non delegò mai la gestione e il controllo delle risorse finanziarie alla feudalità, sviluppando – già a partire dai primi decenni del XVI secolo – un forte apparato amministrativo con al centro la regia camera della Sommaria che controllava tanto il flusso fiscale che i movimenti finanziari. Questo apparato mostrò straordinarie capacità professionali in grado di soddisfare le esigenze finanziarie della corona, elaborando una sofisticata, per quanto oppressiva, strumentazione – gabelle, imposte, arrendamenti, prestiti, sospensioni dei pagamenti, riconversioni dei debiti, alienazioni di beni pubblici – che essa solo era in grado di gestire e che rese la corte di Madrid e i suoi viceré assolutamente dipendenti da questa struttura. Questo apparato fiscale aveva certamente i suoi punti di debolezza che si manifestavano specialmente in una scarsa capacità di controllo sulle diramazioni periferiche della stessa struttura, ovvero i Percettori Provinciali posti in ciascuna delle 12 province del regno¹²; a ben vedere, però, questo limite era comune all'esperienza della maggior parte degli stati regionali italiani ed europei.

2. *L'esercizio della giurisdizione*

Quanto all'esercizio dei poteri giudiziari, il quadro complessivo non appare sempre chiaro anche in ragione di considerazioni che investono la qualità delle residue fonti documentarie. È certamente verosimile che nella variegata geografia del mondo meridionale prima della monarchia si presentino situazioni assai differenziate. Se «nei principati longobardi la funzione giudiziaria era monopolio sovrano... esercitata da un giudice unico» (p. 369), nelle province pugliesi le facoltà giudiziarie dei signori locali «erano prive di limiti dall'alto» (p. 368). Nelle aree del Salernitano e in Capitanata sembrano prevalere invece «*convenientie*, concordie e altre pattuizioni volte a porre fine con un compromesso alle controversie di fronte all'assemblea degli astanti al giudizio» (p. 368); non è facile, inoltre, intendere il concreto esercizio della «giustizia assembleare» di cui Carocci segnala diversi casi, dei quali tuttavia non emerge con sicurezza la composizione dei giudici, la presenza e il ruolo dei residenti, la pubblicità dei giudizi e l'ampiezza della giurisdizione. La cautela con cui è necessario esaminare alcuni istituti giudiziari emerge anche nel

¹¹ *Ibidem*, p. 277.

¹² Si veda al riguardo l'*Introduzione* di Delle Donne, *Burocrazia e fisco a Napoli*.

caso della *defensa* indicata nel *Liber Augustalis* come la possibilità concessa agli abitanti del regno di «invocare il nome dell'imperatore per proteggere sé, i parenti e i beni da un'aggressione» (p. 214); per effetto di tale *invocatio nominis imperatoris* la disputa era trasferita ai tribunali regi, determinando una estensione della giurisdizione sovrana contro i signori locali. Quanto sia concretamente praticabile questo istituto è difficile dire, come pure la sua origine e la sua operatività già in età normanna; in realtà, come osserva lo stesso Carocci, «molti documenti additati come prova di una esistenza della *defensa* in età normanna non hanno retto a un esame critico» (p. 215). Ciò che ci viene consegnato da queste fragili trame, avverte saggiamente l'autore,

è un mondo ideale, irrealistico, dove sui villani vessati dal signore scende a protezione, con la semplice invocazione del nome del re, il manto magico della sovranità statale (p. 216).

Se «fino alla metà dell'XI secolo gli sviluppi signorili restarono di conseguenza molto limitati». (p. 55), subito dopo e fino agli anni Trenta del secolo successivo, è un mondo in cui in cui «i signori di peso si arrogavano la giustizia ad ogni livello ... signoria e giustizia erano di massima strettamente associati» (p. 367); affermazione che non mi pare in linea con l'asserzione di una giustizia che «veniva protetta da ogni eccessiva vicinanza col signore» (p. 365). Come ciò si concili con le limitate funzioni giudiziarie dei baiuli e con quelle più ampie dei tribunali dei giustizieri, le cui corti «sottraevano l'amministrazione dell'alta giustizia ai nobili di ogni livello... in ogni questione, sia per reati minori, sia in campo civile» (p. 349), è problema che non mi pare venga sciolto nelle pagine di Carocci. Questa compresenza di aree giurisdizionali diverse potrebbe, ma solo in via ipotetica, rimandare a un fenomeno che avrà poi ampia diffusione tra Quattrocento e Settecento, ovvero la pluralità delle giurisdizioni che restano divise ma concorrenti sugli uomini e sui beni: giudice locale, signore, camerario, giustiziere, grande proprietario ecclesiastico (p. 351).

Questo manifestarsi di poteri concorrenti finirà per costituire una delle caratteristiche più forti dell'esercizio della giustizia nel Mezzogiorno, trovando spazio in particolare in ambito urbano. Nel corso della prima età moderna nella sola città di Napoli, a lato dei tribunali centrali regi (Sacro Regio Consiglio, Corte della Vicaria) erano attivi almeno altri 16 magistrature che facevano capo all'apparato ministeriale, nel senso che i componenti, o almeno i vertici, erano di nomina regia o viceregia (dal tribunale del Cappellano maggiore a quello della Regia zecca, dal tribunale del Mastro portulano a quello della Dogana, dal tribunale delle Meretrici a quello della Regia cavallerizza). Di questa stessa natura erano i tribunali militari: il più importante faceva capo all'Auditor generale di campo, mentre altri tre avevano distinta giurisdizione sui castelli napoletani, sulle galere e sul *tercio* dei soldati spagnoli. Vi erano poi tribunali di organi collegiali che non dipendevano direttamente dallo stato (tribunale del Collegio dei dottori, tribunale dell'Arte della seta o dell'Arte della lana o dell'Arte degli orefici). A parte vanno poi considerati i tribunali ecclesiastici (almeno quattro), che alimentavano ampi e lunghi

contenziosi con la giurisdizione regia, mentre anche i consoli delle nazioni presenti a Napoli potevano giudicare sulle controversie di natura commerciale che insorgessero tra i mercanti della loro stessa nazione. Rispetto alle magistrature ordinarie questi tribunali, per la giurisdizione civile, si costituivano come foro privilegiato ma sarebbe assai utile comprendere i tempi in cui maturarono queste pratiche di giustizia. Una dimensione così estesa dei luoghi di giustizia ha alimentato nel tempo una tradizione giuridica certamente di alto gradiente teorico ma, al tempo stesso, ha dato uno spazio abnorme a molteplici ruoli professionali legati all'esercizio della giustizia. Alla fine del XVIII secolo, esattamente nel 1793, Giuseppe Maria Galanti faceva un computo piuttosto preciso di questo mondo dei «tribunalisti»: «si vogliono contare in tutto il regno per lo meno 26.000 persone, fra giudici avvocati procuratori, notai, subalterni della giustizia», di cui 3.600 solo a Napoli. E in aggiunta a questi segnalava la presenza di 2.000 «corti locali» presenti sul territorio del regno nelle quali operavano, tra governatori, mastri d'atti e altro personale, non meno di 5.000 persone¹³.

3. *Le forme dell'insediamento*

Prima di passare a valutare la consistenza dei poteri di governo locale, occorre individuare le forme dell'insediamento nel periodo considerato. Nelle aree rurali Carocci rileva una tipologia delle strutture fortificate abbastanza variegata e che, a mio parere, si manterrà anche per buona parte nell'età moderna, non tanto nelle sue espressioni più forti (i castelli) quanto nelle forme minori a cui accenna lo stesso Carocci: villaggi fortificati, motta signorile, rocche, residenza fortificata del solo signore. Per le aree campane sono state segnalate, un aggiunta a quelle di cui sopra, anche altre configurazioni che si sono mantenute per tutta l'età moderna: palazzo fortificato, edifici religiosi rafforzati, case-forti e case-torri, residenze castellate, edifici agricoli e masserie fortificate, borghi murati. Nel Mezzogiorno la forma più originale di insediamento furono però i *casali*, villaggi sparsi nelle campagne o in collina, aperti o con scarsa protezione difensiva; non è evidente, né le pagine di Carocci lo confermano, la dipendenza o altro rapporto di subordinazione dei casali dalle città. Carocci ritiene che Federico II

ricondusse infatti a una stessa, uniforme definizione tutti gli abitati del regno: al pari delle città, anche castelli e piccoli casali furono tutti qualificati come *terre*. Ad ogni *terra*, grande o piccola, fu vietato di darsi un'organizzazione comunale di autogoverno, e questo divieto colpì duramente le città; ma a tutte le terre, anche le più piccole, fu riconosciuto il diritto-obbligo di costituire una *universitas* dotata di personalità giuridica, che attraverso la nomina di *syndici* poteva agire in giudizio e trattare con gli apparati statali. Nei documenti di età federiciana (e poi angioina) anche i piccoli casali risultano avere una propria *universitas* e nominare sindici (p. 505).

¹³ Galanti, *Della descrizione geografica e politica delle Sicilie*, pp. 275-276.

I problemi che pone questo passo sono almeno due. Il primo attiene alla possibilità concessa a ogni singola terra di costituirsi in *universitas* dotata di propria personalità giuridica alla quale, tuttavia, viene vietato di darsi una «organizzazione comunale di autogoverno». Posta in questi termini l'affermazione appare francamente paradossale: a cosa servirebbe avere la personalità giuridica senza poterla poi in concreto esercitarla? È possibile forse che l'acquisizione della personalità giuridica serva a costituire la comunità come titolare d'imposta, ritenuta dal potere centrale responsabile solidale delle obbligazioni che essa è tenuta a corrispondere all'erario regio. In ogni caso, se non un autogoverno pieno, strutturato sul modello che verrà acquisendo in età aragonese, veniva concessa all'università la possibilità – come dice Carocci – di nominare dei sindaci che intrattenevano rapporti con l'amministrazione centrale o periferica dello stato. In realtà, è ragionevole pensare che assieme a questi ultimi le singole università comincino progressivamente nel tempo a nominare ufficiali temporanei con compiti specifici: mastri giurati, mastri di fiera, apprezzatori, collettori di gabelle; per questa via vengono di fatto costituendosi delle pratiche di governo delle comunità prim'ancora che intervengano gli statuti a formalizzare l'assetto istituzionale. La diffusione di queste pratiche doveva essere già avanzata se il 13 agosto 1299 da Napoli vengono inviati ordini alle terre del salernitano in cui si segnalano le procedure che occorre seguire nel nominare questi ufficiali dell'università: le comunità, previo invito del banditore, si sarebbero dovute riunire «pro maiori et saniori parte in loco solito» scegliendo gli ufficiali tra i «viri probi, ydonei et fideles» e possibilmente «iurisperiti» o quantomeno «viri liciterati»¹⁴.

Il secondo problema che solleva il passo di Carocci di cui sopra è relativo al numero e alla composizione delle università. È possibile che proprio per adempiere alle indicazioni federiciane il numero delle *universitates* si moltiplichi; infatti mentre nel *Catalogus baronum* vengono indicati 1355 insediamenti, nella *Generalis subventio* del 1320 ne compaiono 1914, una cifra assai prossima ai 1971 segnalati dalla documentazione di inizio Seicento¹⁵. Una crescita impetuosa, possibile ma certo anomala e che deve far riflettere sulla natura delle fonti; in ogni caso questa stessa crescita di centri abitati deve mettere in conto anche fenomeni di tipo opposto alla crescita, ovvero quei fenomeni di abbandono sul lungo periodo segnalati da Christiane Klapisch Zuber e da altri studiosi: nelle province pugliesi la metà dei villaggi del Tavoliere scompare tra il XIV e il XV secolo; nella provincia di Terra d'Otranto in particolare gli abbandoni tra la metà del XIV e la metà del secolo successivo sono calcolati attorno al 31%; nelle diocesi molisane le scomparse sono del 45%; in Basilicata tra l'XI e il XVI secolo scompaiono 250 centri rurali minori e, infine, in Calabria tra la fine del XIII e i primi anni del XVI secolo

¹⁴ *Codice diplomatico salernitano*, III, p. 412.

¹⁵ Questa cifra è ripetuta nelle diverse edizioni delle descrizioni del regno di Napoli come quella di Enrico Bacco ed è ripresa in Bianchini, *Storia delle finanze*, p. 357.

le terre abitate passano da 393 a 245¹⁶. Resta l'esigenza di collocare questi dati nel quadro più generale degli insediamenti e della loro tipologia. Nella prima metà del Cinquecento, i centri urbani qualificati come *città* erano 148, un numero assai elevato che non corrisponde ad alcuna taglia demografica considerata plausibile dai demografi; in realtà la qualificazione di un centro abitato come città, aldilà del numero degli abitanti o dei titoli di fondazione, era quasi sempre determinata dall'essere sede di un vescovato e quindi di una diocesi. Questa del Mezzogiorno era una situazione del tutto anomala, considerato che il ducato di Milano aveva solo 9 diocesi, esattamente come la Sicilia. Nel regno napoletano, sempre agli inizi del Seicento, almeno 101 città, delle 12 province in cui era diviso il regno, avevano 1141 casali sotto la loro giurisdizione¹⁷: Napoli un numero variabile attorno a 40, Capua 44, Aversa 33, Caserta 20, Salerno 10, Cava 25, Amalfi 7, Sanseverino 43, Tropea 24, Cosenza 85. Sulla natura giuridica dei casali la dottrina sei-settecentesca non aveva dubbi: «casalia sunt pars corporis civitatis» ed i loro abitanti «veri cives ipsius civitatis»¹⁸. I casali, dunque, erano considerati parte del territorio urbano, ancorché collocati fuori delle mura cittadine e spesso a distanza di 10 o 20 chilometri dalla città; in ogni caso essi non avevano una loro soggettività politica e quindi è difficile ritenere che costituissero *universitates* autonome dotate di un proprio autogoverno; anche la documentazione cinque-seicentesca degli organi centrali segnala questa condizione di minorità istituzionale che produceva diverse complicazioni specie in relazione alla sicurezza degli abitanti e all'esercizio della giustizia. Certo, in via teorica è possibile che molti casali abbiano deciso di costituirsi come *universitates* in seguito alle indicazioni federiciane; in questo caso però, per giustificare la presenza di almeno 1141 casali a inizio Seicento dobbiamo muoverci tra due ipotesi: supporre che tra metà Trecento e tutto il Cinquecento molte di queste nuove *universitates*, per ragioni le più diverse, ritornino alla loro primitiva condizione di casali oppure che, forse anche in ragione di un forte aumento demografico verificatosi nel XV secolo, vengano formandosi nuovi casali. Questo problema, in definitiva, può essere sciolto solo partendo da indagini filologicamente accurate sulle fonti documentarie fino ad arrivare alla ricostruzione di una mappa cartografica del territorio dei casali.

4. Signoria locale e funzioni delegate

Resta, infine, il punto centrale dell'indagine di Carocci: la natura, la struttura e le funzioni della signoria locale. Il percorso che l'autore viene disegnando nel volume cerca di ricostruire gli spazi dei gruppi aristocratici il cui

¹⁶ Riprendo questi dati da Muto, *Istituzioni dell'universitas e ceti dirigenti*, p. 26, che sintetizza le ricerche di diversi studiosi sul tema.

¹⁷ Muto, *Città e contado nell'esperienza del Mezzogiorno*, p. 292.

¹⁸ Sanfelice, *Decisionum supremorum tribunalium*.

«processo di sviluppo e rafforzamento... era iniziato nel X secolo, e che fu poi molto incrementato nell'XI secolo dalla conquista normanna» (p. 303). Nel volume viene discussa l'articolazione dell'aristocrazia feudale: i conti e baroni da un lato, i cavalieri dall'altro; certo, sarebbe stato interessante comprendere il rapporto tra questi nobili radicati nel mondo rurale e le primitive forme di nobiltà urbana che formeranno successivamente quel patriziato cittadino che tanto spazio ha ricevuto nelle ricerche portate avanti, anche per il regno napoletano, dagli storici modernisti tra gli anni sessanta e gli anni novanta del secolo passato. Per quanto la dimensione urbana venga richiamata attraverso l'esperienza di alcune città come L'Aquila (pp. 525-527), l'attenzione dell'autore è rivolta legittimamente al mondo rurale. Questa assenza o contaminazione tra città e campagne è in qualche modo dichiarata da Carocci, poiché il suo approccio è convintamente rivolto al mondo rurale: «se si vuole capire la vicenda meridionale occorre dare maggiore spazio a quanto accadde nelle campagne» (p. 532). Nella ridefinizione delle funzioni della signoria meridionale si registra, dunque, un accentuarsi dei poteri signorili circa l'esercizio della giustizia che appare assai marcato tra il 1060 ed il 1130 (p. 367) ma con Ruggero II

venne intrapresa una complessiva ridefinizione dei rapporti esistenti fra il re e le aristocrazie militari, sviluppando criteri destinati a permanere almeno un secolo e mezzo... Nel modello politico-ideologico del sovrano, il radicamento locale delle aristocrazie trovava la sua giustificazione ultima nell'appoggio e nella difesa del potere regio. L'esercizio di poteri locali da parte della nobiltà veniva presentato come una funzione delegata dall'autorità centrale (p. 114).

Tale affermazione risulta poco chiara, se non in contraddizione, con quanto Carocci stesso afferma poco più avanti:

i poteri che il re si riservava e le limitazioni che imponeva alla nobiltà erano così ampi che davvero poco si applica al meridione... il modello teorico di monarchia feudale, intesa come una costruzione politica basata sulla sistematica delega di poteri ai feudatari da parte dei sovrani (p. 116).

La necessità di sciogliere questo nodo è anche in funzione dei futuri sviluppi che il problema assunse nel Cinquecento. L'esercizio dei poteri giurisdizionali fu al centro dei rapporti tra corona e nobiltà feudale nel corso del XVI secolo e, attraverso l'esame tanto delle clausole di concessione che delle riflessioni dei giuristi coevi, è stato affermato che

la monarchia tese ad enucleare ed esaltare i poteri giurisdizionali concessi in riferimento e congiuntamente al feudo... *Le jurisdictiones*, le *primae et secundae causae*, il *merum et mixtum imperium*, il *bancum justitiae* non erano attribuiti e comunque non avrebbero dovuto esercitarsi private nell'interesse prevalente del feudatario... erano conferiti piuttosto a vantaggio generale dell'ordinamento e della sua stabilità¹⁹.

¹⁹ Cernigliaro, *Sovranità e feudo nel Regno*, pp. 162-164.

Di fatto, il feudatario venne a configurarsi come *iudex ordinarius loci*, in linea con l'affermazione di Matteo d'Afflitto che all'inizio del Cinquecento sosteneva che i feudatari dovevano essere qualificati come «*officiales regis in terris eorum*». Veniva in questo modo aperta da Vincenzo *de Franchis* nel 1580 la strada alla loro definitiva consacrazione: «*barones dicuntur regii officiales*».

In questa ricostruzione sullo spessore dei poteri giurisdizionali e sui rapporti di autorità esercitati dai signori feudali, non è possibile prescindere dall'attore più significativo di questa storia, ovvero il ruolo svolto dall'amministrazione regia. Giustamente Carocci sottolinea la riorganizzazione degli uffici regi che consentì nell'età di Ruggero II di ottenere un controllo più penetrante dell'intero territorio del regno a partire dal 1140:

compare allora una rete di baiuli, preposti a modesti distretti, di camerari e giustizieri provinciali. Costoro amministravano i beni fiscali, esercitando in nome del re diritti generali di controllo e di appello, di giustizia e di esazione fiscale (p. 113).

Naturalmente, avverte Carocci,

come sempre quando studia le amministrazioni statuali del pieno medioevo, lo storico deve interrogarsi su quale scarto esistesse fra le proclamazioni delle leggi e della burocrazia centrale, e l'effettiva capacità di dare loro applicazione (p. 197).

Tuttavia, anche quando la documentazione non riesce a rispondere in modo inequivocabile al quesito di cui sopra, è difficile sottrarsi all'impressione che vi sia una qualche linea di continuità sul rafforzamento dell'apparato di controllo che faceva capo all'amministrazione regia. Una continuità che va intesa come un *trend*, una direzione di marcia che attraversa il tempo lungo della storia meridionale da Ruggero II a Federico II e a Carlo I d'Angiò e che non viene smentita da riprese signorili di breve periodo, come avvenne negli anni 1251-1266. Chi garantisce questa linea di continuità nel tempo? Certo la volontà dei sovrani ma ancor più chi conserva la memoria della sovranità e la traduce nel linguaggio degli apparati, lo *stile antiquo*, come ricorda la documentazione dei riti della Vicaria. È dunque di grande importanza comprendere quanto lo sviluppo di questi apparati pre-burocratici realizzino le prescrizioni delle normative e della volontà regia oppure si costituiscano come corpo intermedio che progressivamente riserva a sé stesso un proprio spazio di contrattazione attraverso il meccanismo dell'interpretazione autentica delle norme.

Questo, del resto, è proprio ciò che successe nel regno meridionale in età spagnola, il prevalere cioè del "momento interpretativo" affidato a un selezionato gruppo di giurisperiti che si rinnovava e si ampliava a dismisura praticando nel corso della vita l'insegnamento nello *Studium*, l'esercizio dell'avvocatura e l'inserimento a tutti i livelli nelle strutture amministrative e nell'apparato consiliare. Questo ceto, celebrato da Francesco D'Andrea nel 1696 nei suoi *Avvertimenti ai nipoti*, appena un quindicennio dopo, tra il 1709 e il 1712, veniva attaccato da Paolo Mattia Doria nelle sue *Massime* che

restituirono dell'esperienza del Mezzogiorno spagnolo, e del mondo del diritto che tanta parte ebbe nella sua storia, una immagine devastante:

... a' legisti permisero di farsi dotti nelle leggi più con la memoria, che con la mente, perché vollero che la pratica fusse tutta appoggiata all'autorità, niente all'intima ragione della legge; e ciò perché l'intima ragione della legge non può sapersi, se non s'intende bene la scienza dello Stato, essendo che leggi son fatte secondo le Costituzioni delli Stati, e per rimedj delle loro malizie, ond'è che le leggi dipendono dalla scienza dello Stato, non quella dello Stato dalla scienza delle leggi, e di questa scienza dello Stato vollero sempre li spagnuoli farne un altissimo mistero a loro soli riservati²⁰.

Questa imputazione di responsabilità agli «spagnuoli» appare francamente tardiva ed parziale; in fondo, gruppi consistenti della società meridionale avevano condiviso con essi la gestione del potere con non pochi benefici e contribuito a determinare un equilibrio statico che peserà a lungo sulle dinamiche sociali di quella società.

²⁰ Doria, *Massime generali e particolari colle quali di tempo in tempo hanno gli spagnoli governato*, p. 33.

Opere citate

- R. Ajello, *Una società anomala. Il programma e la sconfitta della nobiltà napoletana in due memoriali cinquecenteschi*, Napoli 1999.
- R. Ago, *La feudalità in età moderna*, Roma-Bari 1994.
- L. Bianchini, *Storia delle finanze del regno delle Due Sicilie*, Napoli 1834-1835; edizione moderna a cura di L. De Rosa, Napoli 1971.
- Codice diplomatico salernitano del sec. XIII*, a cura di C. Carucci, III, Subiaco 1946.
- A. Cernigliaro, *Sovranità e feudo nel Regno di Napoli, 1505-1557*, Napoli 1983.
- G. Chittolini, *La formazione dello stato regionale e le istituzioni del contado*, Torino 1979.
- B. Croce, *La Spagna nella vita italiana durante la Rinascenza*, Bari 1917.
- R. Delle Donne, *Burocrazia e fisco a Napoli tra XV e XVI secolo. La Camera della Sommaria*, Firenze 2014 (Reti Medievali E-Book, 17), < www.ebook.retimedievali.it >.
- M. Del Treppo, *Il re e il banchiere. Strumenti e processi di razionalizzazione dello stato aragonese di Napoli*, in *Spazio, società, potere nell'Italia dei comuni*, a cura di G. Rossetti, Napoli 1986, pp. 229-304.
- P.M. Doria, *Massime generali e particolari colle quali di tempo in tempo hanno gli spagnoli governato il regno di Napoli*, ed. a cura di V. Conti, Napoli 1973.
- Essere uomini di «lettere». Segretari e politica culturale nel Cinquecento*, a cura di A. Geremica, H. Miesse, Firenze 2017.
- G. Galasso, *Dal comune medievale all'Unità*, Bari 1969.
- G. Galasso, *La feudalità napoletana nel secolo XVI*, in *Potere e società negli stati regionali italiani del '500 e '600*, pp. 241-257.
- I. Lazzarini, *L'Italia degli stati territoriali, secoli XIII-XV*, Roma-Bari 2003.
- A. Musi, *Il feudalesimo nell'Europa moderna*, Bologna 2007.
- G. Muto, *Istituzioni dell'universitas e ceti dirigenti locali*, in *Storia del Mezzogiorno*, a cura di G. Galasso, R. Romeo, IX/2, Napoli 1993, pp. 17-62.
- G. Muto, *Città e contado nell'esperienza del Mezzogiorno moderno*, in *Città e contado nel Mezzogiorno tra Medioevo ed età moderna*, a cura di G. Vitolo, Salerno 2005, pp. 289-301.
- F. Nicolini, *Aspetti della vita italo-spagnola del Cinque e Seicento*, Napoli 1934.
- G.F. Sanfelice, *Decisionum supremorum tribunalium Regni Neapolitani, Tomus Primus*, Neapoli, ex Typographia Roberti Molli, 1642; *Tomus Secundus*, Neapoli, excudebat Honofrius Savius, 1644; *Tomus Tertius*, Neapoli, ex typographia Hieronymi Fasuli, 1664.
- Potere e società negli stati regionali italiani del '500 e '600*, a cura di E. Fasano Guarini, Bologna 1978.
- «*Il Segretario è come un angelo*». *Trattati, raccolte epistolari, vite paradigmatiche, ovvero come essere un buon segretario nel Rinascimento*, a cura di R. Gorris Camos, Fasano (Brindisi) 2008.
- L. Volpicella, *Federico d'Aragona e la fine del Regno di Napoli nel 1501*, Napoli 1908.

Giovanni Muto
 Università degli Studi di Napoli Federico II
muto.giovanni@libero.it



Reti Medievali Rivista, 19, 1 (2018)

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

ISSN 1593-2214 © 2018 Firenze University Press

DOI 10.6092/1593-2214/5610

Signorie del Mezzogiorno d'Italia.

Sguardi incrociati

a cura di Gian Maria Varanini

Replica

di Sandro Carocci

Nella sua risposta alle osservazioni dei lettori di *Signorie di Mezzogiorno*, l'autore fornisce alcune informazioni sulla genesi della sua ricerca e riflette sul nesso fra modelli idealtipici di signoria rurale e specificità del suo caso di studio.

In his response to the observations of the readers of *Signorie di Mezzogiorno*, the author provides some information on the genesis of his research as well as his reflections on the link between pure type models of the rural seigneurie and the specificities of his case study.

Medioevo; Italia meridionale; signoria rurale.

Middle Ages; Southern Italy; rural seigneurie.

Le tre belle letture raccolte in questo numero di «Reti Medievali - Rivista» guardano a *Signorie di Mezzogiorno* per così dire dall'esterno, interrogandosi sul rapporto fra il libro e, rispettivamente, la storiografia dell'Italia centro-settentrionale, le grandi discussioni francesi sulla signoria e sullo stato, infine la modernistica meridionale. Ne sono particolarmente felice, perché sviluppano il mio desiderio di indagare quanto il Mezzogiorno può contribuire alla complessiva comprensione del fenomeno signorile, così diffuso nel tempo e nello spazio. Il libro, del resto, è nato proprio dalla presa d'atto di quanto una simile valutazione fosse in origine impossibile.

Dietro *Signorie di Mezzogiorno*, oltre a esperienze di ricerca collettive e alcune personali ossessioni, sta infatti un tentativo fallito. Una ventina di anni fa proprio il meridione mi ha impedito di onorare un impegno editoriale per la scrittura di una sintesi sulla signoria rurale in Italia. Per quanto meritorie, le ricerche esistenti si erano rivelate del tutto insufficienti a dare conto di un mondo signorile diffuso, articolato e peculiare. Come ha scritto Giuseppe Petralia, la signoria meridionale era «un vero e proprio 'buco nero' della ricerca, un campo gravitazionale rimasto a lungo inesplorato e come non visibile, nel quale il tempo era andato accumulando lacune, contraddizioni, domande irrisolte – quasi come scorie non smaltite, detriti e artefatti non più

governabili – dello spazio storiografico»¹. Dovetti accettare la mia incapacità di comporre una sintesi italiana, e decisi di indagare cosa impediva una reale comprensione del fenomeno signorile nel Mezzogiorno medievale. Nell'indagine, come ricorda Feller, portai gli stimoli che venivano dalla partecipazione a gruppi internazionali di ricerca sulla antropologia del prelievo signorile, sul mercato della terra, sulla servitù e sull'economia tardomedievale. I tanti incontri e le lunghe discussioni scientifiche che vi avevano luogo erano stati un'occasione unica per mettere a fuoco tematiche e rafforzare convinzioni². Fra queste, alcune avevano assunto una fermezza un po' ossessiva. Vi era la convinzione che la ricerca italiana, maestra nel connettere signoria e storia del potere, avesse troppo tralasciato il significato economico della signoria, e che questo privilegio accordato a problematiche politiche impedisse una piena valutazione del complessivo ruolo giocato dai poteri signorili nella storia delle società rurali. Mi sembrava inoltre che la comprensione e il paragone dei fenomeni signorili richiedesse livelli di teorizzazione e modellizzazione maggiori del consueto.

Questa necessità di sottomettere le fonti a questionari ben formalizzati aveva lo scopo di facilitare comparazioni di larga scala, con altre regioni europee, e veniva accentuata da alcune specificità del meridione italiano. Come nota Feller, un simile approccio era funzionale a valorizzare un panorama documentario incompleto e disomogeneo. Ero convinto, inoltre, che il ricorso a modelli e parametri fosse un buon mezzo per proporre una visione d'insieme della signoria meridionale in grado di allontanarsi dall'approccio che pure negli ultimi decenni tanto aveva fatto progredire l'indagine storica sul Mezzogiorno, cioè l'adozione di punti di vista regionali o anche subregionali. Anche in aree circoscritte del meridione, infatti, il paesaggio signorile cambiava radicalmente. Forme di signoria molto diverse l'una dall'altra erano presenti in modo diseguale, e si combinavano in assetti di volta nuovi, «rendendo così non solo difficile, ma addirittura impropria, una prospettiva di differenziazione regionale», tanto più perché situazioni affini emergevano fra contesti lontani³. Di qui la scelta di fondare la comparazione sovralocale su due forme diverse di concettualizzazione.

La prima, era la formulazione di un idealtipo weberiano, che ho chiamato «signoria locale», che aveva lo scopo di fornire un modello di riferimento, valido per descrivere il fenomeno signorile in gran parte delle realtà politiche e

¹ G. Petralia, nella recensione apparsa in «Archivio storico per la Calabria e la Lucania», 81 (2015), pp. 240-245, a pp. 240-241.

² I principali risultati sono raccolti nei volumi *Pour une anthropologie du prélèvement seigneurial dans les campagnes médiévales. Réalités et représentations paysannes; Le marché de la terre au Moyen Âge; Forms of servitude in Northern and Central Europe: decline, resistance, and expansion; Pour une anthropologie du prélèvement seigneurial dans les campagnes médiévales (XI^e-XIV^e siècles). Le mots, les temps, les lieux*; per la ricerca collettiva sull'economia tardomedievale, Bourin, Carocci, Menant, To Figueras, *Les campagnes de la Méditerranée occidentale autour de 1300 : tensions destructrices, tensions novatrices*.

³ Petralia, recensione citata alla nota 1, p. 243.

delle società europee nei secoli XI-XIII. Mi serviva per paragonare regioni del Mezzogiorno anche lontane e, soprattutto, per mostrare la peculiarità dei suoi sviluppi signorili, visto che in seguito alla crescita delle prerogative regie le signorie meridionali avevano a mio avviso assunto connotati diversi da quelli definiti nell'idealtipo. Nel Sud signorie pienamente riconducibili all'idealtipo apparivano infatti diffuse solo nelle prime generazioni di dominio normanno, per poi gradualmente sparire a causa della crescita delle prerogative regie e dei processi di rafforzamento dei mondi rurali; viceversa nel resto d'Italia e in gran parte dell'Europa la maggioranza delle signorie continuò fino al XIII secolo e oltre a presentare caratteri riconducibili a questo modello idealtipico. Mi sembrava un modo efficace per evidenziare in via comparativa la specificità di certe fasi della storia meridionale. Ho l'impressione, però, che la scelta di elaborare come riferimento teorico un idealtipo per negarne poi l'applicabilità all'epoca e alle regioni esaminate nel libro abbia ingenerato confusione, tanto che Muto e Feller sembrano ritenere che il modello di «signoria locale» si applichi alle signorie meridionali durante tutto il periodo esaminato, e dunque anche nella fase storica, quella dei re normanni, svevi e primo angioini, in cui come dicevo le signorie del Regno di Sicilia si erano allontanate dal modello di riferimento valido per il resto d'Europa.

Ha dunque ragione Provero quando sostiene il maggiore interesse dell'altro tipo di concettualizzazione utilizzato nel libro, e basato su una serie di parametri atti a descrivere la natura delle presenze signorili, per meglio accertare sia le caratteristiche del prelievo, sia l'esistenza o meno di quella che ho chiamato pervasività. Provero e Feller mi paiono dare una valutazione davvero positiva della nozione di pervasività signorile, e Provero ha ragione nel ricordare che questa categorizzazione dello storico era in realtà una prospettiva già ben presente nella cultura politica dei contadini medievali. Generosamente, Feller propone un collegamento fra la pervasività signorile e la nozione foucaultiana di *gouvernementalité*⁴. Indubbiamente la *gouvernementalité* contiene l'idea di un potere in grado di controllare e condizionare a fondo la popolazione, proprio come facevano i signori pervasivi. Va però aggiunto che nel pensiero di Foucault essa si realizza soprattutto tramite meccanismi profondi e inconsapevoli di penetrazione e adesione al potere da parte dei dominati, sui quali non ho saputo e potuto indagare. Inoltre, a differenza della *gouvernementalité* dello stato moderno, la pervasività signorile era una caratteristica spesso assente, e dunque mai da dare per scontata; non a caso, come per l'idealtipo "signoria locale", la nozione appare utile anche qualora se ne accerti l'eventuale assenza, come infatti avviene per molte delle più grandi signorie del Mezzogiorno.

La dimensione cronologica costituisce un altro punto su cui tanto più

⁴ Il riferimento è il corso tenuto al Collège de France nel 1977-1978, e in particolare la lezione del 1 febbraio 1978, che cito nella trascrizione e traduzione di F. Pasquino: Foucault, *La gouvernementalité*.

voglio insistere in quanto rischia di generare confusione. Ho cercato di mostrare quanto nella temporalità della vicenda signorile convivessero tempi diversi, dove a fianco di sviluppi lenti e di persistenze, evidenti nell'assetto delle società rurali e delle loro strutture interne, troviamo accelerazioni e arretramenti, spesso di natura squisitamente politica. Questa attenzione alla congiuntura "breve" della dimensione politica connota anche la più recente ricerca sul mondo signorile centro-settentrionale⁵, e nel Sud mi ha indotto a enfatizzare l'impatto della conquista normanna, della nascita della monarchia, delle crisi dinastiche, della stessa guerra del Vespro su cui tanto aveva insistito Benedetto Croce. Evidentemente, al riguardo non sono stato abbastanza chiaro, visto che le contraddizioni rilevate da Muto nella mia ricostruzione delle giustizie signorili mi sembrano in realtà derivare dal suo accostare elementi che nel libro vengono invece attribuiti a epoche diverse, e dunque ad assetti delle pratiche giudiziarie molto dissimili, inevitabilmente inconciliabili se attribuiti a un'unica fase. Ma Muto ha senz'altro ragione nel sottolineare come la pluralità delle giurisdizioni, di cui fornisce per la Napoli d'età moderna un esempio davvero eclatante, costituisca un dato davvero di lungo periodo della giustizia meridionale.

Sempre relativa alla cronologia è la scelta, sottolineata da Feller e Provero, di privilegiare il XII-XIII secolo, cioè una fase già matura della vicenda signorile, quando certi meccanismi e funzionamenti sono ormai assestati e, per noi, per la prima volta visibili. Naturalmente, non ho inteso questi due secoli come una gabbia cronologica, poiché per la comprensione di alcune tematiche un apporto fondamentale è venuto sia dalla ricerca sui precedenti, dell'XI e anche del IX-X secolo (giustizia, servitù, clientele rurali, ecc.), sia soprattutto dall'analisi di epoche anche molto posteriori (in effetti, gli studi e le fonti sui "feudi" del XVII secolo sono stati fondamentali per comprendere i paesaggi agrari e le pratiche produttive dei mondi rurali medievali). L'opzione cronologica sul XII-XIII secolo corrisponde a una tendenza sempre più diffusa nella storiografia centro-settentrionale, e da tempo maggioritaria in Europa; si fonda però molto anche sulle specifiche vicende del meridione italiano, connotate sia dalla svolta costituita dalla conquista normanna dell'XI secolo, sia da una alterità altomedievale rispetto agli sviluppi dell'Europa carolingia. E al riguardo voglio esprimere tutto il mio consenso a Provero, quando osserva che questa alterità esercitò un peso anche sulle epoche successive, poiché nel Mezzogiorno la costruzione signorile di XI-XII secolo non poté fondarsi, come nel resto dell'Europa di tradizione carolingia, sulla lunga fase di concentrazione di risorse economiche e politiche nelle mani dell'aristocrazia causata proprio dalla costruzione carolingia e dai suoi successivi sviluppi. Tutto ciò ebbe senz'altro un impatto sulla capacità aristocratica di dominio e sulla pervasività signorile.

⁵ Ad esempio Fiore, *Il mutamento signorile*, e lo stesso Wickham, *Sonnambuli verso un nuovo mondo*.

Stimolanti appaiono pure i paragoni con il XV secolo e l'età moderna proposti da Muto. Leggendoli, mi sono reso conto di avere formulato con troppa rapidità la descrizione delle *universitates* di età federiciana, quando ho sottolineato il divieto imposto alla creazione di formalizzate strutture di autogoverno e ho genericamente attribuito a tutti gli insediamenti il diritto-obbligo di costituire una *universitas*. A ragione, Muto nota che il divieto federiciano dovette tuttavia accompagnarsi a pratiche di autogoverno e all'elezione di ufficiali da parte della comunità. È un elemento che mi guardo bene dal negare, visto che ho insistito sul fatto che le comunità meridionali nominavano direttamente giudici, erano chiamate ad acconsentire al prelievo di contributi straordinari, partecipavano alla scelta del baiulo e di altri rappresentanti del signore, e erano in grado di mostrare un notevole attivismo politico. Tuttavia, tengo a ribadirlo, a differenza di quanto accadeva in Italia centro-settentrionale, prima del tardo Duecento non si può parlare di una formale organizzazione comunale di autogoverno, poiché «mai queste facoltà appaiono tradursi in una rappresentanza stabile e in qualche modo definita» (p. 504). Davvero troppo rapido sono poi stato quando ho genericamente attribuito la costituzione di una *universitas* autonoma a tutti gli insediamenti, anche i più piccoli: avrei invece dovuto sottolineare più ampiamente di quanto non faccio (p. 476) che soprattutto intorno alle città molti casali non poterono costituire *universitates* autonome. Questo, va detto, spiega solo in parte la contraddizione che a Muto pare di rilevare tra il numero di insediamenti censiti nel *Catalogus Baronum* e quello, superiore di quasi un terzo, attestato nella *Generalis subventio* del 1320: in realtà il numero minore di insediamenti presenti nel *Catalogus* deriva dalla mancata registrazione di molti centri a causa di esenzioni o per l'appartenenza al vasto demanio regio, e non, come suppone Muto, dal fatto che all'epoca molti insediamenti ancora non costituivano una *universitas* (pp. 224-225).

Altre critiche del mio interlocutore modernista sono chiaramente legate, come lui nota, a una certa autoreferenzialità del libro, a «un discorso di un medievista che interroga e dialoga con altri medievisti». Ho cercato di evitare questo difetto, sforzandomi di chiarire, per ogni singola tematica, il contesto storiografico in cui mi inserivo e i cambiamenti che mi proponevo di arrecarvi; ma riconosco di non essere sempre riuscito nell'intento. Così, è proprio a una differenza di lessici disciplinari che mi sembrano da ricondurre sia il suo disagio riguardo ciò che chiamo «il modello teorico di monarchia feudale» (p. 116), sia la sua osservazione sul fatto che, pur dichiarando di non volere studiare le vicende politiche delle famiglie nobili, tuttavia parlo ampiamente delle loro attività politica come signori. Nel primo caso, facevo riferimento, in forma velatamente ironica, a certe valutazioni degli storici del diritto medievale, mentre la dichiarata volontà di sorvolare sulle «vicende politiche, genealogiche e patrimoniali delle famiglie nobili» (p. 41) non voleva negare il rilievo politico dei comportamenti signorili, ma solo sottolineare come ritenessi superfluo aggiungere le mie indagini al ricco filone della medievistica meridionale dedicato a avventure e disavventure delle famiglie nobili quan-

to a schieramento politico, alleanze, congiure, ribellioni, incarichi di corte, scontri armati e via dicendo.

I miei lettori hanno avanzato ipotesi e paragoni, e sono stati ricchi di suggestioni. Su tutto concordo, e sono loro grato. Vorrei terminare, comunque, ribadendo quanto la storia delle signorie meridionali possa contribuire a porre nuove domande alle ricerche di altre aree e epoche. È un tema su cui torno a tante riprese nel libro. Riguarda ad esempio non solo l'attenzione alla pervasività signorile⁶, ma anche quella verso gli interventi diretti della signoria nelle attività di produzione (esistevano? quanto erano ampi? in che ambiti avvenivano?) e la stessa ampiezza del prelievo, che sempre è un interrogativo da porsi anche in assenza di fonti quantitative, perché risposte importanti possono venire per strade inaspettate, ad esempio da una comparazione attenta delle franchigie. Come pure mi domando se l'esempio del Mezzogiorno possa aiutare a declinare l'attenzione crescente per l'attività delle élites rurali nell'Italia centro-settentrionale non solo lungo i percorsi privilegiati dell'attività politica comunitaria e dei rapporti clientelari con il signore, ma anche nell'osservazione dei legami di solidarietà e subordinazione interni alle comunità, così visibili nel Sud. Come ricordano Feller e Provero, anche le indagini sul ruolo di monarchia e sovranità regia potrebbero avvantaggiarsi di una maggiore considerazione dell'esempio che viene dal Regno di Sicilia.

È importante che la discussione su questi e altri temi continui. Così pure è importante che, nella ricerca sul meridione medievale, il libro venga accolto come un punto di partenza, da verificare e criticare, e non come la sintesi definitiva. Quasi tutto resta poi da fare per il periodo da me non considerato, successivo al tardo XIII secolo, per verificare quanto effettive furono le trasformazioni che sono stato portato ad attribuire al tardo medioevo, e se davvero vi furono quella crisi e quella trasformazione delle società rurali che ho prospettato a grandi linee, senza tuttavia realmente indagarle.

⁶ Per l'applicazione della tematica a una ricerca collettiva in corso sul tardo medioevo Gambellini, «Pervasività signorile» alla fine del medioevo.

Opere citate

- M. Bourin, S. Carocci, F. Menant, L. To Figueras, *Les campagnes de la Méditerranée occidentale autour de 1300: tensions destructrices, tensions novatrices*, in «Annales HSS», 66 (2011), pp. 663-704.
- S. Carocci, *Signorie di Mezzogiorno: società rurali, poteri aristocratici e monarchia (XII-XIII secolo)*, Roma 2014.
- A. Fiore, *Il mutamento signorile. Assetti di potere e comunicazione politica nelle campagne dell'Italia centro-settentrionale (1080-1130 c.)*, Firenze 2017 (Reti Medievali E-Book, 29), < www.ebook.retimedievali.it >.
- Forms of servitude in Northern and Central Europe: decline, resistance, and expansion*, a cura di P. Freedman e M. Bourin, Turnhout 2006.
- M. Foucault, *La governamentalità* [testo trascritto e tradotto da F. Pasquino], in «Aut-Aut», 167-168, sett.-dic. 1978, pp. 12-29.
- A. Gamberini, «Pervasività signorile» alla fine del medioevo. Qualche nota su un recente progetto di ricerca, in «Studi di storia medioevale e di diplomatica», n.s., 1 (2017), pp. 293-302.
- Le marché de la terre au Moyen Âge*, a cura di L. Feller, C. Wickham, Rome 2005.
- Pour une anthropologie du prélèvement seigneurial dans les campagnes médiévales. Réalités et représentations paysannes*, a cura di M. Bourin, P. Martínez Sopena, Paris 2004.
- Pour une anthropologie du prélèvement seigneurial dans les campagnes médiévales (XI^e-XIV^e siècles). Le mots, les temps, les lieux*, a cura di M. Bourin, P. Martínez Sopena, Paris 2007.
- C. Wickham, *Sonnambuli verso un nuovo mondo. L'affermazione dei comuni italiani nel XII secolo*, trad. e cura di L. Provero, Roma 2017 (ed. orig. Princeton 2015).

Sandro Carocci
 Università degli Studi di Roma Tor Vergata
carocci@lettere.uniroma2.it

RAM

Interventi a tema

III.

**Tra storia e archeologia. Una discussione
sul manuale di Andrea Augenti**

a cura di Fabio Saggioro



Reti Medievali Rivista, 19, 1 (2018)

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

ISSN 1593-2214 © 2018 Firenze University Press

DOI 10.6092/1593-2214/5625

*Tra storia e archeologia. Una discussione
sul manuale di Andrea Augenti,*

a cura di Fabio Saggiaro

Archeologia a tutto campo*

di Daniele Manacorda

Il manuale di Andrea Augenti è stato concepito e scritto pensando agli studenti dei corsi universitari di archeologia medievale. La struttura organica, la sua visione globale del rapporto tra archeologia e storia, le sue aperture concettuali e metodologiche ne raccomandano la lettura a tutti coloro che intendano capire cosa sta maturando in seno all'archeologia medievale italiana.

Andrea Augenti's manual was conceived and written for university students who attend courses on Medieval archaeology. Its organic structure, its overall vision of the relationship between archaeology and history, its conceptual and methodological openings make this book a recommended read for all those who want to understand the current approaches to medieval archaeology in Italy.

Medioevo; Italia; archeologia; fonti scritte.

Middle Ages; Italy; Archaeology; written sources.

Queste pagine traggono spunto dall'occasione che ho avuto di poter presentare al pubblico, grazie all'amicizia dell'autore, un volume destinato a studenti e cultori dell'archeologia medievale. C'è un momento della vita professionale in cui queste opportunità si fanno più frequenti, vuoi per interesse diretto al tema, vuoi per semplice cortesia. Questa volta non è stato così: nel senso che mi sono sentito io stesso destinatario di una cortesia da parte di Andrea Augenti, che ha pensato che potesse essere un archeologo talora prestato all'archeologia medievale una delle persone adatte a riflettere su questo suo manuale, sul modo di presentare la sua visione della disciplina, così come la vede oggi. Anche lui infatti ha superato quella cinquantina, che per molti rappresenta una boa importante e che ci permette di guardarci allo specchio per dirci: «quello che potevo o sapevo fare ho cercato di dimostrarlo con il mio lavoro; adesso lasciatemi dire anche che cosa penso, liberamente, mettendoci la faccia e assumendomi le responsabilità di quello che dico».

* Il contributo discute il libro di A. Augenti, *Archeologia dell'Italia medievale*, Roma-Bari 2016 e riprende con modifiche l'intervento pronunciato a Roma il 5 maggio 2016 in occasione della presentazione del volume presso il Museo Nazionale Romano - Crypta Balbi a Roma.

Forse è per questo che la scrittura del libro è così limpida, incisiva, priva di sottintesi, insomma libera, e quindi utile. E queste belle pagine si fanno leggere con piacere, perché hanno la qualità di scrittura di un testo letterario, ma la freschezza di una lezione sbobinata, la concretezza della presenza di un uditorio al quale il testo si rivolge, senza ammiccamenti e con sincerità.

Questa chiarezza comunicativa si manifesta anche nella struttura del volume e nel suo indice: una Introduzione, in cui si avverte che l'anagrafe di una disciplina relativamente giovane non implica il fatto che in pochi anni non siano «cambiate tante cose» e che a poco serve sintetizzare lo stato dell'arte se non si parte sin dall'inizio con «un approccio critico», che non significa astratto, tutt'altro. Un capitolo è poi dedicato agli "Strumenti per la navigazione", con importanti orientamenti sul concetto di periodizzazione e sulla sua arbitrarietà, e una lancia giustamente spezzata in favore della geografia, senza la quale non c'è bussola possibile che possa orientarci nella storia. Seguono un breve capitolo dedicato alla storia della disciplina, uno all'archeologia della città medievale, uno all'archeologia delle campagne, e poi all'archeologia dei monumenti e all'archeologia dei cimiteri, uno a quella della produzione e dei commerci e uno, ci tornerò sopra, ai rapporti tra archeologia e storia dell'arte medievale.

C'è tanto di concreto dunque nelle trecento pagine del libro, che si fa apprezzare anche per quello che non c'è: ad esempio, il cedimento alle mode, ai linguaggi *in*, agli ammiccamenti¹. Mi riferisco a certi finti specialismi (che certamente si nutrono anche di necessarie conoscenze specifiche), che a volte deprimono la pulsione pratica e intellettuale verso la ricerca dei collegamenti, che sono i soli a dare senso storico e anche etico alla ricerca storica.

Non c'è, perché non ce n'era bisogno, un capitolo dedicato al metodo: importanti riflessioni metodologiche sono sparse infatti qua e là nel manuale, che si tratti del rapporto tra archeologia medievale e archeologia urbana; o del fatto che l'archeologo deve rassegnarsi a convivere con il dubbio salutare che non sempre sia possibile rispondere a tutte le domande, ma che questo non lo esime dal produrre non solo un nuovo dato quanto piuttosto una nuova idea; o del fatto che solo praticando l'archeologia dell'architettura con cognizione di causa si può ambire a cogliere l'aspetto estetico ma anche funzionale o simbolico dei monumenti; o che solo sapendo cosa aspettarci potremo comprendere l'insieme e capire i particolari specifici di ogni edificio, perché solo riconoscendo un contesto nel suo insieme e nelle parti che lo compongono «potremo farci sorprendere dai dettagli» (p. 195).

Di importante spessore metodologico sono inoltre le annotazioni su quanto sia necessario avere della cultura una visione dinamica, come di un complesso di cognizioni e comportamenti in evoluzione continua, scoprendo di conseguenza quanto banali possano essere certi usi che ne vengono fatti, a

¹ Anche se un piccolo scivolone lo leggiamo nella didascalia di una figura, dove agli elementi femminili e maschili dei corredi funerari si accompagnano quelli non "genderizzati" (p. 214, fig. 6.10).

proposito ad esempio dei corredi funerari; o sul fatto che – come Augenti osserva nel capitolo conclusivo – l'archeologia può sì smascherare le reticenze delle fonti letterarie e iconografiche, ma non è una macchina della verità: «è un modo di indagare il passato che deve tener conto di tutte le testimonianze, e capire come possano essere usate per ricostruire i contesti perduti, materiali e mentali» (p. 291). Ecco una definizione nella quale mi ritrovo benissimo.

Non c'è neanche un capitolo dedicato specificamente al senso della archeologia applicata al medioevo e al nostro rapporto di contemporanei con quei secoli. Ma questo senso emerge comunque dal riconoscimento, ad esempio, di quanto «per molti aspetti il mondo medievale *sia* davvero molto diverso dal nostro: un passato che a volte ci appare – dice – come una terra straniera» (p. 129); di quanto sia importante concentrarsi sui filoni di ricerca sin qui sotto-stimati, quali ad esempio, i grandi monumenti del pieno medioevo, o vogliamo dire il basso medioevo nel suo insieme, che il manuale ha il grandissimo merito di far entrare a pieno titolo nei territori della disciplina. Il tutto esposto con attenzione all'esemplificazione contestuale e con grande chiarezza².

Nel capitolo sulla archeologia della città medievale, oltre a una visione generale delle infrastrutture, del paesaggio monumentale, del tessuto urbano, si trovano approfondimenti su alcuni temi cruciali della ricerca più recente, come quello della gestione dei rifiuti urbani, sempre meno regolata, della crescita del suolo, della presenza di tombe in città, riflesso del cambiamento di molte categorie mentali.

A proposito di categorie mentali, dobbiamo riflettere anche sulle nostre. Scrive Augenti – e io sono del tutto d'accordo con lui – che «la città tardo-antica è un oggetto complesso, disomogeneo e diseguale. Di sicuro è diversa da quella romana, così come da quella medievale e moderna. Cercare di capirla davvero vuol dire indagarla nel dettaglio, senza bisogno di giudicarla per quanto appare diversa dalla nostra idea di città o da quella degli antichi Romani» (pp. 59-60). A me il fatto che lo storico non giudichi mi sembra – Augenti lo sa – un retaggio positivistico oggi a rischio di innaturale connubio con il politicamente corretto: intendo dire che il confronto, ossia ogni sorta di paragone, che è uno strumento di indagine primario dello storico, è già necessariamente un giudizio. Che non è un pronunciamento etico, del quale non abbiamo bisogno, ma la presa d'atto che ogni tentativo di comprensione dei contesti, come prodotto di fenomeni storici di cui si ricercano le cause, si attua dalla prospettiva del tutto privilegiata dello storico, che è quella di poterne valutare anche gli effetti.

Nel passaggio dalla città altomedievale a quella del pieno e del basso medioevo c'è spazio per approfondimenti sulle forme di rarefazione o poi di espansione dell'abitato, sul ruolo delle reliquie, sull'uso mutevole dei mate-

² Per questo stona un po' la criptica citazione di Appadurai, *Modernità in polvere*, secondo cui la cultura sarebbe «un processo di naturalizzazione di un sottoinsieme di differenze che sono mobilitate per articolare l'identità di gruppo» (p. 220), forse non così necessaria per una *audience* di studenti e colleghi.

riali da costruzione, sulla militarizzazione dei paesaggi, sul ruolo di officine e botteghe.

Nel capitolo dedicato all'archeologia delle campagne molta attenzione è rivolta alle forme di ideologizzazione del paesaggio. Il mondo contemporaneo ne dà drammatiche manifestazioni per sottrazione di simboli (pensiamo oggi alla cancellazione dei luoghi di culto sciiti, o cristiani, da parte dell'ISIS), ma ce ne dà altre, assai più pervasive, per addizione: pensiamo alla crescita abnorme del numero delle chiese ortodosse nella Grecia dei colonnelli mezzo secolo fa o alla miriade di moschee sparse ovunque in Turchia dal regime attuale ispirato a un fondamentalismo islamico cosiddetto moderato.

Nel volume sono proprio le chiese, che testimoniano di un «processo di trasformazione delle pratiche del quotidiano sotto l'ala della nuova ideologia dominante» (p. 107), che mettono a nudo i gangli della mentalità medievale «e cioè la rilevanza che avevano in essa elementi come la memoria di sé, la religiosità più profondamente sentita, affiancata all'uso dei luoghi di culto come mezzi utili per raggiungere un fine economico» (p. 129). Insomma, possiamo dire che questo manuale prende atto in modo definitivo del fatto che quella partizione disciplinare che la storia ci ha consegnato – con l'archeologia sacra e poi cristiana, da un lato, e la storia della tarda antichità e del primo medioevo dall'altro – a venti anni dall'ingresso dell'archeologia delle chiese negli ambiti della archeologia medievale, è veramente finita.

Cambiano gli oggetti (la pietra ollare, ad esempio), cambiano le case, con una edilizia ormai orientata verso materiali deperibili, nascono prima i *castra* tardoantichi «voluti principalmente per iniziativa delle autorità statali», e poi «i castelli medievali [...] resi possibili dalla frantumazione politica creatasi subito dopo la fine dell'impero carolingio» (p. 147). Anche se – e su questo Augenti insiste molto – «non esiste un solo incastellamento, non esiste un unico modello totalizzante» (p. 154), perché – è un po' un suo *leit-motiv* – «resta chiaramente molto lavoro da fare» (p. 156).

Voglio ricordare che è in questo capitolo che il manuale spende qualche parola a proposito della affermazione del romanico quale fenomeno di portata continentale, che – sembrerà strano – rappresenta anche lessicalmente un prestito nuovo nella terminologia dell'archeologia medievale italiana.

Il capitolo sulla archeologia dei cimiteri e delle sepolture dedica spazio alla descrizione del nuovo atteggiamento verso la morte che si manifesta a partire dal V secolo e a un tema centrale nel quale l'archeologia medievale – analogamente ad altre archeologie – si è a lungo incagliata, e cioè il grosso malinteso che le tombe e i loro corredi siano lo specchio della vita. Di qui la grande sfida per l'archeologia funeraria di identificare caso per caso il grado di distorsione delle sepolture, ieri come oggi: altrimenti facciamo fatica a interpretare il senso della apparente modestia della tomba di Paolo VI in Vaticano o quello della apparente magnificenza del mausoleo privato di Berlusconi in non so quale delle sue ville.

«Se tagliamo le cose con l'accetta, e ogni tanto – dice Augenti (p. 224) – ci vuole», riusciamo a concentrare in poche decine di pagine ben illustrate il ter-

reno sterminato della archeologia della produzione e dei commerci: il mondo della ceramica con i suoi ingobbi e smalti, il mondo delle risorse minerarie e del suo legame con l'affermazione della signoria territoriale così come messo a fuoco innanzitutto dalla ricerca di Riccardo Francovich, il mondo del legno, l'industria del riuso (che oggi comincia ad accompagnarsi a primi tentativi di archeologia dello smontaggio). Tralascio gli accenni, che sono prime vere aperture, alla archeologia dei commerci, vista anche attraverso lo sviluppo delle tante città marinare.

«Per motivi di spazio – scrive Augenti – non ho trattato a fondo l'argomento della numismatica» (p. 271). E io aggiungerei anche quello dell'epigrafia e quello dell'araldica, al quale il mondo della medievistica archeologica mi sembra ancora refrattario. Non so quanto abbiano pesato i motivi di spazio, certo reali: so che non è facile condensare in poche informazioni per un pubblico di giovani il senso, la finalità, i metodi di queste discipline, che sono tuttavia costitutive della formazione di un archeologo medievista. Ma questa sarebbe una critica ingenerosa a un collega cui dobbiamo, nel capitolo dedicato alla archeologia e storia dell'arte medievale, la rottura di un tabù e la chiusura di una stagione di grande slancio dell'archeologia medievale italiana, certo, ma per altri versi di intrinseca debolezza, che aveva fatto sin qui rimuovere un tema così centrale, non soltanto per l'archeologia del medioevo, ma per gli studi archeologici e storici nel loro insieme³. E Augenti finalmente il tema lo affronta, sia pur in poche pagine (pp. 276-284), ripercorrendo anche le componenti ideologiche (“restituire voce alle classi subalterne”), che impedirono alla nascente archeologia medievale (figlia accademicamente parlando delle discipline più strettamente storiche) di porsi quel problema, così come l'archeologia classica italiana lo aveva dovuto specularmente enfatizzare (dando spazio alla cultura materiale) per operare negli anni Settanta quel salto metodologico e epistemologico generale che ci permette oggi di ragionare come stiamo ragionando.

Ma – dice Augenti – «se vogliamo comprendere fino in fondo una società antica, non possiamo smembrarla» e «se il tentativo è quello di ricostruire il passato con uno sguardo archeologico di natura contestuale» (pp. 277-278), la chiave di volta non può che essere il concetto di contesto. E quindi «non possiamo più permetterci di ignorare il fattore artistico [...] quando un manufatto con valore artistico viene alla luce nel corso di uno scavo» (p. 277). E' un passo avanti decisivo, che certo andrebbe accompagnato da una serie di domande concatenate, che uno studente potrebbe porre candidamente: che cos'è mai questo valore artistico? quanto muta nel tempo? chi lo misura? Ma anche: perché mai dovremmo inserire nel nostro paniere i resti materiali delle produzioni artistiche solo quando questi emergono da uno scavo (che poi magari è quella specie di Cappella Sistina scoperta sotto il Duomo di Siena, che Augenti giustamente ricorda)?

³ Mi permetto di rinviare a quanto già esposto in Manacorda, *A proposito di 40 anni di «Archeologia Medievale»*.

Sono domande che pongo perché lui stesso ha il grande merito di avere sdoganato il problema: insomma, da ora in poi possiamo legittimamente parlarne. Ricordo bene quando Andrea Carandini rimbrottava Riccardo Franco-vich, perché voleva che allargasse il suo medioevo ad orizzonti più vasti, e lo incalzava perché, oltre alla cultura materiale e alle forme stabili o precarie di insediamento, affrontasse anche i temi più nobili e aulici della storia dei potenti, delle loro residenze e della loro arte. Perché, se è vero che l'archeologia non deve smettere di dare voce ai «people without history»⁴, è altrettanto vero che oggi possa essere più consapevole che quel compito non può essere ritenuto incompatibile con una visione a tutto campo delle tracce dell'esperienza umana: i due compiti vanno infatti di pari passo e l'uno giustifica e illumina l'altro. Insomma, se l'archeologia classica si è dovuta affrancare dalla storia dell'arte per trovare una propria dimensione metodologica più salda e coerente, il fatto che l'archeologia medievale non abbia dovuto compiere lo stesso tragitto non la esime per questo dal porsi ugualmente il problema del proprio rapporto con le tracce artistiche delle attività umane (in tutto il loro ventaglio). È una necessità sempre più urgente per uno sviluppo armonico della disciplina ed è anche un'esigenza morale o pedagogica: insomma, la storia dell'arte medievale, così come si è sinora configurata in Italia, non ha un fortissimo bisogno di archeologia? ad esempio di tipologie o di letture stratigrafiche di architetture e relative decorazioni? ma anche di approcci più contestuali, così marginali a certa tradizione storico-artistica del nostro Paese?

L'impegno di Augenti può aiutare l'archeologia medievale italiana a rimuovere questo scenario, che non può essere mantenuto in nome di una distinzione genetica dall'archeologia classica, che ormai non è più operante. L'archeologia classica vive infatti oggi un problema serio di sussistenza delle tematiche storico-artistiche, e se quaranta anni fa si poteva parlare di «svincolare le basi epistemologiche dell'archeologia classica dall'abbraccio mortale con la storia dell'arte antica»⁵, oggi il problema è quello di salvare gli studi del fenomeno artistico nella loro dimensione storica grazie al loro inserimento organico nell'archeologia così come oggi la intendiamo: una grande scatola⁶ in cui sono virtualmente conservate le memorie materiali del passaggio dell'uomo sul pianeta, i resti dell'agire umano nella sua infinita fatica di convivere con i suoi simili e con l'ambiente che tutti ci accoglie, quindi le tracce di ogni prodotto del lavoro, e quindi anche di un'opera d'arte, come di una sua lacuna.

⁴ Il riferimento è a Wolf, *Europe and the People without History*.

⁵ Gelichi, *I quarant'anni di «Archeologia medievale»*, p. 12.

⁶ Megale, *Italy to Italians*.

Opere citate

- A. Appadurai, *Modernità in polvere*, Roma 2001 (ed. or. 1996)
- S. Gelichi, *I quarant'anni di «Archeologia Medievale» e l'archeologia in Italia negli ultimi quarant'anni*, in *Quarant'anni di Archeologia Medievale in Italia. La rivista, i temi, la teoria e i metodi*, a cura di S. Gelichi, «Archeologia medievale», Numero speciale 2014, pp. 11-20.
- D. Manacorda, *A proposito di 40 anni di «Archeologia Medievale» in Italia*, in «Reti Medievali - Rivista», 18 (2017), 1, pp. 3-12.
- C. Megale, *Italy to Italians. Interview with Daniele Manacorda*, in «Archeostorie. Journal of Public Archaeology», 1 (2017).
- E.R. Wolf, *Europe and the People without History*, Berkeley 1982 (trad. it. *L'Europa e i popoli senza storia*, Bologna 1990).

Daniele Manacorda
Università degli Studi di Roma Tre
daniele.manacorda@uniroma3.it



Reti Medievali Rivista, 19, 1 (2018)

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

ISSN 1593-2214 © 2018 Firenze University Press

DOI 10.6092/1593-2214/5626

*Tra storia e archeologia. Una discussione
sul manuale di Andrea Augenti,*

a cura di Fabio Saggiaro

Medioevo, cultura materiale e storia: qualche osservazione*

di Fabio Saggiaro

Nel contributo si discute il lavoro di Andrea Augenti, recente manuale di archeologia medievale. L'attenzione si rivolge prevalentemente all'impostazione teorica, ad alcune note sui temi e al rapporto con il pubblico.

This paper discusses the new manual on Medieval Archaeology, written by Andrea Augenti. The main focus is the theoretical perspective of book, with a few notes on the topics addressed and the relationship with the general public.

Medioevo; Italia; archeologia; fonti scritte.

Middle Ages; Italy; Archaeology; Written Sources.

Non è facile, in realtà, affrontare un testo come quello che ha scritto Andrea Augenti. È una lettura piacevole, di grande suggestione, ricca di spunti e prospettive con le quali guardare l'età medievale, ma sin dall'impostazione, dalle prime pagine e poi scorrendone via via i capitoli, si ha ben chiaro che non si tratta solo di leggere un libro di archeologia. Mettendo per un momento da parte la discussione sui contenuti, si ha l'impressione, nello scorrere delle righe, che emerge una storia del medioevo che non è solo storia delle istituzioni politiche, non è solo storia sociale ed economica e non è neppure solo storia agraria o dell'insediamento. Ha in realtà ha che fare con i metodi, con un modo differente di fare storia del medioevo, basato sulla fonte materiale e sul linguaggio archeologico. Sfugge subito all'autore, dopo poche righe (p. V) una frase profetica di Jacques Le Goff, ripresa peraltro da De Bouard, che svela in pieno il senso del libro: «Mi sembra di vedere sorgere dal suolo un nuovo Medioevo...».

Ecco: Andrea Augenti non racconta solo dell'archeologia medievale italiana, dei suoi grandi temi, dei metodi (come per esempio dell'archeologia

* Il contributo discute il libro di A. Augenti, *Archeologia dell'Italia medievale*, Roma-Bari 2016.

dell'architettura) e della sua evoluzione. Fa di più: tenta di raccontare il medioevo attraverso le fonti materiali e tenta di farlo in maniera organica, mostrando un'archeologia che produce e costruisce una narrazione storica. Per questo, al di là di come si possano voler discutere e vedere i temi che affronta, l'opera segna in primo luogo uno snodo fondamentale nella disciplina¹, un'archeologia medievale che proietta lo sguardo su tutto il medioevo e riflette sui propri strumenti di indagine.

1. *Un medioevo diverso*

Non credo sia irrilevante riflettere sul pubblico cui Andrea Augenti si è rivolto col suo lavoro. A questo aspetto l'autore, fornendo una nota personale, dedica un passaggio, spiegando che il libro ha avuto una lunga gestazione: concepito dalla «fine degli anni Novanta» e poi più volte ripreso e abbandonato fino alla forma definitiva in cui è stato pubblicato. È un lavoro meditato, cresciuto negli anni grazie all'apporto di differenti esperienze fatte da Augenti e nato dalla necessità di rappresentare lati del medioevo meno conosciuti al grande pubblico. Un medioevo diverso, potremmo dire, ma anche un approccio diverso alla sua conoscenza, al modo di leggere questo periodo storico, attraverso le fonti materiali.

Va detto che il “fare storia” attraverso le fonti materiali è stato a lungo un cavallo di battaglia dell'archeologia (medievale *in primis*) negli ultimi quarant'anni; un cavallo che ha portato la disciplina a partecipare ad alcuni dei principali dibattiti storiografici maturati tra Otto e Novecento, liberandosi dai panni della disciplina ancillare e ritagliandosi uno spazio via via più grande nel dibattito. D'altronde “fare storia” o produrre un discorso storico, ha avuto come ricaduta, parallelamente, quello di costruire un dialogo con il presente, ricercando il proprio significato nella società e proiettandosi nel futuro, immaginandosi e costruendosi disciplina matura e consapevole. Qui stanno alcuni punti che Augenti tocca: quando affronta il tema dell'archeologia dell'architettura – aspetto che ha messo in relazione l'archeologia medievale con il mondo del restauro fornendo strumenti indispensabili per la comprensione anche di ciò che sta “fuori terra” – evidenzia una disciplina che non è attenta esclusivamente alla produzione di un “discorso storico”, accademico, ma anche operativo e tecnico. E questo è avvenuto ovviamente anche su altri fronti, come con le scienze della terra o ambientali. Si tratta di aspetti che a una parte degli archeologi hanno cominciato a essere familiari dagli anni Ottanta, ma che ancora, per un pubblico più ampio, non sono scontati e ovvi.

La partecipazione ai grandi dibattiti europei o alle sfide metodologiche – cui l'archeologia medievale è sempre stata sensibile – ne ha allargato gli orizzonti.

¹ È il secondo manuale di archeologia medievale in Italia, dopo quello di Sauro Gelichi, *Introduzione all'Archeologia Medievale* (1997), che avuto fortuna per molti anni.

zonti. Si pensi al dibattito sulla città altomedievale, che Augenti evidenzia molto bene: intorno a quell'esperienza sono maturati approcci metodologici, modi di intendere la disciplina (nel suo rapporto con l'urbanistica o altre scienze) e soprattutto si è formata l'idea che la terra, letta secondo i metodi dell'archeologo, o i manufatti contribuissero a ricostruire i processi della storia.

Augenti mette in primo piano la fonte materiale, ne fa il punto centrale, perché vuole mostrare che la storia del medioevo passa attraverso una materialità che dobbiamo tanto imparare a leggere, quanto dobbiamo insegnare a comprendere. Non è irrilevante questo aspetto, su cui torneremo in seguito, perché l'autore implicitamente riconosce che guardare manufatti e contesti secondo i metodi dell'archeologia non è pratica diffusa. Vedere la fonte, infatti, non significa conoscerne il significato, averne decifrato le caratteristiche e la sequenza. Significa solo aver visto un muro, un cocciò, uno strato. Il passaggio epistemologico, seppur talvolta non sia sempre esplicitato, è centrale nel volume. Maurizio Ferraris², in un agile volumetto di qualche anno fa – in un capitolo (*Imbarbarimento del salotto derridiano*) che pare perfetto per evocare mondi medievali –, ha scritto: «se per ipotesi un credente, un agnostico e un indio del Mato Grosso appartenente ad una tribù rimasta al neolitico si trovassero di fronte alla Sindone vedrebbero lo stesso oggetto naturale, poi il credente riterrebbe forse di vedere il sudario di Cristo e l'agnostico un lenzuolo di origine medievale, ma vedrebbero lo stesso oggetto fisico che vede l'indio, che ignora non solo che cosa sia la Sindone, ma cosa siano un sudario, o un lenzuolo». L'attribuire valori e significati agli oggetti (o meglio ai contesti) è lavoro da archeologi. Come alcuni noteranno, queste riflessioni, si spingono oltre la stagione del post-moderno e al lavoro di Augenti si deve anche il merito di percorrere, implicitamente e sinteticamente, strade che superano alcuni schemi teorici novecenteschi.

2. *Un pubblico da manuale*

Il libro è costruito per «fornire ai colleghi e agli studenti, e a chi si volesse avvicinare all'archeologia medievale per motivi di studio, o solo per curiosità, uno strumento aggiornato e approfondito, che dia conto non solo delle acquisizioni più importanti e più recenti, ma anche delle interpretazioni e dei dibattiti stimolati dalle molte ricerche».

È un pubblico ampio e differenziato, quello cui guarda Augenti, su cui val la pena fare una riflessione, non tanto per capire se l'obiettivo sia stato centrato o meno – un libro, in fondo, diviene proprietà del suo lettore, qualsiasi esso sia –, quanto piuttosto per capire se il pubblico dell'archeologia medievale sia cambiato rispetto agli esordi della disciplina o anche solo da qualche decennio a questa parte. Sicuramente, dobbiamo dire, il pubblico è cresciuto,

² Ferraris, *Ricostruire la decostruzione*, p. 79.

quantitativamente e qualitativamente. Lo specialista di qualche sub-settore archeologico non troverà certamente in questo volume il dettaglio, la discussione critica di uno specifico argomento, bibliografie estese o lunghi elenchi di siti e contesti. Non è un volume per un “feticista” del frammento ceramico” o per un “nostalgico dell’antico”: è un libro che guarda alla storia e ai temi della stessa. Ma non è neppure un libro ‘fotografico’ della storia, di immagini didascaliche dei processi storici magari snocciolati sulla base delle fonti scritte. Talvolta, è vero, come quando si sofferma sull’azienda curtense o sull’incastellamento, l’andare al nocciolo di alcune questioni sembra ridurre la complessità dei problemi, soprattutto nei quadri del dibattito più recente. Ma il lettore più accorto ne coglierà il senso, e per il neofita i richiami, sparsi qua e là nei capitoli, alla molte spigolature offerte dalla cultura materiale sono un invito all’approfondimento. Il lavoro si apre d’altronde anche a un pubblico la cui formazione non è necessariamente archeologica, o che, tutt’al più, sta affrontando la formazione archeologica e che tenta di costruirsi alcuni riferimenti sul tema dell’archeologia medievale. O meglio, come recita il titolo: a un’archeologia dell’Italia medievale.

Essendo il volume pensato in questa prospettiva, gli studenti universitari sono il primo obiettivo, la platea principale e potenziale di lettori. Essi sono un pubblico tutt’altro che unitario, anche alla luce dei percorsi formativi che sono andati definendosi negli ultimi decenni. Ed è su questo punto che il libro rivela tutto il suo valore, perché apre prospettive, induce a riflettere, consente la possibilità di guardare in maniera diversa la cultura materiale.

La struttura stessa del libro rivela e tradisce, senza esplicitarla, una questione centrale della disciplina stessa. L’archeologia medievale, come molte altre archeologie, è una terra di mezzo: confina certo (e si contamina) con le altre archeologie e con le discipline legate ai Beni culturali, ma fa altrettanto anche con le discipline storiche, le quali si trovano usualmente nei corsi di Lettere e desta interesse anche nei percorsi legati al restauro o all’architettura. I percorsi formativi degli studenti che si iscrivono a questi corsi sono spesso incoerenti. Credo non sia infrequente incontrare studenti che seguono percorsi archeologici e che magari eludono insegnamenti di carattere propriamente storico (per il medioevo, perché per la storia antica è differente) oppure studenti, al contrario, che affrontano il tema dell’archeologia medievale per un interesse legato al periodo storico o artistico, ma che risultano digiuni di una formazione archeologica di base che consenta loro di ragionare sulla natura stessa della fonte materiale. Uno studente può avere molti motivi per seguire un corso di archeologia medievale, o per volerne sapere qualcosa di più, ma non è detto abbia sempre le basi per cogliere la complessità della disciplina e conseguentemente le implicazioni, le prospettive e gli aspetti innovativi.

E questo, nonostante gli enormi passi avanti compiuti negli ultimi trent’anni, resta un aspetto su cui andrebbe fatta una profonda riflessione. È un testo, quello di Augenti, che parla di archeologia, che ne rivendica, l’identità disciplinare e l’autonomia, ma che vuole dialogare con le altre fonti sul medioevo e con le diverse narrazioni che queste producono. È più facile farlo,

certamente, con le fonti scritte; più complesso con la storia dell'arte. Si coglie evidente la volontà, in questa direzione, di ricomporre sul tema del medioevo, una frammentazione disciplinare spesso problematica. Riecheggiano le parole di Andrea Carandini³, quando, alla metà degli anni Ottanta, alla Certosa di Pontignano invitava a ricompattarsi, nell'occasione, intorno all'oggetto "architettura". Lo faceva rivolto ai tre soggetti che di fatto ne facevano il proprio oggetto di studio: gli architetti, gli archeologi e gli storici dell'arte. Ma mentre le prime due categorie, avviavano un dialogo individuando nel progetto di restauro (e quindi un'idea futura del patrimonio – non senza divergenze e discussioni) un campo fertile, la terza proseguiva autonomamente. E il richiamo di Augenti alla questione (cap. VIII) è un rinnovato invito alla riflessione in questa direzione.

Se dovessimo individuare uno dei fili rossi che percorrono il libro snodandosi tra i capitoli, intrecciandosi qua e là nei paragrafi o richiamati anche solo in una frase, certo non si esiterebbe a riconoscere quello della ricomposizione delle discipline intorno all'oggetto "medioevo".

3. *Alcune note su tematiche specifiche*

Augenti sceglie di evidenziare e di dare spazio a un aspetto fondativo, distinguendo vari momenti, progetti e personaggi che hanno caratterizzato la disciplina. Ed in questa operazione mi pare compia un'operazione, non neutra certamente, separando con uno stacco importante le origini, legate a una serie di tentativi pionieristici, isolati, ancorché di grande interesse e qualità, e l'infanzia – e poi le età successive – dove emerge il ruolo di tanti attori nella costruzione della disciplina, un'enorme contaminazione culturale da varie zone d'Europa, una sorta di *medieval italian archaeology & friends*.

E tuttavia mi pare si possa dire che un lettore attento sia in grado di cogliere come non sia stata un'operazione di colonialismo culturale, una costruzione calata dall'alto, ma si sia assistito a un'operazione di grande libertà e creatività intellettuale legata a alcune figure, come Gian Piero Bognetti e Nino Lamboglia, Elio Conti e Riccardo Francovich, ma anche Paolo Delogu, Tiziano Mannoni (con la fondamentale e pionieristica esperienza dell'ISCUM, Istituto di Storia della Cultura Materiale di Genova), Sauro Gelichi, Gian Pietro Brogiolo e Paolo Peduto; o ancora Carmelo Trasselli, e non ultimo Michelangelo Cagiano de Azevedo. Si potrebbe continuare, ma certamente uno dei punti chiave che emergono in questo processo è la paritetica compresenza in questa prima fase di vita delle due anime, storica e archeologica, con l'aggiunta non irrilevante del rapporto con il mondo della storia dell'architettura e del restauro architettonico su cui già abbiamo detto. Forse ancora ci sarebbe da riflettere su questo punto, perché ad esempio la figura di Ugo Monneret de Villard, che insegnò al Poli-

³ Carandini, *Archeologia, Architettura, Storia dell'Arte*.

tecnico di Milano e che scavava monumenti medievali, risulta essere di grande interesse, anche se apparentemente isolata. Ma, pur se solo in termini cursori, rispetto a quanto vi sarebbe da osservare, il lavoro di Augenti contribuisce a rivelare come l'archeologia medievale sia stato di fatto un fenomeno culturale del Novecento, molto profondo e più ramificato socialmente e culturalmente di quanto sino ad oggi si sia osservato e talvolta ritenuto. Un'esperienza di individui, certo singoli, ma che nella seconda metà del Novecento hanno creato una rete capace di produrre almeno due espressioni significative per la disciplina: mi riferisco alla rivista «Archeologia medievale» (che Augenti inquadra nel periodo “giovinanza e maturità”) e alla Società degli Archeologi Medievisti Italiani (1994). Anche queste esperienze, comunitarie e scientifiche, sono state un veicolo di idee e uno spazio per il confronto.

Uno dei punti forti del libro è certamente il linguaggio semplice, quasi colloquiale, ma mai banale, che porta il lettore a un maggior coinvolgimento nella lettura. In questa direzione l'uso delle domande, talvolta retoriche, altre volte molto meno, sono un elemento piacevolissimo e utilissimo. Qualche esempio. «Naturalmente il punto di partenza, così come per le città, è il paesaggio delle antiche campagne italiane. E allora viene subito da chiedersi: quanto conosciamo davvero il paesaggio rurale dell'Antichità?» (cap. IV, p. 82). Già: questa domanda, come altre, può stimolare lo studente a proseguire la lettura con la voglia di capirne di più, ma Augenti lo accompagna, spiega, in poche righe, le ragioni di certe scelte avvenute nell'archeologia in passato («c'è anche un aspetto ideologico, in questa storia») e lo sintetizza con una definizione carandiniana («archeologia da Maharaja») che ha la forza di restare impressa a tutti i livelli di lettura.

Certo, cambiando prospettiva, si coglie come non sia facile, per esempio, entrare all'interno del tema dell'azienda curtense/*curtes*/villaggi curtensi e volerne fare sintesi in poche pagine. Si corrono dei rischi. Augenti lo fa, prima spiegando il modello derivato dalle fonti scritte, certo usando qualche necessaria semplificazione, e poi ragionando sulle evidenze fornite dalla cultura materiale. Bisogna leggere con attenzione alcuni passaggi, perché le definizioni si celano tra i casi studio, tra i molti esempi e quindi la lettura, sempre piacevole, si dovrebbe fare più attenta.

4. *Dove va l'archeologia medievale italiana?*

È quindi un libro che ci racconta molto dell'archeologia medievale in Italia, almeno una parte possiamo dire, e che guarda giustamente e legittimamente a quanto è stato fatto nel passato. Augenti non rinuncia tuttavia anche a guardare al futuro dell'archeologia medievale, sia, come si è detto, nel dialogo con altre discipline, sia, pur brevemente in qualche pagina conclusiva – il cap. IX – che marca, tuttavia, uno dei passaggi più significativi del volume. È chiaro che la maggior parte dei lettori sono e saranno più interessati a conoscere il passato dell'archeologia medievale, per conoscerne le radici, le conquiste scientifiche,

appunto i temi, e gli strumenti. E questi sono elementi rappresentati in tutti i capitoli del libro. Ma quale futuro vede Augenti per la disciplina? Mi pare, seguendo la linea dei suoi paragrafi, che siano tre i punti: il rapporto tra archeologia medievale e fonti scritte, quello tra archeologia medievale e discipline scientifiche, e il nodo della comunicazione dell'archeologia medievale.

Il primo, di questi punti, meriterebbe una lunga riflessione, tanto è complesso: Augenti si rifà alle riflessioni dell'archeologo svedese Anders Andrén⁴ maturate alla fine del secolo scorso e ne usa la schematizzazione, per sintetizzare il problema. È un bel punto di partenza per una discussione tra storici delle fonti scritte e archeologi, l'inizio di un dialogo, che invita il lettore a ragionare sul modo con cui si costruisce il "discorso" storico.

Forse più tradizionale per un archeologo è il paragrafo che affronta il rapporto con le "scienze dure": è aspetto così consolidato nella disciplina che le pagine di Augenti sono evidentemente rivolte a chi dell'archeologia ha poca pratica. Il rapporto con queste scienze è irrinunciabile, ma, anche in questo caso, si celano questioni più articolate. Ormai non si tratta più di applicare metodi e far funzionare strumenti, ma di elaborare strategie che sappiano creare risposte adeguate alla complessità delle domande che la ricerca si pone. E ovviamente questo porta con sé pesanti ricadute sulla formazione degli studenti, sulla costruzione dei saperi e sui dialoghi disciplinari.

Il terzo aspetto è legato alla comunicazione, all'archeologia pubblica e in forma più ampia al significato del lavoro dell'archeologo nella società: parchi archeologici, media, le mostre. In questo, bisogna riconoscere ad Augenti la voglia di non ridurre la questione alla sola adozione di strumenti molto usati nella quotidianità (come i *social network*), ma di mantenere un'idea di materialità e di esperienza con il dato archeologico che si traduce nelle mostre o nella visita dei parchi archeologici, riconoscendo quindi all'archeologo un ruolo progettuale e non di mero comunicatore di eventi.

Avrei forse inserito un quarto punto, tuttavia (ma come è noto ognuno tende a evidenziare quanto gli è più vicino): quello dell'archeologia, della professione e della pianificazione. È forse vero, mi si potrebbe obiettare, che questo è tema generale, che riguarda e affronta l'archeologia come disciplina (ma lo sono invero anche i punti sopra evidenziati), ma credo sia importante e centrale che i più giovani – e anche gli addetti ai lavori – riflettano sui percorsi professionali nel settore, sulle problematiche connesse e sulle prospettive. Avere presente il problema è già un passo verso la sua soluzione.

Una discussione su questi aspetti, una presentazione dell'archeologia da cantiere (allo sviluppo della quale l'archeologia medievale ha fornito, credo, un formidabile contributo), e una riflessione sul ruolo dell'archeologo nei processi di pianificazione (carte archeologiche, valutazioni di impatto archeologico, etc.) avrebbe dato, soprattutto agli studenti, qualche spunto e una prospettiva ancora piuttosto rara in ambito universitario.

⁴ Andrén, *Between Artifacts and Texts*.

Questa osservazione, tuttavia, non è una osservazione che va rivolta al testo di Augenti – che beninteso resta un lavoro equilibrato e utilissimo – quanto alla disciplina in sé, a tutti noi. Perché questo è un aspetto cui, talvolta, si sfugge, si affronta marginalmente e che resta ai margini dell’agenda, tesa, anche comprensibilmente, più a percorrere questioni scientifiche che di altro tipo. Dopo le stagioni della nascita, dell’infanzia e degli sviluppi della disciplina – come le ha definite Augenti nel suo lavoro, con grande efficacia – se veramente l’archeologia medievale è divenuta matura deve responsabilmente pensare anche al futuro dei suoi figli e alla loro crescita.

Opere citate

- A. Andrén, *Between Artifacts and Texts. Historical Archaeology and Global Perspective*, New York 1998.
- A. Carandini, *Archeologia, Architettura, Storia dell'Arte*, in *Archeologia e restauro dei monumenti*, a cura di R. Francovich, R. Parenti, Firenze 1988, pp. 31-46.
- M. Ferraris, *Ricostruire la decostruzione. Cinque saggi a partire da Jacques Derrida*, Milano 2010.
- S. Gelichi, *Introduzione all'Archeologia Medievale*, Roma 1997.

Fabio Saggioro
Università degli Studi di Verona
fabio.saggioro@univr.it



Fra comunicazione e questioni di metodo*

di Vito Loré

Scopo di questo intervento è analizzare la struttura del libro *Archeologia dell'Italia medievale* di Andrea Augenti, con particolare attenzione ad alcuni problemi di metodo affrontati dall'autore: relazione fra fonti scritte e fonti archeologiche, astrazione di paradigmi generali a partire da casi specifici.

The aim of this paper is to describe the structure of *Archeologia dell'Italia medievale*, by Andrea Augenti, with particular attention to some methodological issues: the relation between written and archaeological sources, and between specific case studies and general interpretations.

Medioevo; Italia; archeologia; fonti scritte.

Middle Ages; Italy; Archaeology; Written Sources.

Il libro di Andrea Augenti, *Archeologia dell'Italia medievale*, è un'ambiziosa e a mio parere riuscita sintesi di un campo di studi tanto vasto, quanto magmatico. L'archeologia medievale è infatti una disciplina già solida, ma relativamente giovane. Il grande e rapido progresso delle conoscenze negli ultimi quarant'anni ha reso talvolta desueti quadri interpretativi a lungo dati per scontati, fatto perdere di senso polemiche rimaste vivissime per anni, ma anche, in taluni casi, lasciato spazio per interpretazioni divergenti delle stesse costellazioni di dati. In questa nota vorrei analizzare il libro secondo due prospettive, più strettamente intrecciate di quanto non possa apparire a prima vista. Il primo elemento da mettere in evidenza è la struttura formale e argomentativa del volume, oggetto di una cura particolare da parte dell'autore.

Archeologia dell'Italia medievale è stato pensato innanzitutto come manuale, attingendo direttamente all'esperienza didattica dell'autore, come Augenti dichiara esplicitamente (p. VI) e soprattutto com'è del tutto evidente dalla struttura dialogica dell'argomentazione: con l'intento di comunicare

* Il contributo discute il libro di A. Augenti, *Archeologia dell'Italia medievale*, Roma-Bari 2016.

efficacemente a un pubblico di studenti, ma anche agli specialisti e a una platea più ampia di persone colte, l'autore usa spesso una successione rapida di domande e di risposte per dare ritmo alla sua esposizione e renderne espliciti i nessi problematici. Un paio di esempi scelti a caso, fra i molti possibili: «Ma quando era cominciato tutto questo, quando aveva preso corpo l'idea dell'Italia dalle molte città? Molto presto, in realtà, fin da prima dei Romani» (p. 28); «E nelle campagne? Come si affronta il tema della morte, quali spazi le vengono destinati fuori dalle città? Le risposte sono molte, ovviamente, perché molte sono le forme dell'insediamento rurale, e i cimiteri ne seguono le sorti e le trasformazioni» (p. 201). È quindi un libro che ha il grande pregio di avere pochi sottintesi. Giungo così al secondo punto: proprio in virtù di questa chiarezza argomentativa di fondo, la struttura del volume di Augenti e alcune sue parti più fortemente interpretative si prestano bene ad alcune considerazioni di metodo su temi portanti della storia medievale italiana, visti da una prospettiva archeologica, e sul rapporto nella ricerca corrente fra fonti archeologiche e fonti scritte, a mio parere molto affinati negli ultimi vent'anni. Tornerò sul punto più avanti

Ritorno ora alla struttura del libro. Sui nove complessivi, i due capitoli centrali sono a mio parere il III (*Archeologia della città medievale*) e il IV (*Archeologia delle campagne medievali*): contano complessivamente più di 150 pagine, metà dell'intero volume, e sono gli unici ad avere una scansione cronologica discussa in apertura di volume (pp. 3-6) ed esplicita già nei titoli dei paragrafi: al tardoantico, che si allunga fino al VII secolo, segue un alto medioevo di tre secoli, dall'VIII fino al X, e un basso medioevo che copre il periodo XI-XIV. Gli altri capitoli hanno invece un taglio più compattamente tematico, con focus cronologico variabile secondo i casi. Per esempio il capitolo VI, dedicato all'*Archeologia dei cimiteri e delle sepolture*, è ovviamente centrato sui secoli V-VIII, perché le tombe con corredo scompaiono nel corso dell'alto medioevo, mentre il capitolo V (*Archeologia dell'architettura, archeologia dei monumenti*) è condotto prevalentemente su esempi bassomedievali.

Dopo una prima lettura del libro secondo l'ordine naturale delle pagine, diventa però subito evidente una seconda possibilità: ricomporre la vicenda complessiva di alcuni siti guida, ripresa in vari capitoli secondo prospettive diverse. Anche aiutandosi con gli indici, un lettore avvertito può dunque ricostruire dossier sintetici, ma relativamente completi, a proposito dell'evoluzione su diacronia lunga di siti fondanti dell'archeologia medievale in Italia, come Scarlino e Montarrenti, o San Vincenzo al Volturno, accanto ad altri entrati nel canone più di recente, come la Cripta di Balbo a Roma o Faragola nella Puglia settentrionale. Questa possibilità di ricostruzione su spanna cronologica lunga di casi fondamentali è a mio parere una delle migliori espressioni di un dialogo continuo, nel libro, fra la microanalisi e la cauta astrazione da essa di modelli interpretativi di ampia portata. La possibilità della generalizzazione non è mai data per scontata, ma sempre misurata sul contesto più ampio e verificata attraverso l'esercizio della comparazione, come, per esempio (pp. 150-156) dove si mostra in modo articolato l'indubitabile diversità di rapporto

fra incastellamento e strutture insediative preesistenti in vari ambiti territoriali. L'attenuazione ben temperata degli eccessi originari di una disciplina polemica perché viva e la diffidenza verso le opposizioni binarie fra sistemi interpretativi contrapposti ha diverse ricadute. Vediamone alcuni esempi.

Parto dall'interpretazione dei corredi funerari. «Nelle tombe degli uomini vengono deposte *più spesso* delle armi, mentre quelle delle donne ospitano *prevalentemente* gioielli» (p. 213); «*non necessariamente* chi è stato sepolto con delle armi è stato un guerriero» (p. 222, qui come sopra corsivi miei); «Essere potenti, quindi, significa essere uomini liberi armati: e le armi nelle tombe sono un simbolo di potere, oltre che di *status* giuridico di uomo libero (i servi non portano armi), più che una testimonianza dell'attività di guerriero svolta in vita dal defunto»; «sono cimiteri di età longobarda, non “cimiteri longobardi”, come sono stati chiamati a lungo» (ancora p. 222). Ancora, a p. 267 si ricorda come le officine impiantate a Roma, nella Cripta di Balbo, quindi in area mai conquistata dai Longobardi, fossero per apparente paradosso luoghi di produzione anche di oggetti che ritroviamo nelle necropoli umbre di Castel Trosino e Nocera Umbra. Una vecchia archeologia definiva come “longobarde” le necropoli proprio sulla base della presenza di oggetti come quelli prodotti a Roma: manufatti che parevano fino a poco fa un indubitabile marcatore etnico vengono riportati, secondo gli studi più autorevoli sul tema degli ultimi vent'anni, a segni di status sociale. Questa posizione non impedisce però ad Augenti (pp. 219-220) di assumere una posizione ragionevolmente cauta, ma sostanzialmente favorevole, sulla possibilità di interpretare i corredi funerari come marcatore etnico in siti sicuramente databili alla primissima fase dello stanziamento longobardo in Italia, quando l'osmosi fra invasori e popolazione locale era allo stato larvale: «è possibile pensare che in un primo momento (perlomeno gli ultimi decenni del VI secolo) attraverso le sepolture dotate di corredi di matrice culturale germanica si sia voluta esprimere un'appartenenza di almeno alcuni di quei defunti al popolo longobardo. I significati dei corredi e degli oggetti saranno poi cambiati nel corso del tempo, in concomitanza con la progressiva definizione di una nuova società nata dall'osmosi tra popolazioni indipendenti dall'origine etnica degli individui che le adottarono» (p. 220). «Dunque: nel corso del tempo cambia l'idea stessa di cosa vuol dire “essere longobardo” (longobardi si può diventare), e con essa si trasformano ripetutamente la struttura e quindi anche il significato dei corredi» (p. 221).

Il contesto complessivo, da valutare nella sua evoluzione, determina dunque la nostra possibilità di interpretare gli stessi oggetti, ma il contesto può essere talvolta dominato da una sorta di sfasatura cronologica, data dalla compresenza di sopravvivenze inerziali e dai prodromi di fenomeni destinati a lunga durata: dunque strutture con origine e funzioni diverse nello stesso scenario. L'esempio migliore e più suggestivo di questa sorta di schizofrenia viene dalla tarda antichità: «A Roma, già nel V secolo, la piazza dove si trova il Colosseo arriva ad ospitare un ampio cimitero. Nel 523, durante il dominio dei Goti, viene allestito l'ultimo spettacolo mai dato in quel monumento du-

rante l'antichità, una *venatio* (la lotta tra gladiatori e bestie feroci). Il cimitero era proprio lì, in funzione: dobbiamo quindi pensare che per gli spettatori fosse del tutto normale raggiungere gli ingressi dell'anfiteatro facendosi strada attraverso le sepolture, o comunque potendole vedere lì accanto; e senza stupirsi affatto: ormai i morti facevano parte del paesaggio».

Per certi aspetti il medesimo tipo di valutazione guida la p. 172 su un tema di fondamentale rilievo: la compresenza di diverse strutture insediative nelle campagne medievali. Anche in questo caso vale la pena riportare il pensiero dell'autore con le sue parole: «Oggetto della discussione: le campagne medievali si contraddistinguono per un insediamento di tipo accentrato/fortificato, oppure sparso? Di nuovo un sistema binario, un'alternativa secca, perentoria... Quando le posizioni si schematizzano così, estremizzando i due opposti e proponendoli come le uniche alternative possibili, l'una ad esclusione dell'altra, c'è qualcosa che davvero non funziona, non è un vero dibattito: può nascere solo uno sterile, estenuante braccio di ferro fra i partigiani delle due fazioni. E invece, le indagini più accurate lo hanno già dimostrato: i paesaggi dei secoli centrali del medioevo sono luoghi articolati e complessi, nei quali convivono fianco a fianco forme diverse di insediamento».

Dunque il carattere composito del paesaggio insediativo nei secoli centrali del medioevo non può essere ben compreso senza tenere conto della compresenza di forme di insediamento diverse, alcune di origine più antica (l'abitato aperto, spesso fiorito dall'evoluzione funzionale di ville tardoantiche), altre di genesi o diffusione più recente (i villaggi d'altura e poi i siti incastellati). D'altra parte l'interpretazione di un fenomeno complesso e cruciale, come la genesi dei siti d'altura, rimane aperta, se le fonti non consentono di abbracciare con sicurezza uno dei diversi modelli proposti dagli studiosi, in particolare riguardo al punto, essenziale (p. 111), delle cause del mutamento: i siti d'altura si diffondono per «un processo spontaneo di aggregazione di una classe contadina sempre più svincolata dagli obblighi verso i signori», oppure «queste nuove forme di insediamento sarebbero volute proprio dai signori, e quindi imposte ai contadini, o quantomeno “guidate dall'alto”»? L'alternativa rimane sostanzialmente aperta, tanto più – ma questa è una notazione personale – perché la documentazione decisiva su questo specifico punto è in ultima istanza la documentazione scritta, scarsissima per il VII secolo e non espandibile, come lo è invece il dato archeologico.

Il rapporto fra fonti scritte e documentazione archeologica è l'ultimo punto sul quale intendo soffermarmi, perché ricopre un ruolo essenziale nell'economia del libro, sia nella microanalisi, sia nella costituzione di paradigmi interpretativi più generali. Talvolta i modelli desumibili dalla documentazione scritta e da quella archeologica sembrano combaciare, il che ha sempre, nel volume, una rilevanza periodizzante. Riguardo al secolo VIII, così è per esempio per la ristrutturazione della rete di scambio (pp. 268-269), oppure per la «crescita dimensionale, monumentale, e anche istituzionale» degli insediamenti fortificati di origine tardoantica, sopravvissuti fino a quel periodo (pp. 113-114); o ancora per la nuova intensità delle fondazioni ecclesiastiche

(pp. 126-132). In tutti questi ambiti documentazione scritta e documentazione archeologica concordano nell'individuazione di un tornante. Nell'ultimo caso, però, si distingue più specificamente il portato delle due classi di fonti, mostrandone opportunamente la non totale sovrapposibilità. Solo le scritture possono dirci di una determinata chiesa se essa fosse inserita nella rete vescovile o detenuta dalla famiglia dei fondatori, con tutte le implicazioni del caso: modi di formazione del patrimonio, posizione rispetto alla rete istituzionale, qualità delle relazioni sociali attive attorno alla chiesa. Non è in discussione la rilevanza del fenomeno generale, ma la posizione dei singoli nodi nella rete.

Questo punto, delicatissimo dal punto di vista metodologico, emerge con forza anche maggiore in alcuni casi di microanalisi, che Augenti riporta in dettaglio, proprio per il loro rilievo nella costituzione di quadri interpretativi generali. I castelli più monumentali di alcune aree toscane nel XII e XIII secolo non sono da attribuire a famiglie di maggiore e più antico prestigio, come si sarebbe tentati di pensare; sono al contrario opera di gruppi signorili emergenti, che «hanno bisogno di rappresentare la loro potenza attraverso architetture ricercate e massicce» (pp. 161-162). Qui l'apporto specifico delle due classi documentarie è chiaramente distinto. Solo l'archeologia può ricostruire il castello nella sua dimensione materiale; solo le fonti scritte, dando una paternità alla struttura materiale e una fisionomia sociale e politica ai suoi proprietari, possono permetterci di leggere il dato materiale come espressione di una strategia complessiva. In altri contesti, però, è necessario lavorare più di fino ed è ben maggiore la difficoltà di coniugare le informazioni desumibili dall'archeologia e dalle fonti scritte.

Montarrenti e Scarlino sono due villaggi di sommità fondati nel VII secolo ed evolutisi nel corso dell'VIII e del IX. Insieme con altri siti toscani scavati da Riccardo Francovich e da suoi allievi, da Campiglia Marittima a Poggibonzi e a Miranduolo, sono fondamentali per la costruzione di modelli articolati dell'evoluzione insediativa altomedievale e sono stati identificati con i centri direzionali di *curtes* bipartite, secondo una forma di conduzione delle proprietà fondiariae diffusasi ampiamente in Europa nel corso dell'VIII secolo: nell'azienda agraria, una parte a gestione diretta (dominico) e una a gestione indiretta (massaricio) erano fra loro legate organicamente dalle giornate di lavoro obbligatorie (*corvées*) che i coloni del massaricio erano tenuti periodicamente a prestare sul dominico. L'identificazione di questi villaggi con centri dominicali è molto ipotetica. Augenti ne è perfettamente consapevole e come tale la presenta: «Perché possiamo dire che Montarrenti e Scarlino sono forse due villaggi curtensi? Gli indizi non sono pochi, e rimbalzano dalle fonti materiali a quelle scritte» (p. 118). Gli elementi in gioco sono sostanzialmente due. La costruzione di una cinta muraria in pietra e di un magazzino sulla parte sommitale di Montarrenti, di piccoli ambienti per attività artigianali e di conservazione attorno a un edificio di più ampie dimensioni a Scarlino mostrano da una parte un investimento notevole sui due villaggi, dall'altro la loro probabile funzione di centri direzionali di una proprietà fondiaria. D'altra parte nel 973 Scarlino viene esplicitamente definita *curtis* in una fonte scritta. In

controtendenza con posizioni molto diffuse, se non addirittura dominanti fra gli studiosi, riconosco che per quanto mi riguarda il cambiamento nella struttura materiale dei due villaggi fra VII e VIII secolo e la definizione di Scarlino come *curtis* mi sembrano sufficienti a segnarle come centri di una proprietà ampia, ma non a identificarli, né un elemento né l'altro, come fulcri di aziende bipartite, proprio in virtù di una cautela di metodo perfettamente espressa da Andrea Augenti a p. 116: «L'indagine archeologica non permette di trovare le *curtes*, bensì i villaggi curtensi, le unità che le componevano. Sono questi i resti materiali con i quali ci misuriamo, perché la natura stessa dell'archeologia impedisce di trovare tracce esplicite e inequivocabili dei sistemi di proprietà e delle loro articolazioni sul terreno». In altre parole, forse forzando un poco il pensiero dell'autore, o meglio rendendone esplicito un sottinteso: l'esistenza o meno di *corvées* in una proprietà di VIII-IX secolo non può essere desunta dall'archeologia, ma solo dalle fonti scritte. Scarlino e Montarrenti erano certamente centri di raccolta e coordinamento in proprietà ampie, ma non necessariamente curtensi, nell'accezione descritta prima in modo sintetico: per esempio, le strutture individuate dall'archeologia potrebbero accordarsi anche con un modello di conduzione caratterizzato da una prevalenza netta della gestione diretta, quindi senza bipartizione fra dominico e massaricio.

Nel capitolo finale del libro, a partire da un gustoso parallelo fra la Verona altomedievale e la Tucson dei giorni nostri, il problema del rapporto fra fonti scritte e archeologia è posto in modo esplicito: «Quindi: si può fare archeologia medievale anche indipendentemente dalla disponibilità di fonti scritte di età medievale. Ma quando ci sono, è assolutamente obbligatorio tenerne conto: inizialmente proseguendo su binari diversi, fonti scritte da un lato e fonti archeologiche dall'altro (è importante non mischiare i piani strada facendo); e poi, al momento delle conclusioni, cercando di tirare le fila e di ricostruire così un quadro completo che le contempra entrambe, rendendo giustizia in maniera intelligente anche alle loro eventuali divergenze» (p. 291). Il monito a non intrecciare i piani "strada facendo", quando si parla di storia e archeologia, è ormai antico, motivatissimo e giustamente ricorrente, ma in alcuni casi obiettivamente più difficile da rispettare. Come nota Augenti stesso, il confronto (pp. 288-289) fra la Verona ideale dell'*Iconografia rateriana* e l'immagine assai più prosaica restituita dagli scavi può essere ricomposto solo su un piano di astrazione molto alto, che tenga conto delle aspirazioni di una comunità, come del suo contesto materiale. Per paradossale che possa sembrare, è proprio per questo motivo un'operazione per certi aspetti meno rischiosa del confronto, ineludibile, fra le evidenze materiali di Scarlino e le poche fonti scritte che la riguardano, tratte dai documenti d'archivio: lì i due piani di informazione sono obiettivamente così vicini, da rendere la comparazione assolutamente necessaria, ma anche più probabili e insidiose le interferenze.

Per un periodo piuttosto lungo archeologi e storici medievisti si sono misurati su modelli di sintesi molto generali: la cautela doverosa nella fase iniziale del dialogo ha portato gli uni e gli altri a lavorare separatamente e a confrontare i risultati complessivi dei loro lavori in relazione alla fisionomia

di aree ampie, regionali e macroregionali, quando non a tendenze generali della storia europea. A me pare che la particolare sensibilità di Andrea Augenti per le questioni di metodo lo abbia portato a esprimere nel suo libro anche la maturazione, avvenuta negli ultimi dieci anni, delle possibilità di dialogo fra le due discipline. La possibilità di scavare in località o aree coperte da una buona documentazione scritta è un'occasione da cogliere al volo. La consapevolezza, per molti aspetti nuova, dei limiti strutturali delle rispettive serie documentarie e delle insidie poste dal confronto fra scritture ed evidenze archeologiche è la migliore premessa per una collaborazione più stretta fra storici e archeologi, non solo nell'elaborazione di modelli generali, ma nella ricerca di base, sul campo.

Vito Loré
Università degli Studi di Roma Tre
vito.lore@uniroma3.it



Reti Medievali Rivista, 19, 1 (2018)

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

ISSN 1593-2214 © 2018 Firenze University Press

DOI 10.6092/1593-2214/5623

*Tra storia e archeologia. Una discussione
sul manuale di Andrea Augenti,*

a cura di Fabio Saggiaro

Replica

di Andrea Augenti

L'autore discute i contributi dedicati al suo libro, soffermandosi in particolare su alcuni problemi di contenuto e di metodo e relativi alla comunicazione.

The author discusses the articles that address his book, focussing especially on some issues regarding content and method, and related to communication.

Medioevo; Italia; archeologia; metodo; comunicazione.

Middle Ages; Italy; Archaeology; Method; Communication.

Innanzitutto voglio esplicitare qualcosa che potrebbe sembrare scontato, o rituale, ma che invece non lo è affatto: e cioè che sono molto riconoscente ai partecipanti a questo dibattito e a «Reti medievali - Rivista» che lo ha voluto accogliere. All'autore di un saggio non può che far piacere registrare l'interesse dei suoi lettori, tutti i lettori; in questo caso poi si tratta di specialisti, il che rende la discussione particolarmente corposa, densa di stimoli e suggerimenti. E mi piace anche sottolineare che la scelta dei *discussants* è ricaduta su tre studiosi che appartengono ad aree disciplinari differenti: metodologia della ricerca archeologica, archeologia medievale e storia medievale. Non è un dettaglio da trascurare, perché in effetti – come scaturisce dal dibattito stesso – nel mio libro ho cercato di stabilire un dialogo tra più ambiti di studio, e queste sono proprio le discipline che ho privilegiato.

Prima di entrare nel vivo dei singoli interventi vorrei enucleare un paio di punti di carattere generale che ho rilevato in tutti e tre i contributi, sia pure presentati con delle differenze di accenti. Il primo riguarda lo stile, e quella che Daniele Manacorda ha definito «chiarezza comunicativa»: sono molto lieto che questo elemento sia stato recepito e messo in luce, perché è qualcosa su cui ho lavorato non poco nel corso delle svariate stesure del libro. Sì, è un tono volutamente colloquiale, e sì, è anche figlio dell'esperienza dell'insegnamento, nelle aule prima di Siena e poi di Bologna e Ravenna. Sono sempre più

convinto del fatto che non solo nella divulgazione, ma anche nella costruzione del discorso scientifico occorra orientarsi sempre più verso la chiarezza attraverso l'uscita dai gerghi abituali – quelli propri di ogni singola disciplina – e da forme volutamente arcaizzanti: sono tutti elementi, questi, che fungono da potente diaframma tra l'autore e il lettore, e soprattutto tra i concetti stessi e il lettore (e non solo i lettori dei libri: penso anche ai visitatori dei musei, delle mostre e delle aree archeologiche, troppo spesso costretti a fare a pugni con didascalie incomprensibili scritte in una improbabile prosa ottocentesca). Insomma, si tratta di lavorare con impegno – ognuno con la sua proposta di stile, per carità: non esistono ricette preconfezionate, o panacee risolutive – per uscire dalla «sindrome della fistula plumbea»¹, e provare a tendere la mano al nostro pubblico. Se l'archeologia non occupa ancora una posizione soddisfacente nel campo della divulgazione di buon livello, perlomeno una parte della responsabilità è sicuramente di noi archeologi: siamo rimasti trincerati troppo a lungo nei nostri siti, nei nostri laboratori, e abbiamo fatto sentire la nostra voce soprattutto attraverso un'editoria iperspecializzata, di nicchia, raccontando le nostre scoperte soltanto ai colleghi e a pochi altri. C'è sicuramente spazio per altri linguaggi, per altre forme editoriali, e quindi per guadagnare un pubblico più ampio senza per questo dover svilire la materia scientifica delle nostre proposte.

Il secondo punto riguarda invece i contenuti del libro, anzi, un concetto che sta alla radice del libro stesso: la complessità della materia trattata, la complessità del medioevo. Lo hanno citato sia Daniele Manacorda sia Vito Loré, ne accenna anche Fabio Saggioro. In più punti trovo di aver scritto frasi come: «la città tardoantica è un luogo complesso»; «i paesaggi dei secoli centrali del medioevo sono luoghi articolati e complessi». Ma ovviamente sono complessi anche gli atteggiamenti di fronte alla morte, è complesso il dedalo delle produzioni e dei commerci tra alto e basso medioevo... Ecco, uno dei miei sforzi maggiori è stato proprio quello di tentare di portare alla ribalta questa complessità, ad esempio mettendo in discussione quelle interpretazioni basate su sistemi binari (continuità/discontinuità della città altomedievale rispetto a quella antica; habitat accentrato/habitat sparso; modello “toubertiano”/modello “senese” dell'incastellamento) che – bisogna riconoscerlo – inizialmente hanno dato una spinta notevole al dibattito, ma alla lunga hanno finito per intorpidirlo, per renderlo piuttosto statico e preconfezionato. Perché non prevedevano terze vie, né tantomeno ambiguità, ovviamente. In poche parole: non prevedevano la complessità. La complessità, l'ambiguità sono a mio parere alcune tra le caratteristiche più affascinanti del passato (non solo del medioevo), proprio perché difficili da cogliere, soprattutto se ci si affida a un unico sistema di fonti. Di qui la necessità del dialogo tra discipline, il bisogno di interagire tra specialismi diversi per ricostruire contesti ampi e complessi, a volte apparentemente contraddittori. Come la Verona degli ar-

¹ Volpe, *Un patrimonio italiano*, p. 71.

cheologi e quella dell'*Iconografia rateriana*, come la Tucson dello scavo delle discariche dell'immondizia e quella raccontata nelle interviste di chi quell'immondizia la aveva creata.

A questo punto vorrei rispondere, molto rapidamente, ad alcuni degli stimoli più specifici che vengono dai singoli interventi della discussione. Daniele Manacorda, tra le altre cose, insiste giustamente su due temi. Il primo: il rapporto tra archeologia e storia dell'arte. Sono perfettamente d'accordo con lui: nel libro ho cercato soprattutto di riavviare un dibattito che, in effetti, aveva lanciato provocatoriamente Andrea Carandini anni fa durante un dialogo con Riccardo Francovich. Lì si parlava della necessità di ricostruire i grandi contesti architettonici e le loro decorazioni. E questo è giustissimo: così come l'archeologo che studia analiticamente il Partenone non può espungere dalla sua ricerca, né poi tantomeno dal suo racconto, i frontoni, le metope e i fregi di Fidia e del suo atelier, allo stesso modo l'archeologo del medioevo dovrebbe includere le decorazioni scultoree, architettoniche e pittoriche nell'analisi di oggetti complessi come abbazie, palazzi comunali e vescovili, cattedrali, battisteri². E invece finora ci si è limitati soprattutto a studiare il costruito con i metodi dell'archeologia dell'architettura. Sono ancora troppo pochi i casi di progetti impostati con le modalità contestuali che ho appena indicato, ma questo secondo me si spiega soprattutto con una caratteristica di orientamento cronologico che finora è stata alla base stessa dell'archeologia medievale italiana: è un'archeologia che nasce focalizzata fin da subito in maniera piuttosto accentuata sulla tarda antichità e l'alto medioevo. Basti pensare ad alcuni dei suoi più importanti luoghi fondativi: Castelseprio, Torcello, Capaccio, tutti siti le cui fasi più significative si collocano proprio in quel periodo. È vero che negli anni Settanta c'è stata poi una certa tendenza al recupero del basso medioevo, concretizzatasi soprattutto nello scavo di alcuni castelli (basta guardare le prime annate della rivista «Archeologia medievale»). Ma è anche vero che successivamente i dibattiti più accesi, vero e proprio carburante per l'accelerazione e la crescita della disciplina, sono stati quelli sulle città tra l'antichità e l'alto medioevo, sui prodromi e sulla nascita dell'incastellamento tra VII e X secolo, e sull'etnicità in epoca tardoantica. Quindi, come ripeto spesso nel mio libro: c'è ancora molto da fare per riguadagnare all'archeologia i territori del basso medioevo³.

Il secondo aspetto toccato da Daniele Manacorda è consequenziale al primo: giustamente, per lui, questo rapporto tra archeologia e storia dell'arte non dovrebbe fermarsi soltanto all'analisi dell'interazione tra contesti architettonici e oggetti, o agli oggetti recuperati attraverso lo scavo. Evidentemente c'è bisogno di uno sguardo archeologico su tutto il vasto panorama dell'arti-

² Si veda ora Carandini, *La forza del contesto*, p. 70.

³ Riguardo a questo aspetto bisogna rilevare che zone come la Francia o la Gran Bretagna sono decisamente attestate su livelli più avanzati di lavoro e di riflessione: si vedano ad esempio *Pour une archéologie indisciplinée* e soprattutto *The Oxford Handbook of Later Medieval Archaeology in Britain*.

gianato artistico (ed è sacrosanta la domanda che pone Manacorda: quando entra in gioco il valore artistico di un oggetto? Chi attribuisce la patente di “artisticità” a un manufatto?). Qui mi preme toccare un tasto che nel libro ho tralasciato, soprattutto per ragioni di spazio: vi siete mai accorti che nella maggior parte dei nostri musei (e non solo in Italia, beninteso) l’approccio ai materiali è di stampo archeologico fino più o meno all’anno Mille, e dopo diventa vistosamente storico-artistico? Quante volte, nella sezione di una raccolta museale dedicata al basso medioevo, capita di imbattersi in vetrine affollate di boccali in maiolica arcaica, affiancate da dipinti di Madonne con Bambino, pale d’altare e altre testimonianze pittoriche? O da elementi scintillanti di tesori (croci da processione, pastorali, turiboli in metalli preziosi), mostrati esclusivamente per la loro bellezza intrinseca? Ecco, mi viene da dire che se c’è tanto da fare sui complessi architettonici per ricostruirli con un’attitudine contestuale, c’è tanto da fare anche per iniziare a far parlare in maniera differente, a partire da uno sguardo archeologico, le collezioni dei musei. Ci sono da ricostruire innumerevoli «biografie sociali e culturali degli oggetti»⁴, che ripercorran il lungo cammino, dalla produzione all’uso e poi allo scarto, di manufatti che sono indubabilmente frutto dell’artigianato artistico (e questo vale per la maiolica arcaica così come per il pastorale). Questi oggetti, insomma, potrebbero senz’altro raccontare storie molto più complesse e interessanti di quanto non facciano ora nei musei; al momento ciò che fanno è per lo più dire: «Guardate quanto sono bello!». E questo non può soddisfare nessun archeologo, e a mio parere neanche gli stessi storici dell’arte.

Nel suo intervento Vito Loré insiste molto, invece, sul rapporto tra fonti archeologiche e fonti scritte. Sono in generale d’accordo con le sue argomentazioni. In particolare mi sembra molto stimolante la sua rilettura della fase altomedievale di due siti che ormai sono entrati nella storia dell’archeologia medievale italiana: Scarlino e Montarrenti. In effetti, si può discutere a lungo sul fatto se gli indizi a nostra disposizione ci permettano o meno di ipotizzare che i villaggi altomedievali trovati dagli archeologi sotto i due successivi castelli siano i «fulcri di aziende bipartite». Lui suggerisce che possano essere insediamenti da riferire a un modello di conduzione diretta, io mi sento di rilanciare e non escludere l’ipotesi che, qualora invece restassimo dell’idea di attribuirli a un’azienda bipartita, le evidenze materiali non sarebbero inequivocabilmente sufficienti a definire ognuno dei due villaggi come *caput curtis*. Le strutture difensive in muratura che cingono la sommità dei due rilievi non devono necessariamente prevedere la presenza in pianta stabile di un *dominus* (di cui, tra l’altro, non si individua una casa diversa dalle altre, né quanto a strutture né quanto a reperti: mancano insomma tracce inequivocabili di distinzione sociale); mentre il fatto che a Montarrenti ci fosse un granaio non implica necessariamente che questa fosse una struttura di proprietà del signore. Quantomeno, non ne abbiamo prova certa; e questo va detto, per

⁴ Qui il riferimento è ovviamente a *The social life of things*.

lasciare aperta una doverosa finestra utile a poter formulare interpretazioni differenti.

Invece Loré non mi trova d'accordo sul tema dei limiti delle fonti archeologiche, quando afferma che rispetto alla risalita in altura delle popolazioni durante la tarda antichità (quel fenomeno che, per capirci, porta alla nascita di un sito come Montarrenti) «la documentazione decisiva (...) è in ultima istanza la documentazione scritta». E perché? Non è difficile immaginare un possibile confronto tra una sequenza insediativa di un sito in cui un villaggio nasce nel VI-VII secolo inizialmente con abitazioni e cultura materiale rispetto alle quali non riusciamo a dedurre nessun elemento di complessità sociale, e quindi potremmo perlomeno ipotizzare che si tratta di una fondazione avvenuta spontaneamente, magari per volere di un gruppo di contadini (come ne conosciamo altre nel medioevo, anche attraverso la documentazione scritta); e una sequenza insediativa in cui, fin dalla fase originaria, uno spazio specifico dell'abitato è occupato da strutture particolari, più grandi o più elaborate per tecnica edilizia rispetto alle altre, e magari con una cultura materiale più ricca, per cui sarebbe del tutto lecito proporre una nascita dell'insediamento per volere di quel *dominus* che vi risiede. L'archeologia, almeno a livello potenziale, dispone in effetti degli strumenti per poter dire la sua su questo tipo di argomenti, anche in assenza di fonti scritte⁵. Certo, per poter giungere a risultati soddisfacenti quello che conta sono le misure e la collocazione del campione scavato: difficilmente riusciremo a dirimere problemi come questo alla luce dei risultati di piccoli sondaggi. Qui non è il metodo a contare, ma la strategia dello scavo.

Mi sembra comunque molto importante cogliere al volo le argomentazioni generali di Vito Loré per mettere in risalto un altro aspetto. Loré parla giustamente di una «maturazione, avvenuta negli ultimi dieci anni, delle possibilità di dialogo tra le due discipline», e cioè storia e archeologia medievale. Sono d'accordo con lui, ma tengo a specificare che ancora questo dialogo si svolge tra un numero *abbastanza* ristretto di archeologi e un numero *troppo* ristretto di storici. In poche parole, ai convegni e nelle pubblicazioni questo dialogo è portato avanti sempre più o meno dagli stessi soggetti. E sono ancora troppo pochi. Ormai ci conosciamo bene, sappiamo che si può lavorare insieme su molti temi interessanti e ci saranno sicuramente risultati di rilievo in futuro, grazie a queste collaborazioni. Noi archeologi impariamo molto dal confronto con gli storici, e ci misuriamo assieme a loro su fenomeni importanti. Ma l'approccio degli archeologi, le serie documentarie prodotte dall'archeologia, risultano in generale ancora troppo assenti dal discorso storiografico prevalente all'interno della storia medievale italiana. Insomma, la ricaduta di questo dialogo mi sembra ancora piuttosto circoscritta, sul versante della storiogra-

⁵ Indicazioni metodologiche importanti in questo senso, proprio perché affrontano il tema relativamente a contesti di epoca preistorica, sono in Guidi, *Preistoria della complessità sociale*; Flannery, Marcus, *The Creation of Inequality*.

fia. Un esempio? Di recente sono usciti alcuni nuovi manuali universitari, ma mi sembra di potere affermare che uno solo prenda in seria considerazione le acquisizioni dell'archeologia, includendole fruttuosamente nella narrazione generale⁶. Credo che in futuro occorrerà darsi da fare per allargare questo dialogo a una quantità maggiore di soggetti, magari trovando altri temi giusti sui quali misurarci, oltre a quelli più classici sui quali abbiamo lavorato finora (non tutti si occupano delle stesse cose, naturalmente).

Per ultimo rispondo a due sollecitazioni di Fabio Saggioro. La prima è che ha sicuramente ragione sul fatto che non mi sono occupato della relazione tra archeologia, professione e pianificazione territoriale. Un po' è stato per mancanza di spazio (il libro era davvero già piuttosto esteso così), un po' devo dire che questo tema non riguarda specificamente l'archeologia medievale, ma tutte le archeologie, e anche per questo non l'ho affrontato, essendo il mio un testo concepito per trattare una disciplina in particolare. Però concordo che sia un argomento importante, e spero proprio che qualcuno se ne occupi presto. È assolutamente vero, come dice Saggioro in chiusura, che la maturità di una disciplina – in questo caso l'archeologia, tutta – si misura anche dalla capacità che raggiunge di occuparsi dei suoi figli.

Saggioro insiste anche sul tema della comunicazione, e coglie nel segno quando mi attribuisce una propensione a giocare quella partita soprattutto su un fronte materiale: parchi, musei (di questo ho parlato poche righe più su), mostre. Ecco, chiudo con una rapida nota su quest'ultimo punto: le mostre. Nel libro proponevo di «togliere lo sterzo dalla tarda Antichità barbarica», perché c'è molto, moltissimo altro medioevo da raccontare che non solo quello delle tombe dei barbari armati e delle loro consorti ingioiellate. Ma vedo che facciamo molta fatica a uscire da questo schema: dopo la pubblicazione del libro è stata allestita l'ennesima mostra sui Longobardi. Il nuovo medioevo che Le Goff vedeva sorgere dal terreno, un medioevo ampio per estensione cronologica, complesso e articolato, aspetta ancora di essere raccontato, attraverso i suoi oggetti e i loro contesti, con gli strumenti dell'archeologia.

⁶ Mi riferisco a *Introduzione alla storia medievale*, a cura di Albertoni e Lazzari. I risultati delle indagini archeologiche risultano anche molto considerati nel nuovo volume di Settia, *Castelli medievali*.

Opere citate

- A. Carandini, *La forza del contesto*, Roma-Bari 2017.
- K. Flannery, J. Marcus, *The Creation of Inequality. How Our Prehistoric Ancestors Set the Stage for Monarchy, Slavery, and Empire*, Cambridge-London 2012.
- A. Guidi, *Preistoria della complessità sociale*, Roma-Bari 2000.
- Introduzione alla storia medievale*, a cura di G. Albertoni, T. Lazzari, Bologna 2015.
- The Oxford Handbook of Later Medieval Archaeology in Britain*, a cura di Ch. M. Gerrard, A. Gutiérrez, Oxford 2018.
- Pour une archéologie indisciplinée. Réflexions croisées autour de Joëlle Burnouf*, a cura di F. Journot, Drémil-Lafage 2018.
- A.A. Settia, *Castelli medievali*, Bologna 2017.
- The social life of things. Commodities in cultural perspective*, a cura di A. Appadurai, Cambridge 1986.
- G. Volpe, *Un patrimonio italiano. Beni culturali, paesaggio e cittadini*, Novara 2016.

Andrea Augenti
 Università degli Studi di Bologna
 andrea.augenti@unibo.it

RM

Saggi

«Dal cielo alla terra»: gli sviluppi dell'assicurazione

di Ezio Claudio Pia

La metafora del passaggio «dal cielo alla terra» – elaborata da Lucien Febvre a metà del secolo scorso – descrive l'origine, tra medioevo ed età moderna, delle assicurazioni intese in senso tecnico: una soluzione al bisogno di sicurezza che, secondo Febvre, in precedenza avrebbe trovato una risposta nella dimensione della fede. La lettura storiografica del processo di definizione della pratica e della scienza assicurativa permette in realtà di riconoscere l'incontro tra linguaggi complementari che restituiscono la concretezza delle esigenze di garanzia dal rischio e i meccanismi regolativi di matrice ecclesiastica intorno ai quali si costruiscono rapporti di credito, credibilità e fiducia essenziali per il funzionamento delle relazioni di cittadinanza.

Elaborated by Lucien Febvre in the 1950s, the metaphor of the transfer «from heaven to earth» describes the origins of insurances (understood in their technical sense) between the middle ages and early modern times, as a tangible solution for the need for security which, according to the scholar, until then had been catered for by faith. Scholarly literature on the process through which both practices and insurance science were defined allows us to perceive the intersection of complementary languages which elucidate the tangibility of the need to cope with risk as well as the ecclesiastically derived regulating mechanisms upon which credit relationships, credibility and trust (all essential for relationships among the citizenry to function) were constructed.

Medioevo; età moderna; storiografia; assicurazione; rischio; cittadinanza; credibilità.

Middle Ages; Modern Times; Historiography; Insurance; Risk; Citizenship; Credibility.

«[La sicurtà è] uno acto multo laudabile e necessario in ogni bona citade dove se costuma fare mercantia» (B. Cotrugli, *Libro de l'arte de la mercatura*, p. 86).

1. *Cielo e terra*

La cittadinanza costituisce la chiave di interpretazione che connette appartenenza e partecipazione civica, categorie strettamente collegate ai rapporti di credito, credibilità e fiducia che innervano la comunità¹. È, infatti, intorno al concetto di cittadinanza che si articolano il controllo del funzionamento e, come vedremo, modalità di garanzia delle relazioni sociali ed economiche².

A partire dal XIV secolo, all'interno di tali rapporti, risulta essenziale la sperimentazione di forme di suddivisione del rischio mercantile-finanziario secondo tecniche assicurative che ripartiscono il rischio, appunto, entro circuiti formati da mercanti dotati di credibilità civica. Tema centrale, quello del rischio – secondo Giuseppe Casaregi (1670-1737), «risicum (...) est principale fundamentum assecurationis»³, – che in epoca medievale costituiva «l'evento incerto che poteva ostacolare, ma anche favorire la realizzazione di un fine (...) l'oggettivazione del guadagno e della perdita eventuale»⁴. In altre parole, l'alea gravante sugli uomini d'affari in conseguenza di operazioni a esito incerto trovava una risposta all'interno della comunità che si assumeva il rischio, dividendolo tra finanziatori che erano, allo stesso tempo, assicuratori per le operazioni altrui e assicurati, come è ovvio, per le proprie⁵.

Nei secoli dello sviluppo economico basso-medievale, il mercato assicurativo va dunque configurandosi come una forma specifica di garanzia di rapporti di natura commerciale, a loro volta non estranei al costante processo di definizione delle forme della partecipazione civica. Si tratta di un percorso che può essere letto nella prospettiva di quel «bisogno di sicurezza» che Lucien Febvre – nella recensione dello studio di Jean Halpérin su *La notion de sécurité dans l'histoire économique et sociale* comparso sulle «Annales» nel 1956 – legava, sia pure con qualche precisazione, alla dimensione della fede,

¹ Ringrazio per l'attenzione e la disponibilità la Fondazione Mansutti per la storia dell'assicurazione di Milano, nella persona del presidente, avvocato Francesco Mansutti, della responsabile della Fondazione, dottoressa Marina Bonomelli, e della responsabile della biblioteca, dottoressa Claudia Di Battista.

Una sistematica e innovativa lettura di queste dinamiche è offerta dagli studi di Giacomo Todeschini: si veda almeno Todeschini, *Credito, credibilità e fiducia*, pp. 21-31, che tiene conto, tra gli altri, dei lavori di Palermo, *Sviluppo economico e società preindustriali*; Muldrew, *The Economy*; Kempshall, *The Common Good*; Prodi, *Una storia della giustizia*.

² Todeschini, *Fiducia e potere*, pp. 16, 23.

³ Casaregi, *Discursus legales*, p. X (*index generalis*).

⁴ Addobbati, *Commercio, rischio, guerra*, p. 8.

⁵ Ceccarelli, *Tra solvibilità economica e status politico*, pp. 195-198; una lettura oggetto di un ampio approfondimento in Ceccarelli, *Un mercato del rischio*; sulla concretezza del funzionamento dei rapporti assicurativi nel caso veneziano, Nehlsen von Stryk, *L'assicurazione marittima* (si veda anche Nehlsen von Stryk, *Aspetti dell'assicurazione marittima*).

presupponendo, nella genesi della pratica assicurativa moderna, un'evoluzione appunto «dal cielo alla terra»⁶. Si tratta, in effetti, di pratiche discorsive complementari: non solo il «pagare sicurtà»⁷ si fondava per l'uomo d'affari del medioevo su una base tecnica definita, ma l'appartenenza comunitaria tutelata dalla «sicurtà» significava inclusione all'interno di una rete di relazioni politiche largamente orientate dai lessici etico-economici di matrice religiosa.

Febvre rimarcava peraltro come questo processo non fosse esclusivamente riconducibile al bisogno di sicurezza ma a un articolato «complesso di sentimenti (...) che non poteva non giocare un ruolo capitale nella storia delle società umane». «Quando – si domandava ancora lo storico francese – tale sentimento andò affermandosi?». Per chiarire questo snodo proponeva l'immagine di un passaggio dal Cielo – elemento predominante nelle azioni e nelle speranze che si trasmettono di generazione in generazione – alla terra. Una svolta sarebbe stata determinata cioè dal cambiamento per cui «un guadagno diventava un guadagno e non un dono dell'Onnipotente, una perdita il risultato di un calcolo errato, una bancarotta il frutto di una cattiva gestione (...) quando si andava manifestando uno spirito capitalista»⁸.

Questa declinazione del bisogno di sicurezza proposta da Febvre va gradualmente ricondotta – grazie allo sviluppo degli studi – alla relazione dinamica tra modi e forme di regolazione di relazioni sociali ed economiche che definiscono i propri linguaggi e le proprie pratiche operative in un originale incontro tra «cielo e terra». Tale binomio emerge nei rapporti assicurativi nei quali si pattuiscono coperture per i casi «umani e divini», come indicano la formula «tam divini quam umani», attestata nella polizza palermitana del 1334 studiata da Federigo Melis, o la polizza toscana – in uso dal 1523 all'epoca napoleonica – chiusa dall'auspicio «Dio ne guardi», espressioni nelle quali è stata riconosciuta una singolare consonanza con il datiniano «Cho 'l nome di Dio e di Ghuadango»⁹.

Va peraltro rilevato come la concretezza dei rapporti socio-economici cui si è fatto cenno sia rimasta a lungo sullo sfondo degli studi assicurativi: solo tardivamente, infatti, la ricerca ha abbandonato l'anacronismo di un paradigma interpretativo basato su una lettura in chiave utilitaristica che, trascurando il nodo delle relazioni sociali e creditizie, non riusciva a cogliere le ragioni del pagamento di un premio e dell'assunzione di un rischio, ciò che Alberto Tenenti definiva «il pegno bifronte della reciproca paura»¹⁰. Eppure Benedetto

⁶ Lo studio di Jean Halpérin, *La Notion de sécurité*, fu recensito da Febvre, *Pour l'histoire d'un sentiment*, pp. 244-247; si veda anche Ceccarelli, *Risky business*, pp. 607-608.

⁷ Cotrugli, *Libro de l'arte de la mercatura*, p. 86. Benedetto Cotrugli portò a termine nel 1458 la sua opera, edita a Venezia nel 1573 (per un approfondito quadro bibliografico, si veda *Quaderni di sicurtà*, p. 121).

⁸ Febvre, *Pour l'histoire d'un sentiment*, pp. 244-247.

⁹ Melis, *Origini e sviluppi delle assicurazioni*, pp. 21-22; un'analisi sistematica in La Torre, *L'assicurazione nella storia delle idee*, p. 156; si veda anche Addobbati, *Commercio, rischio, guerra*, p. 8.

¹⁰ Tenenti, *Il prezzo del rischio*, p. 124; Addobbati, *Commercio, rischio, guerra*, pp. 10-11.

Cotrugli, a metà Quattrocento, individuava per gli assicuratori caratteristiche dalla valenza sociale e non esclusivamente economica: «non solamente siano sufficiente, ma anche che le siano persone piane et acte ad fare lo dovere»¹¹.

2. *Le origini e l'elaborazione tecnica*

Una lettura storiografica consente di mettere in evidenza il graduale definirsi delle basi tecniche sulle quali si fonda il funzionamento di un'idea, quella assicurativa, caratterizzata – come efficacemente indica Federigo Melis – da elementi di lunga durata e da altri in progressiva definizione¹². Nodale, in tale percorso, appare la questione delle origini, sulla quale nel tardo XIX secolo si sono concentrati gli interessi di giuristi e commercialisti, come indicano gli studi di Giuseppe Salvioli e di Enrico Bensa¹³. Questa analisi ha contribuito a delineare uno sviluppo della pratica assicurativa a partire dallo studio delle forme corporative di tutela proprie delle società antiche e dalla ricerca di riferimenti testuali nel *Corpus iuris*, come rivela soprattutto la ricerca di Salvioli¹⁴. Alla temperie post-risorgimentale nella quale si sviluppano tali letture si ricollegano non solo le rivendicazioni della primazia italiana nelle assicurazioni marittime ma anche specifiche declinazioni di tale ruolo pionieristico, quale la precoce privativa sui rischi di mare – cui si accompagna l'elaborazione di un contratto standard per la piazza di Anversa – ottenuta dal piemontese Giovan Battista Ferrofino nel 1557¹⁵. Tale approccio, che nella ricerca delle origini ricostruisce la concretezza di una pratica, si salda con una lettura chiaramente influenzata dalla categoria positivista di progresso che interpreta la previdenza quale strumento di emancipazione sociale, come indica la pervasiva diffusione dei principi del mutuo soccorso dalla metà del XIX secolo¹⁶.

Ne emerge un quadro che, nonostante una visuale piuttosto orientata, ha offerto le basi per riconoscere elementi strutturali della riflessione giuridica, canonistica e tecnica sul contratto di assicurazione. Già il Bensa – seguito dagli studiosi successivi, da Renouard a Daveggia, a La Torre – nella propria ricerca sulle origini individuava come fondamentale per la nascita dell'assicurazione (diversificata dalla commenda e dal prestito marittimo) il momento in cui «il premio e il rischio si staccarono dal contratto principale per (...) dar

¹¹ Cotrugli, *Libro de l'arte de la mercatura*, p. 86: osservazioni in Ceccarelli, *Tra solvibilità economica e status politico*, p. 207.

¹² Melis, *Origini e sviluppi delle assicurazioni*, pp. 1-14.

¹³ Salvioli, *L'assicurazione*; Bensa, *Il contratto di assicurazione*.

¹⁴ Questo topos storiografico riemerge nel corso del Novecento secondo diverse prospettive: si vedano, a titolo di esempio, le opposte letture offerte dai lavori di Checchini, *I precedenti e lo sviluppo storico* e di Valeri, *Il pericoli pretium*, pp. 233-240. Si rimanda alla recente lettura di insieme offerta da Baglioni, *Tra mutualismo solidale e tutela del rischio*, pp. 5-22.

¹⁵ Prato, *Gli albori delle assicurazioni*, p. 22.

¹⁶ Marucco, *Mutualismo e sistema politico*; una testimonianza coeva in Besso, *Autobiografia*, pp. 88-92.

vita a un contratto indipendente, in cui l'uno *era* il corrispettivo dell'altro»; a questo fine era necessario – aggiungeva il giurista – che «un terzo [l'assicuratore in senso proprio] si frapponesse tra il compratore che intendeva acquistare a salvo in terra e il venditore che intendeva rigettare sull'altra parte il rischio di mare e di gente e assumesse il rischio a suo carico, verso pagamento di quella differenza che il prezzo corrente delle merci e dei cambi aveva nettamente stabilito»¹⁷. Ecco una lettura basilare che, a partire dalla stesso Bensa, ha indotto a individuare la categoria, non mutuata dalle fonti medievali, di «patti a scopo assicurativo», per indicare una serie di operazioni che «avrebbero sperimentato la funzione economica [dell'assicurazione vera e propria] durante l'ultima fase dell'iter formativo della nuova figura contrattuale ancora in fieri», senza però che il rischio fosse trasferito a un terzo, estraneo all'operazione commerciale¹⁸.

Fondamentale rimane, a questo proposito, l'inquadramento realizzato nel 1945 da Florence Edler De Roover, che ha distinto tra prestito marittimo, il *foenus nauticum* dei Romani – condannato dalla decretale *Naviganti* di Gregorio IX (1234), poi inserita nel *Liber extra* –, il prestito a cambio marittimo e il prestito a scopo assicurativo: centrale nelle diverse forme è il trasferimento del rischio mediante un prestito che sarà restituito dal mutuatario, mercante-vettore, in caso di esito favorevole del viaggio¹⁹.

Questo percorso di ricerca sulle origini – che investe quasi un secolo di storiografia giuridica ed economica e culmina nella raccolta di Melis, il quale si propone una vera «teorica» delle fonti per la storia dell'assicurazione – si apre anche alle forme sostanziali di definizione dei rapporti: l'elaborazione di formulari gestiti dai notai e, dal Quattrocento in misura crescente, di scritture private dotate di valore probante, stese sia da notai sia da sensali, con la prevalenza degli uni o degli altri a seconda della piazza di riferimento (documenti notarili a Genova, scritture private a Venezia, a Firenze e in Sicilia)²⁰.

Il nucleo del processo appare infatti la definizione di forme contrattuali rispondenti alle esigenze di un sistema di relazioni mercantili che attraverso informazioni quota il rischio, se ne assume la garanzia e la certifica ricorrendo ai depositari della *fides publica*, i notai appunto, o a figure operanti professionalmente nella mediazione creditizia, quali i sensali. Presero forma modalità regolative entro le quali – come chiarisce Giacomo Todeschini in riferimento alle relazioni creditizie – «la qualità sociale dei contraenti e dei contrattanti, cioè la maggiore o minore appartenenza al corpo cittadino, e dunque la loro padronanza tanto delle tecniche e delle conoscenze riguar-

¹⁷ Bensa, *Il contratto di assicurazione nel Medioevo*, p. 134; si veda anche Renouard, *Gli uomini d'affari italiani*, p. 146; Daveggia, *Forme contrattuali dell'assicurazione*, pp. 360-362.

¹⁸ La Torre, *L'assicurazione nella storia delle idee*, pp. 106-107, con un utile *excursus* storiografico alle note 234 e 235.

¹⁹ Edler De Roover, *Early Examples*, pp. 172-200; un'approfondita valutazione in Spagnesi, *Aspetti dell'assicurazione*, pp. 38 sgg.

²⁰ Melis, *Origini e sviluppi delle assicurazioni*, pp. 5, 16, 42 (documentazione notarile), 147 sg. (contratti stesi da sensali).

danti il mercato quanto del significato civico delle operazioni economiche nelle quali si coinvolgevano, coincidevano (...) con la maggiore o minore appartenenza a una cultura fatta sia di elaborazioni dottrinali (...) sia di abitudini tradizionali»²¹.

Attraverso questa lettura diviene possibile saldare i risultati degli studi giuridici ed eruditi del tardo Ottocento sulle origini dell'assicurazione con i dati approfonditi dalla storiografia successiva che ha efficacemente analizzato sia lo stratificarsi tra XIV e XVI secolo della riflessione canonistica, di compilazioni legislative o statutarie e lo stabilizzarsi di prassi mercantili sia il delinarsi tra Sei e Ottocento di una organica pubblicistica assicurativa, frutto delle elaborazioni di operatori, giuristi e matematici. Efficace per comprendere questa circolarità – come ricorda ancora Melis, riprendendo gli studi del giapponese Eiichi Kimura – è la “moderna” polizza di assicurazione marittima giapponese, fissata sul piano legislativo nel 1949, ma derivante dai modelli fiorentini del XIV secolo mediati attraverso la legge inglese del 1906, a sua volta fondata sul contratto elaborato dai Lloyd nel 1779²².

3. «Un contratto creato dalla natura delle cose»

Il nesso tra la riflessione canonistica e le pratiche mercantili passa attraverso il radicamento nella società dei lessici teologici, mediante i quali si regolano le relazioni di *fides* e credito. Per quanto riguarda la fase incoativa dell'elaborazione di specifiche garanzie rispetto al rischio, il nodo concettuale è rappresentato dall'assunzione appunto del *periculum* da parte di un finanziatore non direttamente partecipe a un'impresa mercantile; un nodo a proposito del quale la già citata decretale *Naviganti* – per la genericità della condanna del finanziamento di «traffici marittimi e non» – determina un'intensa opera di interpretazione²³. In gioco è la distinzione tra investimento e speculazione: una via di uscita destinata a lunga fortuna è offerta da Raimondo di Peñafort, secondo il quale il rischio cui è soggetto un socio finanziatore non coinvolto in prima persona in un'iniziativa mercantile può essere remunerato in funzione della potenziale perdita di guadagno rispetto alla gestione diretta del denaro mutuato²⁴. Sullo sfondo emerge il limite sfumato e costantemente ridefinibile tra usura e prassi creditizia lecita.

²¹ Todeschini, *Credito, credibilità e fiducia*, pp. 22-23 (si veda anche Pia, *La giustizia del vescovo*, pp. 98-99).

²² Kimura, *Polizze di assicurazioni marittime toscane*, pp. 41-54; Melis, *Origini e sviluppi delle assicurazioni*, p. 3).

²³ Ceccarelli, *Quando rischiare è lecito*, p. 1187. L'autore propone anche una utile appendice di testi (pp. 1196-1199), cui si fa riferimento nelle pagine seguenti, che restituisce le linee principali dell'elaborazione giuridico-teologica sui temi trattati. Utili prospettive in Ceccarelli, *Il gioco e il peccato*; Bukala, *Risk and Medieval Negotium*, pp. 17 sgg. e 213 sgg.

²⁴ Ceccarelli, *Quando rischiare è lecito*, pp. 1187-1188; si veda Raimundi de Pennaforte *Summa de paenitentia*, coll. 544-545. Si veda anche Bukala, *Risk and Medieval Negotium*, pp. 119 sgg.

Come ha chiarito Giovanni Ceccarelli, la riflessione originata dalla *Naviganti* segna due orientamenti distinti, rispettivamente legati alla scuola domenicana e quella francescana. La prima riannoda esegesi e prassi mediante una serrata analisi delle differenti tipologie contrattuali, in riferimento alle quali si riconosce o si nega la liceità dell'assunzione del rischio; i francescani, invece, ricollegano la legittimità della retribuzione del rischio stesso alla potenziale produttività degli investimenti mercantili²⁵. È questo un punto messo in evidenza da Pietro di Giovanni Olivi, secondo il quale il capitale destinato al commercio «addit quamdam lucrativam rationem supra rationem simplicis pecunie eiusdem quantitatis»²⁶. Su questa valutazione si innesta la questione del compenso del rischio che Olivi – proponendo una lettura avviata a durevole fortuna – collega al *periculum* cui è soggetto un capitale ceduto in uso a un mercante²⁷.

Alla formalizzazione di una articolata casistica da parte dei Domenicani si collega l'individuazione di un contratto assicurativo legittimo: è corretto, dunque, valorizzare la sostanziale contemporaneità, indirettamente suggerita da Enrico Spagnesi, tra lo stabilizzarsi dell'assicurazione a premio e la stesura della *Pisanella*, correttamente *Summa de casibus conscientiae*, del domenicano Bartolomeo da San Concordio (1338)²⁸, opera pionieristica in cui si ritiene legittimo il prezzo del rischio che un *promissor* non mutuante riceve in cambio del suo impegno a ristorare la perdita di merce o denaro di chi sia esposto a pericolo.

L'apporto della speculazione francescana si sviluppa invece nella prospettiva della relazione tra intrapresa commerciale e utilità comunitaria. Nel definire il rischio, infatti, si origina un chiarimento della specificità delle competenze e della funzione sociale del mercante: secondo Duns Scoto l'opera appunto del mercante e il «pretium correspondens industriae suae» si pongono all'incrocio tra iniziativa personale, servizio alla comunità e valutazione professionale del *periculum*²⁹.

La questione della liceità mantiene sul medio periodo, tra XIV e XVII secolo, una costante relazione dinamica con la pratica mercantile e la giurisprudenza: liceità generalmente accettata, come nell'ultimo quarto del Quattrocento conferma Angelo da Chiasso nel sostenere che «qui accipit aliquid pro assecuratione licet secundum omnes»³⁰, seguendo un'impostazione comune a san Bernardino da Siena il quale – pur reputando *culpabilis* ed *exsecrabilis* la

²⁵ Ceccarelli, *Quando rischiare è lecito*, pp. 1187 sgg.

²⁶ Todeschini, *Un trattato di economia politica francescana*, pp. 111 sgg.

²⁷ *Ibidem*, p. 82.

²⁸ Spagnesi, *Aspetti dell'assicurazione*, p. 24; lo ha messo in evidenza Pesce, *La dottrina degli antichi moralisti*, p. 42. Giovanni Ceccarelli ha riconosciuto tracce della elaborazione di Bartolomeo da San Concordio in una questione quodlibetale discussa una ventina di anni prima da un altro domenicano, Giovanni da Regina, citata da autori cinquecenteschi (Ceccarelli, *Quando rischiare è lecito*, p. 1192, nota 15).

²⁹ Johannis Duns Scoti *Quaestiones in quartum librum sententiarum*, pp. 317-318.

³⁰ De Clavasio *Summa Angelica*, c. 446r.

pratica di alcune *securitates* – nel complesso ritiene che l’istituto assicurativo sia lecito per l’utilità sociale in campo commerciale che ne deriva³¹.

Una sintesi sostanziale tra la riflessione dei Predicatori e quella francese si deve proprio a Bernardino: se – tenendo presenti le tipologie contrattuali enucleate dalla scuola domenicana – colloca per un verso l’assicurazione nel quadro giuridico della locazione, il minore senese non manca d’altra parte di ancorare la propria lettura al rapporto tra valutazione competente del rischio e utilità comunitaria («videtur esse licitus talis contractus propter experimentationem communis utilitatis, eo quod inde sequitur reipublicae commune bonum et utilitas mercatorum»)³².

È un legame con la concretezza delle dinamiche commerciali e creditizie che d’altro canto emerge con chiarezza fin dal 1369, a Genova, con la cosiddetta legge Adorno che aveva vietato di avanzare eccezione di usura in riferimento ai contratti assicurativi, al fine di rendere fluido il meccanismo della garanzia³³. Il superamento del rischio dell’identificazione con fattispecie usuarie conferma il radicamento dell’assicurazione nei funzionamenti del mercato³⁴, in considerazione della valenza sostanzialmente politica dell’usura che definiva comportamenti devianti non tanto sul piano economico inteso in senso stretto quanto sulla base di una valutazione appunto “politica” della credibilità dell’operatore economico coinvolto³⁵. Segno in sostanza della collocazione dei meccanismi di garanzia entro circuiti finanziari e commerciali collegati ad articolate e credibili reti sociali.

Si tratta, come più volte ribadito, di un percorso destinato a una lunga durata nel quale la riflessione canonistica non appare mai disgiunta dalla pratica: questa anzi acquisterà maggiore rilievo grazie al crescente ruolo dei giurisperiti, ruolo che si esprime su piani diversi, dai *consilia* – primi quelli del genovese Bartolomeo Bosco (1390-1445)³⁶ –, alle elaborazioni statutarie – le note *Ordinanze di Barcellona* emanate tra il 1435 e il 1484, confluite nel *Consolato del mare* e diffuse nel Mediterraneo e nel mare del Nord³⁷ –, fino ai trattati specificamente dedicati alla materia assicurativa. In questi ultimi, l’affermazione della liceità è un passaggio obbligato, che si fonda su una complessa e talora artificiosa sistemazione della materia entro gli schemi giuridici romanistici, fino a quando nel XVIII secolo grazie a Balthazard M. Emerigon – ripreso da Ascanio Baldasseroni – sarà riconosciuta la specificità

³¹ Per un’attenta lettura si rimanda a Spagnesi, *Aspetti dell’assicurazione*, p. 82.

³² Bernardini Senensis *Quadragesimale de Evangelio Aeterno*, pp. 272-273.

³³ Melis, *Origini e sviluppi delle assicurazioni*, p. 166.

³⁴ Sul mercato utili le puntualizzazioni di Guerreau, *Avant le marché, les marchés*, pp. 1129-1175; si veda anche Todeschini, *Come Giuda*, pp. 11-14, 148-149.

³⁵ Si rimanda alla nota 21.

³⁶ Melis, *Origini e sviluppi delle assicurazioni*, p. 178.

³⁷ *Libro del consolato*; si vedano Melis, *Origini e sviluppi delle assicurazioni*, p. 166, F. Mansutti, *La più antica disciplina del contratto di assicurazione*, pp. 677-685 e, per un quadro bibliografico, *Quaderni di sicurezza*, pp. 115-116.

del contratto assicurativo «quale è stato creato dalla natura delle cose»³⁸. Sul piano generale l'assicurazione è prevalentemente configurata non come una semplice «compravendita condizionata delle merci o della nave» – secondo l'impostazione basso-medievale –, ma quale *emptio-venditio periculi*, come chiariscono le elaborazioni fondamentali del portoghese Pietro Santerna (1488), che ribadisce la liceità della *susceptio periculi* – «assumere periculum simpliciter in se non facit illicitam stipulationem»³⁹ –, seguito tra gli altri da Benvenuto Stracca (1509-1578), Sigismondo Scaccia (1564?-1634) e Carlo Targa (1614-1700)⁴⁰. Come accennato in precedenza, sarebbe stato soltanto il Casaregi tra XVII e XVIII secolo a mettere nella dovuta luce la centralità del rischio, inteso come nucleo essenziale del contratto⁴¹.

È uno sviluppo, quello dell'assicurazione, strettamente ancorato a sistemi sociali concreti, retti da relazioni di credito e fiducia. Sistemi sociali che in secoli più vicini a noi elaboreranno ulteriori richieste e risposte sul piano della tutela: dalle assicurazioni dei viaggi via terra a quelle sulla vita umana, degli incendi, dei rischi connessi all'agricoltura: “rami” assicurativi sui quali si articoleranno soluzioni previdenziali a partire dal Settecento, con un progressivo allontanamento dall'attenzione in precedenza quasi esclusiva per i rischi marittimi⁴². Ne risulteranno modalità originali di garanzia costruite nelle forme operative – spesso connotate da collegamenti e interscambi – del mutuo soccorso e delle moderne imprese assicurative, espressione di una esigenza crescente di tutela dai rischi di un'appartenenza incerta e spesso conflittuale. Necessità, questa, che restituisce alla concretezza delle attuali relazioni sociali la declinazione di quel bisogno di sicurezza articolato, tra medioevo ed età moderna, intorno al legame inscindibile tra il “cielo” di pervasive costruzioni canonistiche e la “terra” di una pratica essenziale al funzionamento dei rapporti di credito, credibilità e fiducia.

³⁸ Baldasseroni, *Delle assicurazioni*, I, p. 16; Emerigon, *Traité des assurances*, I, pp. 3-63; per la definizione dell'assicurazione come autonoma «figura di contratto», si veda Pene Vidari, *Il contratto di assicurazione*, p. 211.

³⁹ La prima edizione è successiva di un sessantennio: Santernae *Tractatus de assecurationibus*, p. 3 (*Quaderni di sicurtà*, pp. 280-281).

⁴⁰ Melis, *Origini e sviluppi delle assicurazioni*, p. 178; Pene Vidari, *Il contratto di assicurazione*, pp. 194-195, 211: le opere di riferimento sono: Stracchae *De assecurationibus*, Scacciae *De commerciis*, Targa, *Ponderazioni* (si veda *Quaderni di sicurtà*, pp. 287, 300, 308).

⁴¹ Si rimanda al testo corrispondente alla nota 3.

⁴² Un recente quadro di insieme in Simone, *Risico e sicurtà*, pp. 28-60; utili riferimenti nelle ampie analisi offerte in Galanti, D'Ambrosio, Guccione, *Storia della legislazione bancaria, finanziaria e assicurativa* e in *Le assicurazioni: sicurezza e gestione dei rischi in Italia e Spagna*.

Opere citate

- A. Addobbati, *Commercio, rischio, guerra: il mercato delle assicurazioni marittime di Livorno, 1694-1795*, Roma 2007.
- Le assicurazioni: sicurezza e gestione dei rischi in Italia e Spagna tra età moderna e contemporanea*, a cura di C. Barciela López, A. Di Vittorio e N. Ostuni, Milano 2016.
- L'assicurazione in Italia fino all'Unità. Saggi storici in onore di Eugenio Artom*, a cura dell'Associazione Nazionale fra le Imprese Assicuratrici, Milano 1975.
- R. Baglioni, *Tra mutualismo solidale e tutela del rischio. Breve excursus sul primato dell'Italia nelle assicurazioni fino all'Unità*, in *Assicurare 150 anni di Unità d'Italia: il contributo delle assicurazioni allo sviluppo del Paese*, a cura di P. Garonna, Roma 2011, pp. 5-22.
- A. Baldasseroni, *Delle assicurazioni marittime*, Firenze 1786.
- E. Bensa, *Il contratto di assicurazione nel Medioevo*, Genova 1897.
- Bernardini Senensis *Quadragesimale de Evangelio Aeterno*, in *Opera omnia*, vol. 4, Firenze 1956.
- M. Besso, *Autobiografia*, con prefazione del senatore Luigi Rava, Roma 1925.
- M. Bukala, *Risk and Medieval Negotium. Studies of the Attitude towards Entrepreneurship: from Peter the Chanter to Clarus Florentinus*, Spoleto 2014.
- J.L.M. Casaregi *Discursus legales de commercio*, Venetiis, Typ. Balleoniana, 1740.
- G. Ceccarelli, *Risky business: Theological and Canonical Thought on Insurance from the Thirteenth to the Seventeenth Century*, in «Journal of Medieval and Early Modern Studies», 31 (2001), pp. 607-658.
- G. Ceccarelli, *Il gioco e il peccato. Economia e rischio nel tardo Medioevo*, Bologna 2003.
- G. Ceccarelli, *Tra solvibilità economica e status politico: il mercato delle assicurazioni marittime a Firenze (secc. XIV-XV)*, in *Politiche del credito. Investimento, consumo, solidarietà*. Atti del Congresso internazionale, Asti, 20-22 marzo 2003, a cura di G. Boschiero, B. Molina, Asti 2004, pp. 191-221.
- G. Ceccarelli, *Quando rischiare è lecito. Il credito finalizzato al commercio marittimo nella riflessione scolastica tardomedievale*, in *Ricchezza del mare, ricchezza dal mare, secc. XIII-XVIII*. Atti della trentasettesima Settimana di studi, 11-15 aprile 2005, a cura di S. Cavacocchi, Firenze 2006, pp. 1187-1199.
- G. Ceccarelli, *Un mercato del rischio: assicurare e farsi assicurare nella Firenze rinascimentale*, Venezia 2012.
- A. Checchini, *I precedenti e lo sviluppo storico del contratto di assicurazione*, in A. Checchini, *Scritti giuridici e storico-giuridici*, II, Padova 1958, pp. 341-360.
- B. Cotrugli, *Libro de l'arte de la mercatura*, a cura di V. Ribaud, premessa di T. Zanato, Venezia 2016.
- C.L. Daveggia, *Forme contrattuali dell'assicurazione marittima medievale*, in «Assicurazioni», 51 (1984), pp. 360-389.
- A. de Clavasio *Summa Angelica*, Venetiis, per Alexandrum de Paganinis, 1511.
- F. Edler De Roover, *Early Examples of Marine Insurance*, in «The Journal of Economic History», 5 (1945), 2, pp. 172-200.
- B.M. Emerigon, *Traité des assurances et des contrats à la grosse*, Marseille 1783.
- L. Febvre, *Pour l'histoire d'un sentiment: le besoin de sécurité*, in «Annales. Économies, Sociétés, Civilisations», 11 (1956), 2, pp. 244-247.
- E. Galanti, R. D'Ambrosio, A.V. Guccione, *Storia della legislazione bancaria, finanziaria e assicurativa: dall'Unità d'Italia al 2011*, prefazione di F. Saccomanni, Venezia 2012.
- A. Guerreau, *Avant le marché, les marchés: en Europe, XIII^e-XVIII^e siècle (note critique)*, in «Annales HSS», 56 (2001), 6, pp. 1129-1175.
- J. Halpérin, *La notion de sécurité dans l'histoire économique et sociale*, in «Revue d'Histoire Économique et Sociale», 30 (1952), 1, pp. 7-25.
- Johannis Duns Scoti *Quaestiones in quartum librum sententiarum (Ordinatio Oxoniensis)*, in *Opera omnia*, vol. 18, Paris 1894.
- M.S. Kempshall, *The Common Good in Late Medieval Political Thought*, Oxford 1999.
- E. Kimura, *Polizze di assicurazioni marittime toscane nel XIV secolo: l'origine della polizza (S.G.) del Lloyd's*, in «Assicurazioni», 50 (1983), pp. 41-54.
- A. La Torre, *L'assicurazione nella storia delle idee: la risposta giuridica al bisogno di sicurezza, ieri e oggi*, Milano 2000.
- Libro del consolato nuovamente stampato*, Venetia, al signo della Torre, 1549.

- F. Mansutti, *La più antica disciplina del contratto di assicurazione: le Ordinanze sulle sicurtà marittime*, in «Assicurazioni», 74 (2008), pp. 677-685.
- D. Marucco, *Mutualismo e sistema politico: il caso italiano, 1862-1904*, Milano 1981.
- F. Melis, *Origini e sviluppi delle assicurazioni in Italia (secoli XIV-XVI)*, Roma 1975.
- C. Muldrew, *The Economy of Obligation*, London 1998.
- K. Nehlsen von Stryk, *Aspetti dell'assicurazione marittima nella vita economica veneziana del Quattrocento*, Venezia 1980.
- K. Nehlsen von Stryk, *L'assicurazione marittima a Venezia nel XV secolo*, Roma 1988.
- L. Palermo, *Sviluppo economico e società preindustriali. Cicli, strutture e congiunture in Europa dal Medioevo alla prima età moderna*, Roma 1997.
- G.S. Pene Vidari, *Il contratto di assicurazione nell'età moderna*, in *L'Assicurazione in Italia fino all'Unità: saggi storici in onore di Eugenio Artom*, a cura dell'Associazione Nazionale fra le Imprese Assicuratrici, Milano 1975, pp. 193-351.
- P.G. Pesce, *La dottrina degli antichi moralisti circa la liceità del contratto di assicurazione*, in «Assicurazioni», 33 (1966), pp. 36-66.
- E.C. Pia, *La giustizia del vescovo: società, economia e Chiesa cittadina ad Asti tra XIII e XIV secolo*, Roma 2014.
- G. Prato, *Gli albori delle assicurazioni in Piemonte*, in G. Prato, V. Porri, F. Carrara, *Lo sviluppo e il regime delle assicurazioni in Italia*, Torino 1928, pp. 11-65.
- P. Prodi, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bologna 2000.
- Quaderni di sicurtà. Documenti di storia dell'assicurazione*, nuova edizione a cura di M. Bonomelli, schede bibliografiche di C. Di Battista, note critiche di F. Mansutti, Milano 2011.
- S. Raimundi de Pennaforte *Summa de paenitentia*, a cura di X. Ochoa, A. Diez, Roma 1976.
- Y. Renouard, *Gli uomini d'affari italiani del Medioevo*, a cura di B. Guillemain, Milano 1973 (Paris 1968).
- G. Salvioli, *L'assicurazione e il cambio marittimo nella storia del diritto italiano*, Bologna 1884.
- P. Sanctaenae *Tractatus de assecurationibus et sponsionibus mercatorum*, Venetiis, apud Baltassarem Constantinum, 1552.
- S. Scacciae *De commerciis et cambio*, Romae, ex typographia Iacobi Mascardi, 1619.
- E. Simone, *Risico e sicurtà. Panoramica storica sull'assicurazione*, in *L'affascinante storia dell'assicurazione. Manifesti, libri, targhe, polizze*, Milano 2015, pp. 12-73.
- E. Spagnesi, *Aspetti dell'assicurazione medievale*, in *L'Assicurazione in Italia fino all'unità: saggi storici in onore di Eugenio Artom*, a cura dell'Associazione Nazionale fra le Imprese Assicuratrici, Milano 1975, pp. 1-187.
- B. Stracchae *De assecurationibus tractatus*, Venetiis, [Comin da Trino], 1569.
- C. Targa, *Ponderationi sopra la contrattatione marittima*, Genova, Antonio Maria Scionica, 1692.
- A., B. Tenenti, *Il prezzo del rischio. L'assicurazione mediterranea vista da Ragusa, 1563-1591*, Roma 1985.
- G. Todeschini, *Un trattato di economia politica francescana: il "De emptionibus et venditionibus, de usuris, de restitutionibus" di Pietro di Giovanni Olivi*, Roma 1980.
- G. Todeschini, *Credito, credibilità e fiducia: il debito e la restituzione come forme della socialità tra Medioevo ed Età Moderna*, in *Politiche del credito. Investimento, consumo, solidarietà*, Atti del Congresso internazionale, Asti, 2022 marzo 2003, a cura di G. Boschiero, B. Molina, Asti 2004, pp. 21-31.
- G. Todeschini, *Fiducia e potere: la cittadinanza difficile*, in *La fiducia secondo i linguaggi del potere*, a cura di P. Prodi, Bologna 2007, pp. 15-26.
- G. Todeschini, *Come Giuda. La gente comune e i giochi dell'economia all'inizio dell'epoca moderna*, Bologna 2011.
- G. Valeri, *Il pericoli pretium e i precedenti romani dell'assicurazione*, in *Studi in onore di Salvatore Riccobono nel XL anno del suo insegnamento*, Palermo 1934, pp. 233-240.

Ezio Claudio Pia
 Centro Studi "Renato Bordone" sui Lombardi, sul credito e sulla banca
 piaezioclaudio@libero.it

Brunetto Latini's *Politica*: A Political Rewriting of Giovanni da Viterbo's *De Regimine Civitatum*

by David Napolitano*

It is generally accepted that the final section of Brunetto Latini's *Li Livres dou Tresor*, known as his *Politica*, is largely based upon Giovanni da Viterbo's *De regimine civitatum*. Notwithstanding this agreement on the derivative relationship between both texts, Latini's *Politica* continues to puzzle scholars. Based upon a historically informed textual comparison and analysis this article argues that the amount of intervention by Brunetto Latini – and its coherence in direction – is highly instructive on the originality of Latini's rewriting and indicative of its purpose. Finally, this article sheds light on the historical factors underlying Latini's decision to select Giovanni da Viterbo's manual as his copy-text.

Middle Ages; 13th Century; Italy; Brunetto Latini's *Li Livres dou Tresor*; Giovanni da Viterbo's *De regimine civitatum*; City Magistrates (*podestà*); Charles of Anjou.

1. Brunetto Latini's *Politica*, Giovanni da Viterbo's *De regimine civitatum*, and their textual relationship

Li Livres dou Tresor constitutes the centrepiece of the collected works of Brunetto Latini (c.1220-1293/94)¹. He wrote this encyclopaedia – like the majority of his literary works – during an exile in France (1260-1266/67)², hav-

* This article has been written during a British Academy Postdoctoral Fellowship held at the Faculty of History of the University of Cambridge (October 2015-September 2018).

¹ The classic work on Brunetto Latini and his literary heritage remains: Sundby, *Della vita e delle opere di Brunetto Latini*. The standard biography is now: Ceva, *Brunetto Latini*. For other biographies: D'Addario, *Latini*; Bolton Holloway, *Twice-Told Tales*; Carmody and Fery-Hue, *Brunetto Latini*; Inglese, *Brunetto Latini*; Mazzoni, *Brunetto Latini*; De Vincentiis, *Le parole di ser Brunetto*. Unless indicated otherwise, references to or citations from the *Tresor* are taken from Beltrami's edition. For an English translation of these references or citations, please consult the translation by Barrette and Baldwin.

² It is generally accepted that Brunetto Latini wrote the first redaction of the *Tresor* during his exile, while a second redaction is said to have been produced shortly thereafter. On the distinction between both redactions, see below, note 49. However, Latini's authorship of the second redaction has been questioned. See, for instance: Beltrami, *Appunti su vicende del Tresor*, p. 311;

ing joined the ranks of the exiled in the wake of the Florentine defeat at the Battle of Montaperti (1260)³. Prior to this unexpected setback Florence had experienced a “golden age” under the *Primo Popolo* (1250-1260)⁴ – a decade of extraordinary demographical, territorial, and economic expansion⁵. Under this popular regime Brunetto Latini had played a significant role in the political machinery of Florence, functioning, amongst others, as a notary-scribe attached to the highest city magistracy (*scriba ancianorum*), the *Anziani* (College of the Elders)⁶. The *Tresor* is divided up into three books⁷. The first book – i.e. the “small change” – lays the theoretical foundations of this medieval encyclopedia, starting with a brief discussion of theological matters (I.6-18) and ending with a bestiary (I.130-200). Its central part consists of a universal history (I.19-93/98)⁸. Continuing the treasure analogy, the second book deals with “precious stones”, that is to say ethics. It consists of a partial translation of Aristotle’s *Nichomachean Ethics* (II.2-49), followed by the traditional panoply of classical and biblical moral precepts (II.50-132). The apex of the *Tresor*, the “gold” of the third book, begins with a discussion of the art of rhetoric (III.1-72) and ends with a treatment of Italian city government. This article focuses precisely on this final section and its thirty-three chapters (III.73-105), carrying the self-explanatory title *Des governemenz des citez*. It is known amongst modern historians as Latini’s *Politica*, a term coined by John Najemy⁹, and it constitutes the apotheosis of the *Tresor*, putting the entire encyclopaedia within a distinctively political framework¹⁰. Unfortunately,

Beltrami, *Per il testo del Tresor*, pp. 968-969. Nevertheless, Jennifer Marshall has claimed that Latini’s authorship of the second redaction is supported by a stylometric analysis: Marshall, *The Manuscript Tradition of Brunetto Latini’s Tresor*, pp. 64-76.

³ The bibliography on this battle is vast. For a discussion of the events: Ceppari Ridolfi, *Montaperti nelle fonti del Duecento*. For a discussion of the myth-making involving this battle: Balestracci, *Montaperti fra storia e mito*.

⁴ The classic work on the history of Florence remains: Robert Davidsohn, *Storia di Firenze*. Recently, Italian historians have produced a series of monographs covering different stages of Florentine history. See (in ascending chronological order of the period covered): Faini, *Firenze nell’età romanica (1000-1211)*; De Rosa, *Alle origini della repubblica fiorentina*; Diacciati, *Popolani e magnati*; Gualtieri, *Il comune di Firenze tra Due e Trecento*. For an introduction to Florentine history in English: Green, *Florence*. For an in-depth treatment: Najemy, *A History of Florence 1200-1575*.

⁵ See, for instance: Diacciati, *Popolani e magnati*, p. 106; Zorzi, *I rettori di Firenze*, pp. 528-529.

⁶ On the difference between this position and a chancellorship (often wrongly attributed to Brunetto Latini): De Rosa, *Alle origini della repubblica fiorentina*, pp. 217-218. On the characteristics of his notarial capacity, see: Cella, *Il nome di ser Brunetto*, pp. 96-98.

⁷ On the tripartite structure, see especially: Meier, *Enzyklopädischer Ordo*, p. 518; Meier, *Organisation of Knowledge and Encyclopaedic Ordo*, pp. 110 and 113; Meier, *Vom Homo Coelestis zum Homo Faber*, pp. 173-175; Meier, *Cosmos Politicus*, p. 349.

⁸ The difference in chapter numbering (I.93/98) reflects Chabaille’s distinction between a first and second redaction in the *Tresor* tradition. According to this distinction, the historical chapters end in 1260 in the first redaction, while they extend to 1268 in the second redaction. Chabaille, introduction to *Li Livres dou Tresor*, p. xxiii. Compare chapters I.91-93 in the edition by Beltrami (first redaction) to chapters I.90-98 in Carmody’s edition (second redaction).

⁹ Najemy, *Brunetto Latini’s Politica*.

¹⁰ See especially: Meier, *Organisation of Knowledge and Encyclopaedic Ordo*, p. 113.

there is no direct evidence of the primary ownership of the *Tresor*, although the hypothesis of a patron who facilitated the production of a work of these dimensions is more than probable¹¹. This patron is, however, not named in the *Tresor*, but merely referred to as a «biau douz amis» in the prologue – a reference echoed in the introduction to the political section¹². Broadly speaking, two hypotheses have been put forward with respect to the identity of this patron. Both scenarios point to a person living in France. Traditionally, this patron has been sought within the exiled Florentine elite. Carmody even went so far as to attach the name of Davizzo della Tosa to this figure¹³ – however, without convincing later scholarship¹⁴. Alternatively, Charles of Anjou – or someone in his entourage – has been advanced as a candidate¹⁵. Scholars have even argued that both categories are not necessarily mutually exclusive. Brunetto Latini may have written the *Tresor* for a wealthy Florentine living in exile in France who, in turn, presented it to the French royal court¹⁶. In a variation on this hypothesis of a native French patron, Serge Lusignan has suggested the urban elite of northern France as its intended recipient¹⁷. Not unrelated to this patronage issue, Enrico Artifoni has also pointed out that the scholarly debate on the communal or royal orientation of Brunetto Latini is still in flux. Certain scholars underline the communal character of Brunetto Latini, while other academics stress his links to Charles of Anjou¹⁸.

This short introduction to the key characteristics of Latini's *Tresor* brings us to the second element of our comparison, Giovanni da Viterbo's *De regimine civitatum*¹⁹. He wrote this manual on the *podestà* office in 1234²⁰.

¹¹ *Contra*: Beltrami, introduction to *Tresor*, p. viii (identifying the generic group of professional *podestà* as its audience); Roux, *Mondes en miniatures*, pp. 50-51 (speaking of a generic dedication to a fictive person).

¹² See: *Tresor*, 4, I.1.4; 788, III.73, 1. See also: *Tresor*, 126, I.93,2; 638, III.1,13.

¹³ Carmody, introduction to *Tresor*, pp. xvii-xviii.

¹⁴ See, for instance: Roux, *Mondes en miniatures*, 50, note 31.

¹⁵ Bolton Holloway, *Twice-Told Tales*, pp. 60-63. Followed by: Najemy, *Brunetto Latini's Politica*, p. 36 (wording his adherence tentatively); Vink, *Brunetto Latini's Livres dou Tresor verbeeld*, p. 287; Welie-Vink, *Was Charles d'Anjou Brunetto Latini's biaux dous amis?*, pp. 319-333. See also: Rao, *L'educazione di un principe d'Oltralpe*, p. 423 (speaking of the *Tresor* as «una sorta di manuale volto all'educazione al mondo comunale di Carlo e dei suoi fedeli provenzali»).

¹⁶ Welie-Vink, *Was Charles d'Anjou Brunetto Latini's biaux dous amis?*, p. 332.

¹⁷ Lusignan, *Brunet Latin et la pensée politique urbaine*.

¹⁸ Artifoni, *Una politica del dittare*, p. 176.

¹⁹ Notwithstanding an erroneous attribution to Vegetius (383-450), the author of the *De re militari*, in one of the two surviving copies of the *De regimine civitatum* (Biblioteca Medicea Laurenziana, Strozziiano 63), and the lack of solid documentation confirming the ascription to Giovanni da Viterbo by the second copyist (Biblioteca Ambrosiana, B.91.sup.), this latter attribution is generally accepted. Except for his name and professional capacity, nothing is, however, known about this historical figure. Despite repeated archival searches no records have been unearthed which independently confirm his presence in Florence. On this figure: Zorzi, *Giovanni da Viterbo*.

²⁰ Scholars have proposed a wide variety of composition dates, ranging from 1228 until 1264 – with isolated, off-target attributions as late as 1270 or 1278. Basically, two groups can be discerned. The first group of academics situates the work during the reign of Frederick II (r. 1220-1250), while the second one selects the period after Frederick's death (d. 1250). Recently, Zorzi's

He was a judge in the retinue of a Florentine *podestà*²¹, generally identified as the primary recipient of the text²². The handbook, complete with oath formulas, model letters and speech modules, consists of 148 chapters, covering the one-year tenure of a *podestà* from the moment of his selection until the day of his departure. This manual was only discovered in the late-nineteenth century. After this discovery, it became rapidly clear that the final section of Latini's *Tresor*, his *Politica*, was not original²³. While Francesco Novati already referred to the existence of «numerosi e stretti rapporti» between both texts in 1888²⁴, Gaetano Salvemini, the first and only editor of Giovanni da Viterbo's manual²⁵, developed this intuition into a comparative table in 1903²⁶. Salvemini also speaks of Latini's *Politica* as «un vera e propria traduzione abbreviata» of the *De regimine civitatum*. Despite a later challenge by Albano Sorbelli to this hypothesis of direct borrowing²⁷, the textual derivation between both texts is now generally accepted²⁸.

2. Textual comparison and analysis

Brunetto Latini did not slavishly copy Giovanni da Viterbo's text. He translated, abbreviated, and modified it. The identification and interpretation of these textual adaptations constitute the focus of this article. The following analysis will, however, not dwell on the shortening carried out by Brunetto

hypothesis, putting forward 1234 as the date of composition, has attracted substantial support. Zorzi, *Giovanni da Viterbo*, pp. 268-269. For the support, see: Artifoni, *L'oratoria politica comunale*, p. 250, note 24; Faini, *Prima di Brunetto*, p. 205, note 70; Maire Vigueur, *L'ufficiale forestiero*, pp. 89-90.

²¹ *De Reg. Civ.*, p. 217 (prologue): «dum potestati Florentie assiderem».

²² Artifoni, *L'oratoria politica comunale*, p. 250; Hertter, *Die Podestäliteratur Italiens*, p. 45; Salvemini, *Il Liber de regimine civitatum*, p. 286. *Contra*: Anton, *Fürstenspiegel des frühen und hohen Mittelalters*, p. 27 (reading this reference as a substitute for a social group).

²³ The *Tresor* also draws on the *Oculus pastoralis* – or at least its first two *divisiones* – a fact already highlighted by Adolfo Mussafia in 1869 and confirmed by its most recent editor, Terence Tunberg, in 1986. On this limited textual relationship: Mussafia, *Sul testo del Tesoro di Brunetto Latini*; Tunberg, introduction to *Oculus pastoralis*, pp. 32, note 1, and 118-121.

²⁴ Novati, *La giovinezza di Coluccio Salutati (1331-1353)*, pp. 82-83, note 3.

²⁵ For a list of later corrections: Salvemini, *Il Liber de regimine civitatum*, p. 289, note 1.

²⁶ Salvemini, *Il Liber de regimine civitatum*, pp. 293-294. Consult also the source apparatus in Carmody's edition of the *Tresor* (pp. 391-422). See also: Ceva, *Brunetto Latini*, p. 184.

²⁷ Sorbelli, *I teorici del reggimento comunale*, pp. 78-79, 99-100, and 106-114. *Contra*, see especially: Artifoni, *I podestà professionali*, pp. 712-713; Zorzi, *Giovanni da Viterbo*, p. 271. For a highly negative evaluation of Sorbelli's study: Franchini, *Trattati "De regimine civitatum"*, p. 320, note 1. For the sake of completeness, it has to be mentioned that Francis Carmody suggested that both works depend on a still older and now lost common prototype. Carmody, introduction to *Tresor*, pp. xxxi-xxxii. *Contra*: Tunberg, introduction to *Oculus pastoralis*, p. 119, note 11.

²⁸ For this acceptance, see, for instance: Artifoni, *Preistorie del bene comune*, p. 81; Beltrami, introduction to *Tresor*, p. xx; Folena, "Parlamenti" podestarili di Giovanni da Viterbo, p. 99; Franchini, *Trattati "De regimine civitatum"*, pp. 336-337; Lusignan, *Brunet Latin et la pensée politique urbaine*, p. 221.

Latini²⁹. It will rather concentrate on his translation efforts and textual modifications. For the present purposes, it is sufficient to note that the reduction in size in absolute numbers – that is to say, an abridgment of the 148 chapters of the *De regimine civitatum* into the 33 chapters of the *Tresor* – is, to a certain degree, misleading since a considerable number of the chapters of the *De regimine civitatum* ended up as paragraphs of a single chapter in the *Tresor*³⁰. On top of the textual omissions discussed below³¹, the remaining reduction is mainly due to the deletion of a number of “technical” chapters – such as the definition section³², certain model letters³³, oaths³⁴, and speeches³⁵ – and the replacement of a significant portion of the code of conduct of the *podestà* by a cross-reference to the second book (on ethics) in the *Tresor* (III.97-98)³⁶. In fact, Latini's translation and textual modifications have a more interesting story to tell. A detailed examination of these textual adaptations will show that the amount of intervention by Brunetto Latini – and its coherence in direction – is highly instructive on the originality of Latini's rewriting and indicative of its purpose.

3. *Crossing the political divide*

For a start, Brunetto Latini took great care to depersonalize and delocalize Giovanni da Viterbo's text. Latini's *Politica* contains, for instance, no reference to the figure of Giovanni da Viterbo, but only to Brunetto Latini. It is also the section in which Brunetto Latini asserts himself the most as *li mestre*³⁷. Likewise, references to the city of Viterbo (see below³⁸) and other cities located in its vicinity (such as Narni³⁹, Todi⁴⁰, Orvieto⁴¹, and Perugia⁴²) have been deleted systematically. Latini's text focuses on Florence, his beloved hometown – a geographical focus that also characterized the contents of

²⁹ On this particular aspect, see: Lusignan, *Brunet Latin et la pensée politique urbaine*, pp. 223-225.

³⁰ Compare, for instance, *De Reg. Civ.*, pp. 247-250, LXXX-XCI to *Tresor*, pp. 830-836, III.90-93, or *De Reg. Civ.*, pp. 262-265, CXXIV-CXXVI to *Tresor*, pp. 838-842, III.96.

³¹ See below, footnotes 37-42 and 46-49 and the corresponding text.

³² *De Reg. Civ.*, pp. 218-220, I-X.

³³ *De Reg. Civ.*, pp. 222-225, XIII-XXIII.

³⁴ *De Reg. Civ.*, pp. 228-230, XXXVIII-XLIV; 232-233, XLIX-LIII.

³⁵ *De Reg. Civ.*, pp. 233-235, LV-LVIII; 270-273, CXXXIII-CXXXV. Amedeo de Vincentiis has suggested that the deletion of model oaths, letters and speeches – i.e. the most technical bits of the political section – is linked to the fact that the French audience of the *Tresor* had no interest in these technicalities and to Latini's general insistence on the need to follow local rules and customs in such matters. De Vincentiis, *Le parole di ser Brunetto*, p. 45.

³⁶ *De Reg. Civ.*, pp. 235-246, LIX-LXXX; 255, CIV; 259, CXIV; 275-276, CXXXVIII.

³⁷ Artifoni, *I podestà professionali*, p. 693.

³⁸ See below, footnote 46 and the corresponding text.

³⁹ *De Reg. Civ.*, pp. 222, XIII; 222, XIV; 223, XVI; 224, XXI; 225, XXII; 225, XXIII.

⁴⁰ *De Reg. Civ.*, pp. 222, XIII; 222, XIV; 223, XVI; 223, XVII.

⁴¹ *De Reg. Civ.*, p. 224, XX.

⁴² *De Reg. Civ.*, p. 223, XV.

Giovanni da Viterbo's text⁴³, despite his references to the other cities listed above. It was, after all, a manual intended primarily for a Florentine *podestà*. Even the description of the relative weight accorded to judges and notaries within the retinue of a *podestà* underwent a fundamental revision in order to reflect the different professional backgrounds of the two authors. While Giovanni da Viterbo stressed the importance of the judge within the retinue⁴⁴, Brunetto Latini did not hesitate to highlight the invaluable role played by notaries. He specified that the notary carried the greatest burden of the retinue and he even claimed that the accuracy of the notary often corrected the errors committed by the judge⁴⁵.

Once the text had been thoroughly depersonalized and delocalized, it still required programmatic changes to complete its political re-orientation, away from its originally pro-imperial position. The *De regimine civitatum* stressed, in fact, the close relationship between the city of Viterbo and the emperor, who is said to have granted it many privileges⁴⁶. Giovanni da Viterbo also defended a dualist interpretation in the "two swords"-debate, a view more favourable to the position of the emperor than its hierocratic alternative⁴⁷. Another pro-imperial statement was to be found in chapter 139, titled *De imperatoris gratia promerenda et conservanda*, which, after a short recapitulation of the different biblical and legal sources underlining the emperor's legitimacy and power as well as a long enumeration of his various epithets, ended with a stark warning addressed to the city magistrate not to raise the anger of the emperor: «sic eius indignatio est ab omnibus evitanda et penitus fugienda ne forte aliquando irascatur vobis imperialis magestas et pereatis vos et civitates quibus preestis»⁴⁸. All these pro-imperial passages have been removed by Brunetto Latini⁴⁹. Furthermore, Latini's portrayal of the imperial Hohenstaufen dynasty in the historical section of the *Tresor* took on a negative tone⁵⁰. This negative portrait became even more pronounced in the later, second redaction of the *Tresor* (at least, if one accepts Latini's authorship of this redaction), which contains biting passages on the figure of Manfred, accusing him of the (attempted) murder of his father, Frederick II, his brother, Conrad IV (1228-1254, r. 1250-1254), and his nephew, Conradin (1252-1268)⁵¹. At the same

⁴³ For an overview of the links in Giovanni da Viterbo's text to the city of Florence: Faini, *Prima di Brunetto*, p. 18 (linking the model oaths to Florentine examples, citing the references to Saint John as city patron in model speeches, connecting model minutes to a Florentine form, highlighting the Florentine custom of copying missives before they are sealed, and referring to the fact that the war speeches are addressed to the Florentine population).

⁴⁴ *De Reg. Civ.*, p. 226, XXV. Compare to: *Tresor*, pp. 806-808, III.79,5-7.

⁴⁵ *Tresor*, p. 808, III.79,8. Compare to: *De Reg. Civ.*, p. 226, XXVI.

⁴⁶ *De Reg. Civ.*, p. 225, XXIII.

⁴⁷ *De Reg. Civ.*, pp. 265-266, CXXXVII-CXXXVIII.

⁴⁸ *De Reg. Civ.*, pp. 276-277, CXXXIX.

⁴⁹ See also: Lusignan, *Brunet Latin et la pensée politique urbaine*, pp. 223-224.

⁵⁰ *Tresor*, pp. 124-126, I.93.

⁵¹ See, in Carmody's edition: *Tresor*, pp. 75-81, I.94-98. For the academic debate surrounding the authorship of the second redaction, see above note 1.

time, references to the exiled status of Brunetto Latini in the aftermath of the Battle of Montaperti⁵², or more explicitly pro-Angevin pronouncements, such as the characterization of Charles of Anjou as the Champion of Christ⁵³, or, to the extent that it was an authentic part of the original composition⁵⁴, a letter offering Charles the Roman senatorship⁵⁵, were added to the text.

As a result of these relatively small, but interacting textual modifications by Brunetto Latini, Giovanni da Viterbo's text was able to cross the political divide between Guelfs and Ghibellines – just as the *podestà* office itself served the interests of either party, Guelfs or Ghibellines⁵⁶.

4. *Selling the podestà office*

Brunetto Latini did, however, not only modify the pro-imperial character of Giovanni da Viterbo's text. He also intended to sell an Italian political project to a French audience (an exiled Florentine and/or a native French patron (royal or not) – see above⁵⁷). To this end, he performed a delicate balancing act, affecting the language, form and contents of the *Tresor*.

The *Tresor* is one of the earliest medieval encyclopaedias in the vernacular. Alison Cornish has called it the most important text in Old French written by an Italian⁵⁸. The particularity and novelty of this language choice becomes evident if one takes into account that, contrary to Latini's work as a notary-scribe in medieval Latin⁵⁹, his literary heritage has been written entirely in Old Italian, his native tongue, except for the *Tresor*⁶⁰. In an oft-quoted passage

⁵² The *Tresor* explicitly underlines Latini's status as an exiled person (p. 126, I.93,2), in addition to references to the general condition of exile (for instance, p. 528, II.84,11), or a telling allusion to the fate of Boethius (p. 6, I.1,6).

⁵³ *Tresor*, p. 81, I.98,7 (in Carmody's edition).

⁵⁴ For the academic debate on its authenticity: Ceva, *Brunetto Latini*, p. 161.

⁵⁵ *Tresor*, pp. 800-802, III.77. Charles of Anjou accepted the Roman senatorship in August 1263 in an effort to counter Manfred's attempt to establish himself in the eternal city. Charles resigned from this senatorial office under papal pressure in May 1267, but he was re-elected for a ten-year period in 1268 after his victory at the Battle of Tagliacozzo and the removal of Henry of Castille, the Senator (1230-1303), from the post. He was restored to the office in 1281 by pope Martin IV (c.1210/20-1285, r. 1281-1285), but his senatorship ended in the aftermath of the Sicilian Vespers (1282).

⁵⁶ The bibliography on this dichotomy is extensive. See the following studies: Canaccini, *Restano i termini, mutano i significati: Guelfi e Ghibellini*; Dessì, *Guelfi e ghibellini, prima e dopo la battaglia di Montaperti (1246-1358)*; Faini, *Il convito fiorentino del 1216*. For an analysis of a particular instance in which the copying of the Old Italian translation of the *Tresor*, the *Tesoro*, involved the transposition of the text back to a Ghibelline context: Napolitano, *Adjusting the Mirror: A Political Remake of Brunetto Latini's Li Livres dou Tresor*.

⁵⁷ See above, footnotes 13-17 and the corresponding text.

⁵⁸ Cornish, *Vernacular translation in Dante's Italy*, p. 75.

⁵⁹ On Latini's mastery of Latin and his use of the *stilus altus*: Davis, *Dante's Italy*, p. 167; Luff, *Wissensvermittlung im europäischen Mittelalter*, p. 313; Messelaar, *Le vocabulaire des idées dans le 'Tresor' de Brunet Latin*, p. 17.

⁶⁰ Galderisi, *Le maître et le juge*, p. 26. On Latini's vernacular capabilities: Luff, *Wissensvermittlung im europäischen Mittelalter*, p. 301; Pfister, *Le bilinguisme de Brunetto Latini*. On

of the prologue Brunetto Latini lists the following motives in support of this language preference: his whereabouts in France⁶¹, and the attractiveness and widespread use of Old French⁶². In addition, his language choice fits into a wider balancing act, bringing together French and Italian elements. It constituted a political act in itself⁶³.

From a formal perspective the adoption of an encyclopedic structure was another element designed to please a French audience. In fact, this literary tradition is known to have reached its apogee in thirteenth-century France, as illustrated by the production of Thomas of Cantimpré's *De naturis rerum* (1237-1240), Bartholomeus Anglicus's *De proprietatibus rerum* (c. 1250), or Vincent of Beauvais's *Speculum maius* (1244-1259). In fact, these French examples are said to have inspired Latini's preference for this particular genre⁶⁴.

At the contents level the attentiveness of Brunetto Latini to a French audience is visible in small, but telling details scattered throughout the *Tresor*, such as the rendering of measurements in both French and Italian standards (French league and Italian mile)⁶⁵, the addition of the French equivalent of the designation of an animal species (*Greoche* for the rock partridge, a term referring to the discovery of this gamebird in Greece)⁶⁶, or the invocation of a stay in Paris as an alibi for a murder committed in Rome⁶⁷. The *Tresor* also highlights the commercial interconnectedness between France and Italy, for instance when it discusses the Champagne area⁶⁸. In addition, it draws attention to the Provence as a region known for its excellent cloth manufacturers⁶⁹ – cloth manufacturing being the key domestic economy of Florence and the Provence being one of the key territories governed by Charles of Anjou.

More importantly, this consideration for a French audience is also discernible at a less anecdotal and more structural level. For instance, the central part of the first book, *i.e.* its universal history, contains a sizable excursus on the kings of France. This digression presents the French kings as an uninterrupted concatenation of Merovingian, Carolingian, and Capetian kings⁷⁰

the academic debate as to when and how Latini learned Old French: Pellegrini Sayiner, *From Brunetto Latini to Dante's ser Brunetto*, pp. 30-31, note 51. On the level of Latini's Old French: Perugi, *La parleüre plus delitable: osservazioni sulla lingua del Tresor*, pp. 493-513. For the hypothesis of the assistance of a native speaker: Galderisi, *Le maître et le juge*, pp. 53-55.

⁶¹ See also: *Tresor*, p. 788, III.71,3.

⁶² *Tresor*, p. 6, I.1,7: «Et se aucun demandoit por quoi ceste livre est escrit en roman selonc le patois de France, puis que nos [sol]mes ytaliens, je diroie que ce est par .ii. raisons: l'une que nos [so]lmes en France, l'autre por ce que la parleüre est plus delitable et plus comune a touz langaiges». For a discussion of this passage: Galderisi, *Le maître et le juge*, pp. 25-30.

⁶³ On language choice as a political act: Briguglia, *Lo comun di Cicerone e la gentilezza di Egidio Romano*, p. 402.

⁶⁴ Meier, *Cosmos Politicus*.

⁶⁵ *Tresor*, pp. 154, I.109,2; 204-206, I.123,9.

⁶⁶ *Tresor*, p. 272, I.159,1.

⁶⁷ *Tresor*, pp. 748-750, I.59,7-8.

⁶⁸ *Tresor*, p. 304, I.184,7.

⁶⁹ *Tresor*, p. 724, III.52,4.

⁷⁰ *Tresor*, pp. 70-74, I.39; 118-24, I.89-90.

– a strategy known to be inspired by the usurpation of power by Hugh Capet (987). The historical section also exploits the popular legend of the Trojan ancestors of the Franks to underline their free character as a people⁷¹. It showcases Clovis as the first Christian king⁷², it stresses the protection offered by “*bon*” Peppin to the church⁷³, and it culminates in the portrayal of Charlemagne as the *defensor ecclesiae*⁷⁴ – not coincidentally the namesake for that second Charles, Charles of Anjou⁷⁵. Noteworthy is also the comparison of French and Italian dwelling types in a short section of the first book dealing with land cultivation⁷⁶. In this section the fortified towers and stone houses of the Italian cities and the fortifications dotting the Italian countryside are compared to the large and comfortable houses of the French. This difference in building styles is seen as the architectural expression of the diametrical opposition between the spirit of peace, reigning in France⁷⁷, and the constant war and unrest tearing apart the Italian cities. Likewise, the second book of the *Tresor* kicks off with a partial translation of Aristotle's *Nichomachean Ethics*⁷⁸, a fashionably “hot” topic in Parisian circles during the period when Brunetto Latini spent his exile in France⁷⁹. In addition, a close reading of the rhetorical section of the third book of the *Tresor* reveals an interesting adaptation of earlier material to the interests of a French audience⁸⁰. While Latini's *Rettorica* referred to the (dis)advantageous character of a peace treaty between Milan and Cremona to illustrate the deliberative function of rhetoric, the *Tresor* modifies this illustration into a discussion of the pros and cons of a peace treaty between France and England – possibly a reference to the Treaty of Paris entered into between Louis IX of France and Henry III of England (4 December 1259)⁸¹. The loyalty and descent of Charles of Anjou is also underlined in another part of the rhetorical section, namely a text segment in which

⁷¹ *Tresor*, p. 70, I.39,1-3.

⁷² *Tresor*, p. 72, I.39,4.

⁷³ *Tresor*, p. 120, I.89,3.

⁷⁴ *Tresor*, p. 120, I.89,4-6.

⁷⁵ Dunbabin, *Charles I of Anjou*, p. 10. On the unusual character of this name for a Capetian, see: Herde, *Karl I von Anjou*, p. 25.

⁷⁶ *Tresor*, p. 228, I.129,2-3.

⁷⁷ This relative peacefulness was the result of the Treaty of Corbeil (1258) with the Kingdom of Aragon and the Treaty of Paris (1259) with England.

⁷⁸ Brunetto Latini did not use Aristotle's *Politics*, translated from Greek into Latin by William of Moerbeke (c. 1215-c. 1286) around 1260, paraphrased by Albertus Magnus (c. 1206-1280) around 1265, and commented upon (1267-1272) by Thomas Aquinas (1225-1274).

⁷⁹ The exact nature of the link between this part of the *Tresor* (II.2-49) and Aristotle's *Nichomachean Ethics* has been hotly debated – an academic debate that is said to be settled by Gentili. Gentili, *L'uomo aristotelico alle origini della letteratura italiana*. See also: Artifoni, *Preistorie del bene comune*, p. 80. See, however: Beltrami, introduction to *Tresor*, pp. xvii-xviii, note 32. See also: Dotto, *L'etica di Aristotele secondo BNCF II.II.47 (versione di Tresor II.2-49)*, pp. 159-162.

⁸⁰ The rhetorical section of the *Tresor* consists of a revised and expanded version of Latini's *Rettorica*, an incomplete translation into Old Italian of the first seventeen chapters of Cicero's *De inventione*, accompanied by a first-person commentary by Brunetto Latini.

⁸¹ Compare *Rettorica*, p. 61 to *Tresor*, p. 642, III.2,10. See also: Ceva, *Brunetto Latini*, p. 152.

the characteristics which an orator can invoke to support (or not) a statement that a person has done (or not) something are discussed⁸². This deliberate interweaving of French and Italian elements is also an integral part of the last section of the *Tresor*, Latini's *Politica*, which presents involvement in city government as the most noble and highest art and profession⁸³. Insofar as it is authentic (see above⁸⁴), the inclusion of a flattering letter offering Charles of Anjou the Roman senatorship offers a fine illustration of this balancing act⁸⁵. In this section Brunetto Latini also uses typically French designations, such as *bailli* or *prévôt*, to describe Italian offices – a practice which also results in dittologies such as *poesté et prevosté* or *sires et prevost*⁸⁶. Likewise, citizens are referred to as *borjois et subjés*⁸⁷. The use of such lexical repetitions is not only typical of the medieval translations of Latin terms, but it can also be read as an attempt to straddle the conceptual gap between the political realities of the royal and communal world⁸⁸.

For a correct understanding of Latini's *Politica* it is, however, crucial to keep in mind that his main political objective was – and remained – to insist on the necessity to govern an Italian city in accordance with Italian customs⁸⁹ – that is to say, by means of a *podestà*. Brunetto Latini also underlined the need for consultation between the *podestà* and the local elite⁹⁰ – a significant correction, which is not to be found in Giovanni da Viterbo's text, to the basic principle of social isolation normally applicable to a *podestà*⁹¹. In other words, the addition of French elements at the three levels discussed above (language, form, and content) was designed to increase the receptiveness of a French audience to Latini's political message, but it was not intended to change the fundamentally Italian character of this message. However, this focus on city gov-

⁸² See: *Tresor*, p. 724, III.52,4.

⁸³ *Tresor*, p. 790, III.73,1. See also: *Tresor*, pp. 4, I.1,4; 12, I.4,5; 334, II.3,1; 604, II.119,1.

⁸⁴ See above, footnote 54 and the corresponding text.

⁸⁵ *Tresor*, pp. 800-802, III.77.

⁸⁶ *Tresor*, pp. 792, III.73,6; 798, III.76,1; 804, III.78,4; 814, III.82,5.

⁸⁷ *Tresor*, p. 792, III.74,3.

⁸⁸ Rao, *L'educazione cittadina di un principe d'Oltralpe*, pp. 422-423 (pointing out that the inclusion of these institutional references projects an image of compatibility between the communal and royal world); Taddei, *Carlo I d'Angiò e le dedizioni dei comuni toscani*, pp. 79-80 (stating that this lexical fluidity ensures that the political message can be understood across institutional boundaries). On Charles' world and its Capetian links, see recently: Pécout, *La construction d'un office*. See also: Lusignan, *Brunet Latin et la pensée politique urbaine*, pp. 225-226 (highlighting the terminological links to the institutional context of the northern French cities).

⁸⁹ The *Tresor* sums it up with a combination of proverbs: «quant tu es a Rome, vive come [a] Rome, car de tels terres [tels] pot.» (*Tresor*, p. 852, III.101,1). See also: *De Reg. Civ.*, p. 277, CXL: «Et ideo cum fueritis rome, romano vivite more». The *Tresor* also stresses the need for the *podestà* to familiarize himself with local circumstances (p. 810, III.80,2) and the need to study local city statutes (p. 820, III.83,1). See also: *Tresor*, p. 4, I.1,4. On the possible link between this cross-reference to local rules and customs and the deletion of the most technical bits in this section, see above note 33.

⁹⁰ *Tresor*, pp. 822-823, III.83,4.

⁹¹ On this principle: Napolitano, *The Professional City Magistrate*, pp. 241-242.

ernment à l'italienne did not blind Brunetto Latini to the existence of different political systems. In contrast to Giovanni da Viterbo, whose text deals exclusively with the Italian *podestà* regime, Brunetto Latini explicitly acknowledges the existence of other political regimes throughout the *Tresor*⁹². In the political section he even introduces three typologies to classify these different systems⁹³. His first typology centres on the elective or non-elective character of the office in question: «li uns furent esleus a droit, et li autre par lor pooir»⁹⁴ – a fundamental distinction that has been interpreted by modern scholarship as the technical-institutional translation of the principle of urban *libertas*⁹⁵. Another classification is based upon the duration of the political office: an office can be hereditary (e.g. a king), for life (e.g. a pope), for the term of a year (e.g. a *podestà*), or the result of an *ad hoc* appointment (e.g. a legate). Within the group of officeholders who complete a one-year term – the exclusive focus of the political section⁹⁶ – Brunetto Latini subsequently makes a marked distinction between French officers and Italian city magistrates. French officers are appointed by a higher authority (such as the king). In addition, their office is said to be sold for the highest price, irrespective of the ability of the officers or the interests of the governed. In contrast, Italian city magistrates are elected by the citizens because they are deemed the most fit to rule the city in the common interest – and Brunetto Latini deliberately develops only the latter category in his subsequent discussion of city government, claiming that the former, French type of officer does not interest him nor his *ami* – although he also makes sure to add that, nonetheless, all officers, irrespective of their type of office, could learn many a good lesson from his treatise⁹⁷.

Finally, a comparison of the treatment of the *podestà* office in the *Tresor* and *De regimine civitatum* warns us against an overly simplistic or historically uninformed interpretation of the observed similarities and discrepancies⁹⁸. Firstly, some parts of the political manual – even if they are identical or similar – acquire an extra layer of meaning when they are set against their proper historical background. For instance, the stress placed on the need for the *podestà* to fully familiarize himself with the local situation, to attentively study – and respect – local city statutes and customs, and to consult the local elite (see above⁹⁹) becomes extra meaningful if the manual is intended for a *podestà* who is recruited not only from another Italian city (as was customary), but from another country with a different political tradition (e.g. France). On the other hand, some of the textual modifications by Brunetto Latini turn

⁹² *Tresor*, pp. 36, I.18,4; 412, II.44,1; 604, II.119,1; 800, III.77,1.

⁹³ *Tresor*, pp. 790-792, III.73,3-6.

⁹⁴ *Tresor*, p. 790, III.73,3.

⁹⁵ Vallerani, *Il comune come mito politico*, p. 187.

⁹⁶ *Tresor*, p. 790, III.73,4.

⁹⁷ *Tresor*, p. 790, III.73,5-6.

⁹⁸ For such a comparison, see also: Lusignan, *Brunet Latin et la pensée politique urbaine*, pp. 226-228 (with a procedural focus).

⁹⁹ See above, footnote 89 and corresponding text.

out to be merely apparent upon closer examination. For instance, Giovanni da Viterbo puts nobility of spirit – i.e. being a *vir bene morigeratus* – at the top of his checklist to determine the suitability of a candidate for the *podestà* office¹⁰⁰, while Brunetto Latini moves this criterion to the second place in his fitness-to-rule test, after the requirement of wisdom and experience, and he almost does a *volte-face* at the end of his discussion of the importance of personal virtue when he adds that a candidate «se il est nobles de cuer et de lignee, certes il en vaut trop miaus en totes choses»¹⁰¹. To fully understand the import of this particular alteration one has, however, to take into account the second book of the *Tresor* in which a similar line of reasoning is developed. Brunetto Latini states – again – that, although one is not born as a *podestà*, good birth – just as wealth and force – does help. At the same time he underlines that lineage in itself is not a guarantee of moral probity¹⁰². The ambiguity of this position is, however, resolved when Brunetto Latini specifies that the identification of nobility of blood as the proper basis of political power is an opinion held by « les [menues]genz », while the wise man realises that nobility of spirit should be its true foundation¹⁰³. Other discrepancies between both texts are – and remain –, however, substantive. Striking is, for instance, the specification in the *Tresor* that the protection of the weak against the depravity of the powerful – a traditional *topos* in this type of literature – should not go so far as to deprive the powerful of their legitimate rights simply because of the tears shed by the weak¹⁰⁴. This remarkable reservation echoes the disappointment felt within a significant part of the Florentine mercantile and financial elite over the *popolo* experience after the disastrous outcome of the Battle at Montaperti (1260) and their gradual integration into the *Parte Guelfa* in its aftermath (see below¹⁰⁵). Telling is also the fact that the elaborate discussion of war matters in the *De regimine civitatum* is significantly shortened in the *Tresor*¹⁰⁶. Moreover, its tone has fundamentally changed, stressing the importance of adhering to the advice of military experts. The lessons of the Montaperti disaster had clearly sunk in.

¹⁰⁰ *De Reg. Civ.*, pp. 220-222, XI.

¹⁰¹ *Tresor*, pp. 794-798, III.75.

¹⁰² See, for instance: *Tresor*, pp. 452-454, II.54.7; 592-594, II.114,2-4.

¹⁰³ *Tresor*, p. 386, II.29,4. Compare to: *Tesoretto*, p. 106, vv. 1733-1738 (in which Latini clarifies that he adopts the “nobility of blood” – view expressed in these lines «non per mia maestranza, ma perch' è sì usanza»). Recently, Brunetto Latini's views on this particular topic have been scrutinized from a Dantescan perspective. Grimaldi, *La poesia della rettitudine*, esp. pp. 15-19. See also: Borsa, *Le dolci rime di Dante. Nobiltà d'animo e nobiltà dell'anima*; Borsa, *Sub nomine nobilitatis: Dante e Bartolo da Sassoferrato*.

¹⁰⁴ *Tresor*, p. 844, III.97,3.

¹⁰⁵ See below, footnotes 114-115 and corresponding text.

¹⁰⁶ Compare *De Reg. Civ.*, pp. 268-275, CXXXI-CXXXVI to *Tresor*, pp. 848-850, III.100.

5. *Latini's selection of Giovanni da Viterbo's manual as his copy-text*

As already indicated above¹⁰⁷, the question of the patronage of the *Tresor* and, related thereto, the debate on the communal or royal orientation of Brunetto Latini have not yet been settled. In this context the preceding textual comparison and analysis alerts us to the risk of drawing overly hasty conclusions on the relationship between the target audience of a literary work and the political orientation of its author. In addition, it prompts us not to get caught up in a false dichotomy between the communal or royal orientation of an author, admonishing us to leave room for more hybrid scenarios. More precisely, it shows that, even if the *Tresor* was targeted at a French audience (royal or not), Brunetto Latini's political message was – and remained – fundamentally Italian in character. At no stage did he relinquish his insistence on the need to govern an Italian city in accordance with Italian customs and in consultation with the local elite nor did he abandon his preference for the *podestà* office as the most appropriate vehicle to do so. This preference is especially noteworthy given the first-hand experience of Brunetto Latini of a different political regime, the *Primo Popolo* – an oddity already flagged in the past by John Namejy¹⁰⁸. This choice becomes, however, less puzzling if one gives credence to the scholarly claims that the composition of Latini's *Politica* is not unrelated to the entry of Charles of Anjou onto the Italian political stage¹⁰⁹, nor to Latini's sympathies for the Angevin cause¹¹⁰. Natural-

¹⁰⁷ See above, footnotes 13-18 and corresponding text.

¹⁰⁸ Namejy, *Brunetto Latini's Politica*, p. 35. The portrayal of Brunetto Latini as a prominent supporter of the Florentine *popolo* goes back to the days of Giovanni Villani (c.1275-1348) and it has been perpetuated up to the present day. See, for example: Artifoni, *Repubblicanesimo comunale e democrazia moderna*, p. 27; Artifoni, *Retorica e organizzazione del linguaggio politico nel Duecento italiano*, p. 164. See also: Zorzi, "Fracta est civitas magna in tres partes", pp. 69-70. Silvia Diacciati goes so far as to call Brunetto Latini one of the founders of the popular ideology. Diacciati, *Popolani e magnati*, p. 310.

¹⁰⁹ In a pioneering study of 2006 Paolo Grillo introduced the concept of a «dominio multiforme» to characterize Charles' grip over his Italian territories: Grillo, *Un dominio multiforme*. For an overview of the subsequent research into the Angevin presence in communal Italy, see: Barbero, *L'Italia comunale e le dominazioni angioine*; Milani, *Sulle relazioni politiche e ideologiche tra Carlo I d'Angiò e i comuni italiani*. Gabriele Taddei has recently studied this topic from a – often overlooked – Tuscan perspective. Taddei, *Carlo I d'Angiò e le dedizioni dei comuni toscani*; Taddei, *La coordinazione politica di Carlo I d'Angiò sulle citta toscane*. For the claim of a relationship between Latini's composition of the *Tresor* and Charles' entry onto the Italian political stage: De Vincentiis, *Firenze e i signori*, pp. 18-24. See also: Rao, *L'educazione cittadina di un principe d'Olttralpe*; Zorzi, *Le signorie cittadine in Italia (secoli XIII-XV)*, p. 62; Zorzi, "Fracta est civitas magna in tres partes", p. 70. It should be noted, however, that this claim is less stringent than the hypothesis of a *Tresor* composed for Charles of Anjou (as formulated by Bolton Holloway and her followers – see above, footnote 15).

¹¹⁰ In addition to the evidence based upon Latini's professional biography (e.g. him becoming *protonotarius* (1269-1270) of Jean Britaud de Nangis (d. 1278), the Vicar-General of Charles of Anjou), it is noteworthy that two of his sons were in contact with the Angevin court. Bonaccursus Brunetti served as an ambassador to the court of King Robert of Anjou (1278-1343, r. 1309-1343) in 1314, while Perseo was attached to the same court, probably until 1321. On these sons: Becker, *Notes from the Florentine Archives*, pp. 201-202; Bolton Holloway, *Twice-Told Tales*, pp. 131 and 167. On Britaud de Nangis, see also the celebration of his military prowess

ly, this article is not the time nor place to recount these well-known historical circumstances in detail. The establishment of a papal-Angevin alliance in 1263-1264¹¹¹, backed by Florentine money¹¹², and its predilection for the establishment of a strong regime in Florence will, therefore, not be dwelled upon¹¹³, nor will the disappointment within a significant part of the Florentine merchant and financial elite over the *popolo* experience in the aftermath of the Battle at Montaperti¹¹⁴, their gradual integration into the Guelf party, and the installation of a party regime, led by the *Parte Guelfa*, in Florence be discussed at length¹¹⁵. Set against the historical background of the interplay of these factors at the supra-local and local level, the focus of this article remains, however, on the figure of Brunetto Latini and his selection of Giovanni da Viterbo's manual as his copy-text. Although it has proven impossible to re-

during the battle of Tagliacozzo in the second redaction of the *Tresor*: *Tresor*, p. 81, I.98,9 (in Carmody's edition).

¹¹¹ For the difficult and protracted negotiations between the French crown and the papacy, the study by Jordan remains the basic text: Jordan, *Les origines de la domination angevine en Italie*, pp. 420-454. See also: Dunbabin, *Charles I of Anjou*, pp. 131-132; Herde, *Karl I von Anjou*, pp. 40-46.

¹¹² On the small, but telling part played by Brunetto Latini in registering the support of the Florentine financial elite for this papal-Angevin alliance: Cella, *Gli atti rogati da Brunetto Latini in Francia*. See also: Maffia Scariati, *Gli atti rogati da Brunetto Latini in Francia*, pp. 459-461. These instruments were part of a larger series of similar undertakings. See: Raveggi, *Il regime ghibellino*, pp. 53-61 (who mentions undertakings by 181 bankers from 21 major companies). For an indication of the papal pressure involved in securing these undertakings: Jordan, *Les origines de la domination angevine en Italie*, p. 338. On the importance of this backing, given the financial difficulties faced by Charles of Anjou: Jordan, *Les origines de la domination angevine en Italie*, pp. 536-588.

¹¹³ Zorzi, *I rettori di Firenze*, pp. 544-545. The papacy adopted a particularly anti-popular stance. Davidsohn, *Storia di Firenze*, II.1, pp. 841-842; Tarassi, *Il regime guelfo*, pp. 88-89. Charles of Anjou, on the other hand, was more willing to adopt a pragmatic approach. A study by Gabriele Taddei has also shown that Charles preferred to build upon the Hohenstaufen model (including the precedent of the imperial *podestà*) for the organisation of his rule over the Tuscan region. Taddei, *La coordinazione politica di Carlo I d'Angiò sulle città toscane*, pp. 126, 128, and 138. See also: Milani, *Sulle relazioni politiche e ideologiche tra Carlo I d'Angiò e i comuni italiani*, pp. 120-121; Rao, *L'educazione cittadina di un principe d'Oltralpe*, pp. 421-422. On the figure of the imperial *podestà*: Grillo, *Un imperatore per signore?*, pp. 77-100; Guyotjeannin, *I podestà nell'Italia centro-settentrionale (1237-1250)*, pp. 115-128. Although no record of the specific terms of the pact negotiated between Charles of Anjou and the city of Florence survives, it is a fact that Charles became *podestà* of Florence for an initial period of six years on Easter 1267 (17 April), confirmed by a ceremonious entry into the city on 7 May 1267, and later prolonged until 1279. In practice, he was represented by a vicar.

¹¹⁴ Although the decade of the *Primo Popolo* had represented a "golden age" for the city of Florence (see above, footnote 4 and the corresponding text), the popular regime had discredited itself in the eyes of many by its arrogant disregard for the military advice of leading *militēs* in the run-up to the Battle of Montaperti. As a result, tactical errors were made and the Florentine army was crushed, despite its overwhelming numerical superiority. Indeed, although other accounts for this debacle (including treason by Ghibelline infiltrators) were also voiced by contemporaries, the foolish demagoguery of the *popolo* was a recurring explanation for this military failure. Raveggi, *Il regimo ghibellino*, pp. 4-6.

¹¹⁵ According to Gabriele Taddei, Charles of Anjou did not interfere in the internal workings of the Guelf party, nor in the control of Florence over its hinterland. Taddei, *Carlo I d'Angiò e le dedizioni dei comuni toscani*, pp. 72-73. The French king had power over the city, while the *Parte Guelfa* held power in the city. See also: Davidsohn, *Storia di Firenze*, II.1, pp. 856-857.

construct precisely how Brunetto Latini got hold of Giovanni da Viterbo's text, John Najemy rightly reminds us that manuscripts did circulate at the time and that Brunetto Latini may have known Giovanni da Viterbo either personally or by reputation¹¹⁶. Furthermore, it is well-known that Latini's network extended beyond the strict confines of the Guelf party and that he maintained contacts across party lines – also during his exile¹¹⁷. In any case, the preceding textual comparison and analysis have made it clear that Brunetto Latini not only managed to obtain a copy of Giovanni da Viterbo's text, but also that he systematically replaced the identifying elements of the original context in which Giovanni da Viterbo had composed his text by references more suitable to the new political setting in which Brunetto Latini had to put together his *Tresor*. In addition, Brunetto Latini was politically savvy enough to realize that, under the given circumstances, the *podestà* institution – and not a popular revival – was the most appropriate vehicle to promote and support an overlap of interests between Charles of Anjou, the papacy, and the Florentine Guelfs. To this end, he set out to preserve, to the extent feasible, a degree of internal autonomy for the Florentine commercial and financial elite, while, at the same time, incorporate the city into a supra-local, Angevin framework¹¹⁸. Furthermore, it is not unreasonable to envisage that Charles of Anjou and his entourage would have good reason to lend their ear to such a political message since it could boast imperial precedent and, most importantly, the Florentine elite had bankrolled their Italian adventure¹¹⁹. Finally, the availability of Giovanni da Viterbo's manual on the *podestà* office spared Brunetto Latini the arduous task of having to start from scratch when he set out to write down this political project¹²⁰. Indeed, time pressure – especially in the hectic period between 1263 and 1267 when the papal-Angevin alliance took shape – may have added to the attractiveness of copying an existing text. Nevertheless, this course of action did not prevent Brunetto Latini from putting his considerable rhetorical skills to good use by adroitly rewriting Giovanni da Viterbo's copy-text. He made it fit and serve his own circumstances and political objectives. Finally, even a quick glance at the other surviving representatives

¹¹⁶ Najemy, *Brunetto Latini's Politica*, p. 48, note 15. For a reconstruction of the intellectual environment of Latini (in which he could have come into contact with Giovanni da Viterbo's text), see also: Faini, *Prima di Brunetto*, esp. p. 24. Given the almost non-existent information on the figure of Giovanni da Viterbo (see above, footnote 19 and corresponding text), it is impossible to determine his socio-political position. Therefore, it is not possible to ascertain whether popular connections or sympathies on his part would have facilitated the transfer of his text to Brunetto Latini.

¹¹⁷ The *Favolello*, a letter composed by Latini between 1260 and 1263 and addressed to his Ghibelline friend, Rustico di Filippo, is a case in point.

¹¹⁸ See also: Rao, *L'educazione cittadina di un principe d'Oltralpe*, pp. 422-423.

¹¹⁹ Jordan, *Les origines de la domination angevine en Italie*, p. 556. On the link between the type of political regime imposed by Charles of Anjou and the funding of his Italian campaign: Milani, *Sulle relazioni politiche e ideologiche tra Carlo I d'Angiò e i comuni italiani*, pp. 122-124.

¹²⁰ To the best of my knowledge, a similar political handbook for the *popolo* regime has not survived.

of the so-called *podestà* literature – *i.e.* the *Oculus pastoralis* (1220s) and Orfino da Lodi's *De regimine et sapientia potestatis* (mid-1240s) – confirms that these texts were less suitable for this purpose. Although Brunetto Latini did some limited borrowing from the *Oculus pastoralis* (see above¹²¹) this thematically-organized speech collection, interwoven with an introduction to the *podestà* institution, lent itself less easily for a comprehensive and systematic treatment of the *podestà* office than the chronologically-structured *De regimine civitatum*, covering the one-year tenure of the *podestà* from start to end. Likewise, the extensive interest in the retinue of the *podestà* (especially the figure of the judge) and its detailed discussion of the living arrangements, living habits, and leisure activities of the *podestà*, two key characteristics of the *De regimine et sapientia potestatis*, made it less suited – assuming even that Brunetto Latini was aware of the very existence of this particular text given its limited transmission history¹²². In the end, this text was essentially a political testament, written in a strongly personal tone by Orfino da Lodi, a judge in the service of the highest imperial circles, for his son, Marco, starting out in a similar career. Furthermore, its verse format would certainly have complicated the copying process.

6. Conclusion

Brunetto Latini wrote *Li Livres dou Tresor* during an exile in France (1260-1266/67). It is generally accepted that the final section of the *Tresor*, known as his *Politica*, is largely based upon Giovanni da Viterbo's *De regimine civitatum*. Notwithstanding this agreement on the derivative relationship between both texts, Latini's *Politica* continues to puzzle scholars, as evidenced by the open question of the patronage of the *Tresor* or the academic debate on the communal or royal orientation of Brunetto Latini. Notwithstanding these uncertainties, a textual comparison of both texts and a historically informed analysis of the resulting textual adaptations has shown that the amount of intervention by Brunetto Latini – and its coherence in direction – is highly instructive on the originality of Latini's rewriting and indicative of its purpose. Firstly, Brunetto Latini took great care to depersonalize and delocalize Giovanni da Viterbo's text, paving the way for programmatic changes facilitating its political re-orientation from a pro-imperial to a papal-Angevin context. As a result of these relatively small, but interacting changes the text was able to cross the political divide between Guelfs and Ghibellines. In addition, Brunetto Latini performed a delicate balancing act, affecting the language, form and contents of the *Tresor*. More precisely, the addition of French elements at these three levels was intended to sell Latini's Italian political project to a

¹²¹ See above, footnote 23.

¹²² Only a single copy of this text, held by the Archivio Capitolare in Monza (6B38, formerly known as b11/71), survives.

French audience (an exiled Florentine and/or a native French patron (royal or not)). More precisely, Brunetto Latini contributed to the design of a hybrid government structure that would satisfy not only the desire for (internal) autonomy of the Florentine population (and especially its commercial and financial elite), but also safeguard the interests of the king by incorporating Florence into a supra-local, Angevin framework. At no stage did Brunetto Latini, however, relinquish his insistence on the need to govern an Italian city in accordance with Italian customs and in consultation with the local elite nor did he abandon his preference for the *podestà* office as the most appropriate vehicle to do so. Finally, Brunetto Latini's selection of Giovanni da Viterbo's manual as his copy-text has been discussed against the historical background of the interplay of a number of factors which were simultaneously at work at the supra-local, local, and personal level at the time of composition of Latini's *Politica*.

Works Cited

- A. D'Addario, *Latini*, in *Enciclopedia dantesca*, vol. 3, Roma 1971, pp. 578-579.
- H.H. Anton, *Fürstenspiegel des frühen und hohen Mittelalters*, Darmstadt 2006.
- E. Artifoni, *Una politica del dittare: l'epistolografia nella Rettorica di Brunetto Latini*, in *Art de lettre et lettre d'art. Épistolaire politique III*, ed. P. Cammarosano, Rome 2016, pp. 175-193.
- E. Artifoni, *Preistorie del bene comune: tre prospettive sulla cultura retorica e didattica del Duecento, in Il bene comune: Forme di governo e gerarchie sociali nel basso medioevo (Atti del XLVIII Convegno storico internazionale - Todi, 9-12 ottobre 2011)*, Spoleto 2012, pp. 63-87.
- E. Artifoni, *L'oratoria politica comunale e i "laici rudes et modice literati"*, in *Zwischen Pragmatik und Performanz: Dimensionen mittelalterlicher Schriftkultur*, ed. C. Dartmann, T. Scharff and C.F. Weber, Turnhout 2011, pp. 237-262.
- E. Artifoni, *Republicanesimo comunale e democrazia moderna (in margine a Giovanni Villani, IX, 10: "sapere guidare e reggere la nostra repubblica secondo la politica")*, in «Bollettino Roncioniano», 6 (2006), pp. 21-33.
- E. Artifoni, *Retorica e organizzazione del linguaggio politico nel Duecento italiano*, in *Le forme della propaganda politica nel Due e nel Trecento*, ed. P. Cammarosano, Rome 1994, pp. 157-182.
- E. Artifoni, *I podestà professionali e la fondazione retorica della politica comunale*, in «Quaderni storici», 21 (1986), 63, pp. 687-719.
- D. Balestracci, *Montaperti fra storia e mito, in 1260-2010. Per la battaglia di Montaperti. Discorsi nella ricorrenza dei 750 anni*, ed. M. Cenni et alii, Firenze 2011, pp. 41-51.
- A. Barbero, *L'Italia comunale e le dominazioni angioine. Un bilancio storiografico*, in *I comuni di Jean-Claude Maire Vigueur. Percorsi storiografici*, ed. M.T. Caciorgna, S. Carocci, and A. Zorzi, Roma 2014, pp. 9-31.
- M. Becker, *Notes from the Florentine Archives*, in «Renaissance News», 17 (1964), pp. 201-206.
- P. Beltrami, *Appunti su vicende del Tesor: composizione, letture, riscritture*, in *L'enciclopedia medioevale*, ed. M. Picone, Ravenna 1994, pp. 311-328.
- P. Beltrami, *Per il testo del Tesor: appunti sull'edizione di F.J. Carmody*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», 18 (1988), 3, pp. 961-1009.
- J. Bolton Holloway, *Twice-Told Tales: Brunetto Latini and Dante Alighieri*, New York 1993.
- P. Borsa, *Le dolci rime di Dante. Nobiltà d'animo e nobiltà dell'anima, in Le dolci rime d'amor ch'io solea*, ed. R. Scrimieri, Madrid 2014, pp. 57-112.
- P. Borsa, *Sub nomine nobilitatis: Dante e Bartolo da Sassoferrato*, in *Studi dedicati a Gennaro Barbarisi*, ed. C. Berra and M. Mari, Milano 2007, pp. 59-121.
- G. Briguglia, *Lo comun di Cicerone e la gentilezza di Egidio Romano. Alcune considerazioni su pensiero politico e lingue volgari nel tardo medioevo*, in «Il pensiero politico», 44 (2011), 3, pp. 397-411.
- F. Canaccini, *Restano i termini, mutano i significati: Guelfi e Ghibellini. L'evoluzione semantica dei nomi delle fazioni medioevali italiane*, in *Lotta politica nell'Italia medioevale*, Roma 2010, pp. 85-94.
- F. Carmody and F. Fery-Hue, *Brunetto Latini*, in *Dictionnaire des lettres françaises: Édition entièrement revue et mise à jour*, ed. G. Hasenohr and M. Zink, Paris 1992, pp. 213-215.
- R. Cella, *Il nome di ser Brunetto, notaio di nomina comunale*, in «Studi mediolatini e volgari», 60 (2014), pp. 87-98.
- R. Cella, *Gli atti rogati da Brunetto Latini in Francia (tra politica e mercatura, con qualche implicazione letteraria)*, in «Nuova rivista di letteratura italiana», 6 (2003), 1-2, pp. 367-408.
- M.A. Ceppari Ridolfi, *Montaperti nelle fonti del Duecento*, in *Montaperti. Storia, iconografia, memoria*, ed. M.A. Ceppari Ridolfi and P. Turrini, Siena 2013, pp. 13-46.
- B. Ceva, *Brunetto Latini: L'uomo e l'opera*, Milano 1965.
- A. Cornish, *Vernacular translation in Dante's Italy*, Cambridge 2010.
- R. Davidsohn, *Storia di Firenze*, transl. G.B. Klein and rev. R. Palmarocchi, 8 vols., Firenze 1956-1968.
- C. Davis, *Dante's Italy and Other Essays*, Philadelphia 1984.
- R.M. Dessì, *Guelfi e ghibellini, prima e dopo la battaglia di Montaperti (1246-1358)*, in *Montaperti, 1260-2010: Nella ricorrenza dei 750 anni della battaglia*, Siena 2011, pp. 21-32.

- A. De Vincentiis, *Le parole di ser Brunetto*, in *Atlante della letteratura italiana*, vol. I, *Dalle origini al Rinascimento*, ed. A. De Vincentiis, Torino 2010, pp. 41-47.
- A. De Vincentiis, *Firenze e i signori: sperimentazioni istituzionali e modelli di regime nelle signorie fiorentine degli angioini (fine XIII-metà XIV secolo)*, unpublished PhD diss. University of Milan 2000.
- S. Diaciaci, *Popolani e magnati: società e politica nella Firenze del Duecento*, Spoleto 2011.
- D. Dotto, "Per una serie copiosissima di rampoli viziosi e invadenti": l'Etica di Aristotele secondo BNCF II.II.47 (versione di Tresor II.2-49), in «Bollettino dell'Opera del Vocabolario Italiano», 18 (2013), pp. 159-236.
- J. Dunbabin, *Charles I of Anjou: Power, Kingship and State-Making in Thirteenth-Century Europe*, London 1998.
- E. Faini, *Il convito fiorentino del 1216*, in *Conflitti, paci e vendette nell'Italia comunale*, ed. A. Zorzi, Firenze 2009, pp. 105-130.
- E. Faini, *Firenze nell'età romanica (1000-1211): l'espansione urbana, lo sviluppo istituzionale, il rapporto con il territorio*, Firenze 2010.
- E. Faini, *Prima di Brunetto. Sulla formazione intellettuale dei laici a Firenze ai primi del Duecento*, in «Reti Medievali - Rivista», 18 (2017), 1, pp. 189-218.
- G. Folena, "Parlament" podestarili di Giovanni da Viterbo, in «Lingua nostra», 20 (1959), pp. 97-105.
- V. Franchini, *Trattati "De regimine civitatum" (sec. XIII-XIV)*, in *Recueil de la Société Jean Bodin*, VI, *La ville (Première partie: Institutions administratives et judiciaires)*, Bruxelles 1954.
- C. Galderisi, *Le maître et le juge. L'exil de Brunet Latin: De la delitable France à l'Enfer de Dante*, in «Romania», 131 (2013), pp. 24-56.
- S. Gentili, *L'uomo aristotelico alle origini della letteratura italiana*, Roma 2005.
- Giovanni da Viterbo, *Liber de regimine civitatum*, ed. G. Salvemini, in *Bibliotheca Iuridica Medii Aevi*, vol. 3, Bononiae 1901, pp. 215-280.
- L. Green, *Florence*, in *The New Cambridge Medieval History*, vol. V, c. 1198-c. 1300, ed. D. Abulafia, Cambridge 1999, pp. 479-496.
- P. Grillo, *Un dominio multiforme. I comuni nell'Italia nord-occidentale soggetti a Carlo I d'Angiò*, in *Gli Angiò nell'Italia nord-occidentale (1259-1382)*, ed. R. Comba, Milano 2006, pp. 31-102.
- P. Grillo, *Un imperatore per signore? Federico II e i comuni dell'Italia settentrionale*, in *Signorie italiane e modelli monarchici (secoli XIII-XIV)*, ed. P. Grillo, Roma 2013, pp. 77-100.
- M. Grimaldi, *La poesia della rettitudine. Sul rapporto tra canzoni morali e impegno politico in Dante*, in «Reti Medievali - Rivista», 18 (2017), 1, pp. 1-22.
- P. Gualtieri, *Il comune di Firenze tra Due e Trecento: partecipazione politica e assetto istituzionale*, Firenze 2009.
- O. Guyotjeannin, *I podestà nell'Italia centro-settentrionale (1237-1250)*, in *Federico II e le città italiane*, ed. P. Toubert and A. Paravicini Bagliani, Palermo 1994, pp. 115-128.
- P. Herde, *Karl I von Anjou*, Stuttgart 1979.
- F. Hertter, *Die Podestàliteratur Italiens im 12. und 13. Jahrhundert*, Leipzig 1910.
- G. Inglese, *Brunetto Latini*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, vol. 64, Roma 2005, pp. 4-12.
- É. Jordan, *Les origines de la domination angevine en Italie*, Paris 1909.
- B. Latini, *Il Tesoretto*, ed. M. Ciccutto, Milano 1985.
- B. Latini, *La Rettorica*, ed. F. Maggini, Firenze 1968.
- B. Latini, *Li Livres dou Tresor*, ed. P. Beltrami et alii, Torino 2007.
- B. Latini, *Li Livres dou Tresor*, ed. S. Baldwin and P. Barrette, Tempe 2003.
- B. Latini, *Li Livres dou Tresor*, ed. F. Carmody, Berkeley 1948.
- B. Latini, *Li Livres dou Tresor*, ed. P. Chabaille, Paris 1863.
- B. Latini, *The Book of the Treasure (Li Livres dou Tresor)*, trans. P. Barrette and S. Baldwin, New York 1993.
- R. Luff, *Wissensvermittlung im europäischen Mittelalter*, Tübingen 1999.
- S. Lusignan, *Brunet Latin et la pensée politique urbaine dans le Nord de la France*, in *Scientia valescit. Zur Institutionalisierung von kulturellem Wissen in romanischem Mittelalter und Früher Neuzeit*, München 2009, pp. 217-236.
- I. Maffia Scariati, *Gli atti rogati da Brunetto Latini in Francia (tra politica e mercatura con qualche implicazione letteraria)*, in «La Rassegna della Letteratura italiana», 109 (2005), pp. 459-461.

- J.-C. Maire Vigueur, *L'ufficiale forestiero*, in *Ceti, modelli, comportamenti nella società medievale (secolo XIII-metà XIV)*, (Pistoia, 14-17 maggio 1999), Pistoia 2001, pp. 75-97.
- J. Marshall, *The Manuscript Tradition of Brunetto Latini's Tresor and its Italian versions*, unpublished PhD diss. 2001.
- F. Mazzoni, *Brunetto Latini*, in *Enciclopedia dantesca*, vol. 3, Roma 1971, pp. 579-588.
- C. Meier, *Vom Homo Coelestis zum Homo Faber*, in *Pragmatische Schriftlichkeit im Mittelalter*, ed. H. Keller, K. Grubmüller and N. Staubach, München 1992, pp. 157-175.
- C. Meier, *Organisation of Knowledge and Encyclopaedic Ordo: Functions and Purposes of a Universal Literary Genre*, in *Pre-Modern Encyclopaedic Texts*, ed. P. Binkley, Leiden 1997, pp. 103-126.
- C. Meier, *Enzyklopädischer Ordo und sozialer Gebrauchsraum: Modelle der Funktionalität einer universalen Literaturform*, in *Die Enzyklopädie im Wandel vom Hochmittelalter bis zur frühen Neuzeit*, ed. C. Meier, München 2002, pp. 511-532.
- C. Meier, *Cosmos Politicus: der Funktionswandel der Enzyklopädie bei Brunetto Latini*, in «Frühmittelalterliche Studien», 22 (1988), pp. 315-356.
- P. Messelaar, *Le vocabulaire des idées dans le 'Tresor' de Brunet Latin*, Assen 1963.
- G. Milani, *Sulle relazioni politiche e ideologiche tra Carlo I d'Angiò e i comuni italiani: Una nota*, in *Circulation des idées et des pratiques politiques: France et Italie (XIII^e-XIV^e siècle)*, ed. A. Lemonde and I. Taddei, Rome 2013, pp. 115-128.
- A. Mussafia, *Sul testo del Tesoro di Brunetto Latini*, Vienna 1869.
- D. Napolitano, *The Profile and Code of Conduct of the Professional City Magistrate in Thirteenth-Century Italy*, unpublished PhD diss. University of Cambridge 2014.
- D. Napolitano, *Adjusting the Mirror: A Political Remake of Brunetto Latini's Li Livres dou Tresor*, in *Specular Reflections: The Mirror in Medieval and Early Modern Culture*, ed. N.M. Frelick, Turnhout 2016, pp. 89-111.
- J. Najemy, *A History of Florence 1200-1575*, Malden 2006.
- J. Najemy, *Brunetto Latini's Politica*, in «Dante Studies», 112 (1994), pp. 33-51.
- F. Novati, *La giovinezza di Coluccio Salutati (1331-1353)*, Torino 1888.
- Oculus pastoralis*, ed. T. Tunberg, unpublished PhD diss. University of Toronto 1986.
- T. Pécout, *La construction d'un office. Le sénéchalat des comtés de Provence et Forcalquier entre 1246 et 1343*, in *Les grands officiers dans les territoires angevins / I grandi ufficiali nei territori angioini*, ed. R. Rao, Rome 2016 [available online: < <http://books.openedition.org/efr/3021> >, last consulted on 28 March 2018].
- E. Pellegrini Sayiner, *From Brunetto Latini to Dante's ser Brunetto*, unpublished PhD. diss. University of Pennsylvania 2000.
- M. Perugi, *La parole plus délitale: osservazioni sulla lingua del Tresor*, in *A scuola con ser Brunetto: indagini sulla ricezione di Brunetto Latini dal Medioevo al Rinascimento (Atti del Convegno internazionale di studi - Università di Basilea, 8-10 giugno 2006)*, ed. I. Maffia Scariati, Firenze 2008, pp. 493-513.
- M. Pfister, *Le bilinguisme de Brunetto Latini: le Livre du Trésor in Le plurilinguisme au Moyen Âge*, ed. C. Kappler and S. Thiolier-Méjean, Paris 2009, pp. 203-216.
- R. Rao, *L'educazione cittadina di un principe d'Oltralpe. Carlo I, i comuni e l'integrazione angioina dell'Italia centro-settentrionale*, in *Mosaico francese. Studi in onore di Alberto Castoldi*, ed. J. Schiavini Trezzi, Bergamo 2012, pp. 415-427.
- S. Raveggi, *Il regime ghibellino*, in *Ghibellini, Guelfi e Popolo grasso. I detentori del potere politico a Firenze nella seconda metà del Duecento*, ed. S. Raveggi et alii, Firenze 1978, pp. 1-72.
- D. De Rosa, *Alle origini della repubblica fiorentina: dai consoli al "Primo popolo" (1172-1260)*, Firenze 1995.
- B. Roux, *Mondes en miniatures. L'iconographie du Livre du Trésor de Brunetto Latini*, Genève 2009.
- G. Salvemini, *Il Liber de regimine civitatum di Giovanni da Viterbo*, in «Giornale storico della letteratura italiana», 21 (1903), 41, pp. 284-303.
- A. Sorbelli, *I teorici del reggimento comunale*, in «Buletino dell'Istituto storico italiano per il medio evo e Archivio muratoriano», 59 (1944), pp. 31-136.
- T. Sundby, *Della vita e delle opere di Brunetto Latini*, trans. R. Renier, Firenze 1884.
- G. Taddei, «*Sicut bonus dominus*»: *Carlo I d'Angiò e le dedizioni dei comuni toscani*, in *Le signorie cittadine in Toscana*, ed. A. Zorzi, Roma 2013, pp. 59-82.
- G. Taddei, *La coordinazione politica di Carlo I d'Angiò sulle città toscane: modelli monarchici in terra di Comuni*, in *Signorie italiane e modelli monarchici (secoli XIII-XIV)*, ed. P. Grillo, Roma 2013, pp. 125-154.

- M. Tarassi, *Il regime guelfo*, in *Ghibellini, Guelfi e Popolo grasso. I detentori del potere politico a Firenze nella seconda metà del Duecento*, ed. S. Raveggi et alii, Firenze 1978, pp. 75-164.
- M. Vallerani, *Il comune come mito politico: immagini e modelli tra Otto e Novecento*, in *Arti e storia nel Medioevo*, IV, *Il Medioevo al passato e al presente*, ed. E. Castelnuovo and G. Sergi, Torino 2004, pp. 187-206.
- W. Vink, *Brunetto Latini's Livres dou Tresor verbeeld. Een vergelijking van de werkwijze van twee laat-dertiende-eeuwse handschriftateliers in Arras en Théroutanne*, unpublished PhD diss. University of Amsterdam 2007.
- W. Welie-Vink, *Was Charles d'Anjou Brunetto Latini's biaux dous amis? De openingsminiaturen van Li Livres dou Tresor nader bekeken*, in *Representatie: Kunsthistorische bijdragen over vorst, staatsmacht en beeldende kunst, opgedragen aan Robert W. Scheller*, ed. J.-C. Klamt and K. Veelenturf, Nijmegen 2004, pp. 315-341.
- A. Zorzi, *I rettori di Firenze: reclutamento, flussi, scambi (1193-1313)*, in *I podestà dell'Italia comunale: Reclutamento e circolazione degli ufficiali forestieri (fine XII sec.-metà XIV sec.)*, ed. J.-C. Maire Vigueur, vol. 1, Roma 2000, pp. 483-594.
- A. Zorzi, *Giovanni da Viterbo*, in *Dizionario Bibliografico degli Italiani*, vol. 56, Roma 2001, pp. 267-272.
- A. Zorzi, "Fracta est civitas magna in tres partes": conflitto e costituzione nell'Italia comunale, in «Scienza e Politica», 39 (2008), pp. 61-87.
- A. Zorzi, *Le signorie cittadine in Italia (secoli XIII-XV)*, Torino 2010.

David Napolitano
University of Cambridge
dphn2@cam.ac.uk

Di regine, sante e eretiche. Su Guglielma e sulla recente storiografia

di Marina Benedetti

Nella seconda metà del XIII secolo a Milano vive una donna di nome Guglielma ritenuta santa *in vita*, e per tale ragione sepolta nel cimitero dell'abbazia cisterciense di Chiaravalle, e condannata per eresia *post mortem* in un processo inquisitoriale svoltosi nel 1300. Il passaggio dalla santità, locale e pubblica, all'eresia è solo una delle molteplici metamorfosi di una donna che mostra una irresistibile "forza di contemporaneità". Attraverso il confronto con la storiografia internazionale il contributo analizza non solo la figura di Guglielma all'interno dei processi inquisitoriali, dove santità ed eresia coesistono, ma anche le molteplici *legendae* agiografiche e le sacre rappresentazioni che hanno indotto alcune studiose a sovrapposizioni e commistioni, secondo il modello del metodo filologico-combinatorio, accuratamente decostruite.

In the second half of the thirteenth century a woman named Guglielma who lived in Milan was considered a saint *in vita*. For this reason, she was buried in the churchyard of the Cistercian abbey of Chiaravalle, only to be condemned *post mortem* as heretic following an inquisitorial trial that took place in 1300. The shift from sainthood, publicly recognized at a local level, to heresy, is just one of the many metamorphoses of a woman that embodies an irresistible connection to our contemporary present. Against the backdrop of international scholarship, the article considers Guglielma not merely as a historical figure, by analysing the inquisitorial trials in which sanctity and heresy tend to coexist, but also the many hagiographies and sacre rappresentazioni which induced many scholars to overlap and blend different sources in order to produce *one* Guglielma (according to the so-called philological combinatorial method), here accurately deconstructed.

Medioevo; secoli XIII-XIV; Milano; Lombardia; Guglielma; eresia; inquisizione; agiografia.

Middle Ages; 13th-14th Century; Milan; Lombardy; Guglielma; Heresy; Inquisition; Hagiography.

Il fascino dell'abbazia di Chiaravalle vicino a Milano continua ad attrarre visitatori sempre più attenti al sacro e desiderosi di conoscere un luogo di arte e di religiosità. *Andare per le abbazie cistercensi* sembrerebbe la lettura più adatta per essere guidati in un viaggio nel passato: visibile (architetture) e invisibile (personaggi). Un po' si rimane delusi nel trovare riferimenti ai Templari – che in quell'abbazia non sono mai stati – e nessuna notizia su una donna di nome Guglielma, lì sepolta e venerata come santa negli anni Ottanta del XIII secolo¹. Nel volume *Le grandi donne di Milano*, invece, un intero capitolo è dedicato a *Guglielmina la Boema: la forestiera venuta dal nulla* in cui, purtroppo, la pura fantasia domina sulla concretezza del dato storico². Ciononostante, il sottotitolo – *la forestiera venuta dal nulla* – mostra uno dei nervi scoperti del recente dibattito storiografico su Guglielma, ormai personaggio internazionale, se non addirittura vera e propria icona. Unica donna in una rassegna di eresie medievali – *Tra eresia e santità al femminile? Guglielma di Milano*³ – mostra le analogie (e le differenze) con altri episodi di non conformismo religioso.

Scardinata dalla sua esistenza storica, svoltasi a Milano nella seconda metà del XIII secolo, la vicenda di Guglielma è ricostruibile per lo più attraverso l'analisi dei processi inquisitoriali intentati nell'anno 1300, vent'anni dopo la sua morte, contro i suoi devoti e le sue devote. Personaggio *out of joint* proiettato su un piano escatologico di salvezza dell'umanità al femminile, nelle recenti proposte storiografiche alla Guglielma (di Milano) storicamente documentata si sovrappongono altre donne di nome Guglielma – tra cui una fortunatissima Guglielma la Boema (o addirittura Guglielma Boema) così chiamata in quanto ritenuta figlia del re di Boemia e un'altra Guglielma figlia del re d'Inghilterra e moglie del re d'Ungheria – in un *patchwork* di fonti e documenti secondo la migliore tradizione filologico-combinatoria⁴. Senza alcun dubbio, Guglielma fu una donna carismatica e affascinante: nel passato per le sue parole e per le sue azioni, nel presente per ciò che rappresenta grazie a una irresistibile “forza di contemporaneità”.

Tanto la figura di Guglielma è eccezionale, quanto la sopravvivenza dei documenti che parlano di lei è avventurosa. Rinvenuti fortunosamente presso la bottega di un droghiere nel XVII secolo, i quaderni contenenti i processi intentati contro le sue devote e i suoi devoti sono incompleti, e sono tra i rarissimi superstiti dell'operato del tribunale inquisitoriale medievale milanese⁵. Un personaggio fuori dal comune emerge da una fonte lacunosa non contestualizzabile in un ampio e complesso panorama giudiziario e repressivo, oltre che religioso. Di tali anomalie – e di tali limiti – si dovrà tener conto nel cogliere le

¹ Tosco, *Andare per le abbazie cistercensi*, p. 42.

² Farro, *Le grandi donne di Milano*, pp. 28-36.

³ Merlo, *Eretici ed eresie medievali*, pp. 123-128.

⁴ Sulle insidie del metodo filologico-combinatorio e sul suo superamento, proprio nel campo dell'eresia medievale, si rimanda a Frugoni, *Arnaldo da Brescia nelle fonti del XII secolo*.

⁵ Milano, Biblioteca Ambrosiana, A. 227 inf., ora edito in *Milano 1300*.

potenzialità del caso-Guglielma. A ciò si deve aggiungere che trascorsero oltre tre secoli da quando si svolsero i processi (nell'anno 1300) a quando sono stati miracolosamente rinvenuti gli atti (nel XVII secolo). In questo lungo periodo, Guglielma ha continuato a “vivere” – in maniera sotterranea e oscura – attraverso la diffusione di una leggenda orgiastica fortemente dissacratoria⁶. Il fascino della vicenda di Guglielma consiste anche nella complessità contraddittoria delle fonti superstiti.

Su tale presupposto si basa una lunga panoramica di fonti precedenti all'*inventio* del processo su cui Paulette L'Hermite-Leclercq, autrice di *L'Église et les femmes dans l'Occident chrétien des origines a la fin du Moyen Âge*⁷, induce a riflettere, soprattutto in relazione alle «*délicates questions méthodologique*», ravvisando in questa vicenda documentaria in primo luogo «*une magistrale leçon de prudence*»⁸. Il fondamentale richiamo al *metodo* e alla *prudenza* della storica francese – già altrove utilizzato per illustrare il rapporto tra fonte e recezione storiografica dal XVII al XX secolo⁹ – non è stato tenuto in debita considerazione negli anni successivi. Nel medesimo studio la storica francese pone un'altra questione importante: quale immagine si sarebbe trasmessa di Guglielma se i processi non fossero mai stati rinvenuti? La risposta è semplice: avremmo la memoria di una donna sotto la cui guida si tenevano orge in luoghi sotterranei. Basti solo questo a segnalare la facilità con cui al variare della fonte superstite possa cambiare la direzione della ricostruzione storica, in questo caso falsata dalla diffusione di uno stereotipo antiereticale – e antifemminile – che nulla ha a che vedere con la realtà dell'esperienza religiosa di Guglielma, delle devote e dei devoti, in una trasformazione denigratoria: una “verità di fantasia” o letteraria nel suo miscelare realtà e finzione che perdurò fino al rinvenimento dei processi (e anche oltre)¹⁰ sostituendo la “verità giudiziaria” (del 1300). Questa “sostituzione” rappresenta la prima deviazione dal percorso del cammino religioso di Guglielma. Ne troveremo altre, insidiose, e ancor più attrattive.

In tale promiscuità di fonti e di informazioni è importante cercare di capire chi fosse realmente Guglielma e con quali parole lei e i suoi compagni di

⁶ Donati Bosii *Chronica*, Milano, s.e., 1492, *ad annum* (tradotta in Bernardino Corio, *Historia di Milano*, pp. 367-368); valorizzata dalla pubblicazione in Costa, *Guglielma la Boema. L'“eretica” di Chiaravalle*, pp. 117-118. Anche in *Novissime Hystoriarum omnium repercussiones, noviter a reverendissimo padre Iacobo Philippo Bergomense*, p. 324. Ripresa senza variazioni e con attenzione soprattutto al caso dei fraticelli nel *Capistranus triumphans*, p. 236 e, di nuovo in collegamento con i fraticelli, in Du Plessis d'Argentré, *Collectio iudiciorum de novis erroribus*, p. 274. Unico riferimento su Guglielma, la leggenda approda anche nell'opera apologetica di Vincenzo Ludovico Gotti, frate Predicatore e inquisitore di Milano dal 1717 al 1719, che la accosta a Dolcino da Novara in *Veritas religionis Christianae*, p. 381. Sulla *legenda* agiografica si veda ora Benedetti, *Il fascino indiscreto dell'eresia*, in corso di stampa.

⁷ L'Hermite-Leclercq, *L'Église et les femmes dans l'Occident chrétien*; L'Hermite-Leclercq, *Les femmes dans la vie religieuse au Moyen Âge*.

⁸ L'Hermite-Leclercq, *Historiographie d'une hérésie: les guillelmites de Milan (1300)*, pp. 76, 78.

⁹ Si veda l'*excursus* storiografico in Benedetti, *Io non sono Dio*, pp. 109-157.

¹⁰ Compare soltanto la leggenda orgiastica, ad esempio, in C. Du Plessis d'Argentré, *Collectio iudiciorum de novis erroribus*, p. 274, e Gotti, *Veritas religionis Christianae*, p. 381.

avventura religiosa si definirono: per identificarsi. L'espressione *Guglielma la Boema*, evocativa e di grande fortuna – ormai forma onomastica inossidabile senza la quale il personaggio risulterebbe quasi irriconoscibile – non compare *mai* nei processi. Fu coniata da Giovanni Pietro Puricelli, colui che per primo nel XVII secolo studiò gli atti giudiziari e scrisse *De Guillelma Boema, vulgo Guilelmina, deque ipsius fidelis et verax dissertatio*¹¹. La formulazione onomastica è ripresa nel titolo di due importanti studi di Felice Tocco (*Guglielma Boema e i guglielmiti*) e di Gerolamo Biscaro (*Guglielma la Boema e i Guglielmiti*)¹². La sola presenza nel titolo di studi così significativi sancisce la legittimità storica dell'espressione *Guglielma la Boema* o, ancor peggio, *Guglielma Boema*. In più, appare il termine *guglielmiti* – di nuovo *mai* riscontrabile nelle deposizioni – con cui comunemente si fa riferimento a coloro definiti *devoti e devote di Guglielma* o autodefiniti *Figli dello Spirito santo* o, in modo ancor più significativo, *Apostoli dello Spirito santo*. Sia «Guglielma la Boema» o «Boema», sia «guglielmiti» sono un conio storiografico che continua a conformare – o a deformare – il lessico degli studi contemporanei. In ultima analisi, si tratta di identità attribuite dagli storici e non di identità proprie dei protagonisti di un'esperienza religiosa¹³. Per una definizione meno fuorviante bisogna sfogliare le carte giudiziarie per trovare che Guglielma è *domina, sancta o beata* e, infine, *heretica* nella progressione delle fasi processuali. *Domina*: perché appartenente a un ceto sociale elevato. *Sancta o beata*: perché molti uomini e donne, ma anche i monaci cisterciensi dell'abbazia di Chiaravalle di Milano, avevano trovato in lei le virtù di una santa e come tale la veneravano. *Heretica*: perché i frati inquisitori individuano nelle riunioni dei devoti e delle devote deviazioni perseguibili.

Queste differenti definizioni mostrano una sovrapposizione e un intreccio di più piani all'interno della medesima fonte inquisitoriale: biografico (*domina*), agiografico (*sancta/beata*) e giudiziario-inquisitoriale (*heretica*). La difficoltà consiste nel disgiungere queste stratificazioni di significato in processi inquisitoriali che diventano inaspettate fonti agiografiche – come ha sostenuto anche Dyan Elliot¹⁴ – contenenti informazioni sia sulla santa (venerata dai devoti) sia sull'eretica (indagata dagli inquisitori): informazioni raccolte, non lo si dimentichi, quasi vent'anni dopo la morte di una donna destinata alla santità e concretizzatesi nell'accusa che Guglielma fosse ritenuta l'incarnazione al femminile dello Spirito santo. Questa è la novità stupefacente che proietta l'avventura religiosa di Guglielma nella contemporaneità e, con un ruolo del tutto peculiare, nel campo degli studi di genere con l'immagine di

¹¹ Milano, Biblioteca Ambrosiana, C. 1 inf., Giovanni Pietro Puricelli, *De Guillelma Boema, vulgo Guilelmina, deque ipsius fidelis et verax dissertatio*.

¹² Tocco, *Guglielma Boema e i guglielmiti*, pp. 1-32; Biscaro, *Guglielma la Boema e i Guglielmiti*, pp. 1-67.

¹³ Sulla terminologia relativa a Guglielma e, più ampiamente, sul problema dell'identità nell'eresia femminile, si veda Benedetti, *Condannate al silenzio*, pp. 7-10, 13-17, 31-32, 41-43.

¹⁴ Elliot, *Proving Woman*, pp. 152-163.

“Dio al femminile”. Si tratta di un tema delicatissimo che pone non pochi problemi interpretativi e che la storica tedesca Daniela Müller ha sviluppato nelle interessanti e inevitabili relazioni con altre esperienze religiose femminili sensibili all’influsso dello Spirito santo: con altre «mittelalterliche Frauenu-topien»¹⁵. La vicenda di Guglielma si colloca nel delicato rapporto tra storia, santità e genere. In questo dialogo serrato e triangolato affronterò prima la vita e poi la santità di Guglielma in un confronto tra le fonti superstiti e le recenti proposte interpretative.

1. *La biografia*

Una peculiarità della vicenda di Guglielma consiste nell’essere stata considerata santa in vita e di essere stata condannata come eretica dopo la morte, e nel convergere – di questa apparente contraddizione – nelle parole di frammentari processi inquisitoriali. Partiamo da una domanda per fissare i cardini biografici: che cosa sappiamo della vita di una donna di nome Guglielma attraverso i processi inquisitoriali? Le testimonianze dei devoti e delle devote riferiscono che era arrivata a Milano con un figlio; conosciamo i luoghi in cui visse (si è conservato addirittura l’atto di acquisto di una casa); abbiamo testimonianze inequivocabili circa i suoi stretti legami con i monaci del monastero cisterciense di Chiaravalle che ospitarono la sua tomba e che, in precedenza, avevano comprato per lei la casa in cui aveva abitato negli ultimi anni della sua esistenza; abbiamo alcune frasi a lei attribuite; sappiamo con certezza che morì il 24 agosto e, in modo meno precisabile, nel 1281 o nel 1282¹⁶. Tali dati biografici compariranno circa vent’anni dopo la morte in un processo inquisitoriale che stravolgerà il senso della sua “esistenza” proiettata verso la santità: infatti, morta santa, Guglielma rinascerà eretica nel 1300. Da questi pochi elementi si coglie la fragilità di un’impalcatura biografica fortemente permeata di evangelismo (come emerge dalle parole a lei attribuite) che il legame con il monastero cisterciense di Chiaravalle, con chiese cittadine e con uomini e donne di Chiesa mostra in prospettiva ortodossa.

A completamento di questo quadro va aggiunto un ulteriore presupposto “biografico” che la storiografia contemporanea tende ad enfatizzare: la presunta origine boema di Guglielma – consolidata dall’espressione “Guglielma la Boema”: tanto bella e fascinosa quanto priva di collegamenti con qualsiasi documento – e il conseguente legame parentale con la dinastia dei Premislidi che farebbe di lei una “principessa venuta da lontano”. Va detto che l’origine boema, in particolar modo l’appartenenza alla stirpe dei Premislidi, non è affatto certa. L’attributo di origine si trova nei processi nelle seguenti formu-

¹⁵ Müller, *Mittelalterliche Frauenu-topien*, pp. 165-177; ora anche Müller, *Frauen und Häresie*, pp. 172-177.

¹⁶ Per una ricostruzione biografica, si veda Benedetti, *Guglielma di Milano*, pp. 704-708.

lazioni: «Guglielma era figlia del defunto re di Boemia, come *si diceva*», «Guglielma che *si dice* fosse della Boemia», «[Guglielma] era una donna di buona condizione e *si diceva* che fosse sorella del re di Boemia»¹⁷. L'incertezza del *si diceva/si dice* sembra scontrarsi con la concretezza di un viaggio in Boemia: dopo la morte della donna, un prete, Mirano da Garbagnate, cappellano della chiesa di San Fermo di Milano, e uno dei più stretti devoti, Andrea Saramita, andarono «fino dal re di Boemia»¹⁸. La testimonianza è tanto più importante in quanto rappresenta una delle prime domande ad Andrea Saramita, il principale imputato, da parte degli inquisitori che, tuttavia, sembrerebbero più interessati a indagare le manifestazioni della sua santità. Inoltre, circolava voce che delle vesti sarebbero state procurate perché «Guglielma doveva essere portata in Boemia»¹⁹. Nei processi non c'è altro. Bisogna tenere ben presente che il legame di Guglielma con la stirpe regia boema è ipotizzabile solo in quanto testimoniato da queste parole nei processi milanesi e che il recente convincimento storiografico si è consolidato tramite una catena di citazioni reciproche da parte degli autori: non per la scoperta di nuovi documenti. Inoltre, non va dimenticato che nella tradizione cristiana la regalità è attribuito crismimimico: e anche Guglielma è paragonata a Gesù.

A questo punto è necessario ripercorrere la dimostrazione di come il mito dell'origine boema si sia potuto creare e abbia ottenuto consenso attraverso apparenti consolidamenti documentari. Impegnato a scrivere una storia di Boemia, nel 1837 lo storico ceco František Palacký parte per una missione scientifica in Italia con sosta a Milano e visita alla Biblioteca Ambrosiana dove legge gli atti inquisitoriali e trova le espressioni che abbiamo appena segnalato. Nel resoconto del viaggio, si dice scettico circa la possibile origine boema di Guglielma²⁰ e precisa che, al momento del presunto viaggio dei due devoti (Andrea Saramita e Mirano da Garbagnate) in Boemia la dinastia dei Premislidi viveva una fase di incertezza dinastica (Ottocaro II era morto e Venceslao era ancora piccolo) e definisce le parole di Andrea «fantasia speculativa»²¹. Poi, cambia idea. In una tavola genealogica della sua risorgimentale *Storia della nazione ceca nella Boemia e nella Moravia* tra i figli di re Ottocaro I compare *Vilemina* morta a Milano nel 1281²². Da questa notizia ottocentesca si consolida la tradizione circa la parentela reale e regale di Guglielma con le sante Agnese di Boemia e Elisabetta di Turingia: in un «eccesso di santità» che continua ad abbagliare gli studiosi o, meglio, le studiose contemporanee. Un elemento del tutto marginale quale il dato dinastico – la «principessa Guglielma di Boemia», ragionevolmente più agiografico che anagrafico – si pone

¹⁷ *Milano 1300*, pp. 58, 130, 302.

¹⁸ *Ibidem*, pp. 58, 70.

¹⁹ *Ibidem*, p. 64.

²⁰ Palacký, *Literarische Reise*, p. 72.

²¹ *Ibidem*, pp. 74-75.

²² Palacký, *Dějiny národu českého v Čechách a v Moravě*, p. 580.

al centro della ricostruzione della vita di Guglielma mostrando un caso macroscopico di dipendenza reciproca tra gli autori.

Rispetto a questo quadro – documentariamente invariato – vediamo la posizione e le proposte di alcune studiose. Lo squilibrio del peso dell'origine di Guglielma nell'analisi della paucità dei dati biografici è da attribuire a Luisa Muraro nel suo *Guglielma e Maifreda. Storia di un'eresia femminista*²³. Tale posizione si configura come l'adesione personale a una ipotesi più che una dimostrazione storica ed è stata variamente accolta e portata a conseguenze esemplari, tra gli altri, da Barbara Newman, Paulette L'Hermite-Leclercq, Dávid Falvay e, infine, Janine Larmon Peterson. Quest'ultima al termine di una catena di citazioni bibliografiche – per lo più non verificate – giunge a enunciare: «current scholarship has confirmed that Guillelma was indeed the daughter of King Ottokar I of Bohemia and Constance of Hungary»²⁴. Ci si aspetterebbe che l'impegnativa affermazione si basi su rinvenimenti documentari o si confronti con quanto dimostrato in precedenza. Nient'affatto. L'autrice dirime una questione delicata e controversa limitandosi a citare un articolo di Barbara Newman, la quale a sua volta aveva scritto: «recent investigations have confirmed the fact: Guglielma was indeed Princess Blažena Vilemina, daughter of King Přemysl Ottokar I of Bohemia and his queen, Constance of Hungary»²⁵. Tale “conferma” viene rafforzata e portata alle estreme conseguenze in un altro studio in cui, coerentemente con questo assunto di partenza, Barbara Newman si impegna a trovare analogie tra le vite delle due presunte sorelle: *Agnes of Prague and Guglielma of Milan*²⁶. Non siamo qui di fronte ad un caso di storia romanzata, bensì a una vera e propria *fanta-storia* in cui il modello delle “vite parallele” è piegato all'individuazione di eventuali punti di contatto che diventano sempre più credibili e verosimili in virtù del loro accumulo nel “dimostrare” la presupposta parentela tra Agnese di Boemia e Guglielma di Milano. Lo scenario è tanto affascinante quanto inesi-

²³ Muraro, *Guglielma e Maifreda*, pp. 11-13; riprende e ribadisce le sue posizioni alcuni anni dopo nella postfazione ad una nuova edizione del 2003 intitolata *La terza scelta* (pp. 278-280). L'ampia e pluridirezionale produzione di Luisa Muraro è stata raccolta in *Luisa Muraro. Bibliografia degli anni 1963-2009*. Si veda anche Muraro, *La messa celebrata da Maifreda*, pp. 51-63, dove si limita a illustrare le testimonianze processuali.

²⁴ Larmon Peterson, *Social Roles, Gender Inversion and Heretical Sect*, p. 205. L'autrice s'impegna in una riproposizione dei principali elementi della vicenda che nessuna acquisizione nuova portano a ciò che già è stato ampiamente scritto e ripetuto, se non nelle considerazioni finali in cui non solo si teorizza un rovesciamento di genere, ma si individua una lotta tra Andrea Saramita e Maifreda da Pirovano per la *leadership* del gruppo in cui Maifreda è percepita come «usurper» (pp. 216-219). Se nel ribadire un rovesciamento di genere siamo di fronte ad una intuizione storiografica (peraltro già ampiamente affrontata da Luisa Muraro, a cui va dato il primato di questa innovativa lettura), nel teorizzare una rivalità tra i due principali devoti di Guglielma è proposta una vera e propria invenzione frutto di una personale fantasia dell'autrice che mostra la propria creatività anche nel caso della reliquia della «farfalla rossa», come vedremo in seguito. Inoltre, tutto il saggio di Janine Larmon Peterson è costellato da grossolani errori sia di traduzione sia di interpretazione. Della medesima autrice si veda anche il più recente *Holy Heretics in Later Medieval Italy*, pp. 201-216.

²⁵ Newman, *From Virile Woman to Woman Christ*, p. 185.

²⁶ Newman, *Agnes of Prague and Guglielma of Milan*, pp. 557-579.

stente, dal momento che non è dimostrato l'assunto iniziale: l'appartenenza di Guglielma alla famiglia reale boema.

Di nuovo, è opportuno addentrarsi in una analisi specifica. Senza badare alle argomentazioni che attraverso un percorso dimostrativo avevano già indotto alla cautela circa questa affermazione radicale, si fa riferimento a *recent investigations* contenute in un volume di Jaroslav Polc del 1989 dedicato ad Agnese di Boemia. Qualora si avesse la determinazione di consultarlo, si potrebbe verificare personalmente la totale assenza di *recent investigations*. Pochissimi e datati riferimenti a Guglielma ancorati alla citazione di un ancor più vecchio articolo del 1940 in cui Guglielma compare "in breve" («kurz», specifica Jaroslav Polc), mentre circa la sua origine boema («über ihren böhmischen Ursprung») viene indicato soltanto il processo milanese²⁷. Nulla di nuovo rispetto alle posizioni ottocentesche di František Palacký la cui scelta di inserire il nome *Vilemina* in una tavola genealogica aveva dato origine a questa macroscopica distorsione dinastica derivante da intenti patriottico-risorgimentali di celebrare il ruolo internazionale dei Premislidi. Perché utilizzare lo studio di Jaroslav Polc per affermare una notizia che non contiene? Piuttosto sbrigativamente, l'origine boema di Guglielma è presupposta piuttosto che dimostrata²⁸. Non rimane che ribadire: «Allo stato attuale delle ricerche e in attesa di nuovi ed attendibili documenti, le testimonianze dei processi milanesi rappresentano il punto di partenza e di arrivo di un processo dimostrativo»²⁹.

Non è chiaro per quale ragione si insista su questa questione, come se crollando l'avamposto dinastico dovesse traballare tutta la credibilità del personaggio Guglielma che, qualora fosse stata davvero figlia del re di Boemia, aveva lasciato la propria famiglia rinunciando al proprio lignaggio per una svolta esistenziale evangelica e palingenetica: il dato centrale della sua scelta cristiana. Alla fine di questo percorso dimostrativo rimane la sensazione di una vicenda che il passare del tempo e l'allargamento dell'orizzonte storiografico tendono ad aggrovigliare rendendola sempre più simile a una favola. Giustamente Luisa Muraro riconosce che il suo libro avrebbe potuto iniziare «C'era una volta una regina...»³⁰, esplicitando la pulsione a trasformare la

²⁷ Polc, *Agnes von Böhmen*, pp. 15, 198. A conferma dell'esiguità di tale posizione, nessun dato documentario emerge dagli specialisti della dinastia dei Premislidi, su cui si veda Žemlička, *Přemysl Otakar I*, pp. 316-7; e in generale Žemlička, *Přemysl Otakar II*; precedentemente breve, divulgativo, ma per lungo tempo unico riferimento alle due donne, il riferimento in Molnár, *Anežka Česká, Vilema Česká*, p. 25. Nonostante il titolo invitante (Lundt, *Eine vergessene Premyslidenprinzessin*, pp. 260-269), è solo una lunga recensione alla traduzione tedesca nel 1987 del volume di Luisa Muraro che non apporta nuovi elementi al dibattito sull'origine. Il riferimento a Guglielma scompare nelle ricostruzioni genealogiche recenti, si veda ad esempio Vaniček, *Velké dějiny zemí Koruny České*, tavola genealogica a p. 516.

²⁸ Merlo, *Eretici ed eresie medievali*, p. 126.

²⁹ Benedetti, *Io non sono Dio*, p. 144, dove era già stata dimostrata l'impossibilità di confermare l'origine boema di Guglielma attraverso l'analisi delle fonti e nel confronto con la storiografia antica e recente (pp. 22-29, 118-120, 141-145, 151).

³⁰ Muraro, *Guglielma e Maifreda*, p. 279.

storia in letteratura (di fantasia). Se poi pensiamo che tutto ciò si colloca all'interno di studi di genere, viene da chiedersi che vantaggio possano trarre le donne da questa confusione, da questi pasticci dimostrativi, da questa cementazione di ipotesi e convincimenti personali, e se le favole del passato servano davvero alle donne del presente. O se il passato debba essere studiato con rispetto e rigore anche per il presente. Francamente continua a sfuggirmi l'assoluta necessità di provare senza prove ovvero senza riscontri documentari, di sostituire alle dimostrazioni una catena di ipotesi, o di citazioni altrui, che si consolidano grazie al loro accumulo o, ancor peggio, di forzare la realtà del passato usando il perno ideologico. Sulla base degli elementi in nostro possesso, è sproporzionata l'attenzione al dato dinastico rispetto all'eccezionalità intrinseca del caso-Guglielma. Sarebbe una donna meno carismatica se non fosse stata figlia di re? Sarebbe meno interessante da studiare? Non credo.

Torniamo a Milano nella seconda metà del XIII secolo. Non sappiamo se Guglielma fosse figlia di re, con certezza invece era considerata santa. Guglielma – morta santa nel 1281 (o 1282) e rinata eretica nel 1300 – attraverso un processo condotto dagli inquisitori milanesi, in venti lunghi anni si era incamminata sulla via di una santità fatta di parole e di riconoscimenti materiali espliciti. Questo percorso è agevolmente ricostruibile a partire dall'atteggiamento dei monaci di Chiaravalle che non esitano a ricordare i suoi miracoli, anche nei confronti dei monaci³¹. Non siamo a conoscenza dell'attivazione di una seppur embrionale procedura formale di canonizzazione: l'anomalia del caso-Guglielma consiste nell'aver gli elementi per ricostruire il culto di una santa all'interno di un processo inquisitoriale, ma i monaci contribuirono in maniera concreta alla costruzione di santità promuovendo il culto pubblico presso l'abbazia cisterciense di Chiaravalle, dove in occasione della festa di Guglielma predicavano. A tal proposito, la descrizione dettagliata è illuminante: recitavano numerosi *exempla* di santi e poi li "adattavano" a santa Guglielma, così che potessero essere attribuiti a santa Guglielma³². Il meccanismo di attribuzione di santità attraverso le virtù di altri santi e sante è evidente e concorre alla costruzione di una *legenda* agiografica per analogia e, quindi, stereotipa: come stereotipo può essere considerato il *topos* dell'origine regale.

A questo punto non stupisce che Guglielma sia raffigurata sotto le spoglie delle sante Caterina e Margherita in diverse chiese milanesi; non stupisce che Andrea Saramita possedesse libri e scritti di santa Guglielma riguardanti anche la sua vita («habent libros et scripturas de illa sancta Guillelma et de vita sua»)³³ mostrando che un processo di rappresentazione e di scrittura di san-

³¹ *Milano 1300*, pp. 184, 188, 190.

³² «Illi qui predicabant proponebant et recitabant plura exempla sanctorum et postea adaptabant ad ipsam sanctam Guillelma, quod ita poterat dici de illa sancta Guillelma» (*ibidem*, p. 152).

³³ *Ibidem*, p. 96; Benedetti, *Io non sono Dio*, pp. 95-99.

tità era già avviato e diffuso. Nei vent'anni circa che trascorrono dalla morte di Guglielma alle inchieste inquisitoriali è coerente individuare una diffusione – pubblica e privata – della sua santità attraverso prediche, immagini, scritti, parole tramandate, feste, processioni, pranzi celebrativi e, infine, reliquie. Un'immagine assai diversa è percepita e trasmessa da Janine Larmon Peterson quando scrive che i “guglielmiti” erano «a private, secret, heretical sect»³⁴. Prediligendo lo stereotipo dell'eretico occulto, si dimostra soprattutto una lontananza oceanica dal contesto milanese in cui la devozione a Guglielma nacque, si sviluppò, venne distrutta.

Ma la studiosa americana aggiunge altro in relazione al rito di traslazione. In una ricostruzione a tinte forti scrive ancora: «one avid believer who was present during the translation, Sibilla dei Malconzato (*sic*), captured a red butterfly that had hovered above Guglielma's coffin during the translation, keeping it as a relic»³⁵ ovvero «una fervente devota che era presente durante la traslazione, Sibilla dei Malconzati, catturò una *farfalla* rossa che volava sulla bara di Guglielma durante la traslazione e la conservò come una reliquia». Di colei che viene definita *avid believer* e che avrebbe catturato e conservato una farfalla è sopravvissuto il testamento: Sibilla, oltre a essere una delle testimoni dirette delle parole di Guglielma, ha fatto la medesima scelta religioso-devozionale donando i propri beni al monastero cisterciense di Chiaravalle e vivendo con un vitalizio in una casa comprata dai monaci a questo scopo³⁶: una scelta che accomuna l'ideale religioso dei devoti rappresentandone la radice comune.

Il brano a cui Janine Larmon Peterson fa riferimento è di indubbio interesse, tanto che nel manoscritto è indicato da una *manicula* da parte di qualcuno che ne aveva individuato la peculiarità, ma non corrisponde affatto a ciò che scrive la studiosa americana. Leggiamolo: «*ipsa [Sibilla] habet in domo sua papilionem de çendato vermegio in uno saculo qui portatus fuit super cassam, vel super funus dicte sancte Guillelme, quando portata fuit in Clarevale*»³⁷. La traduzione così scorre: «[Sibilla] ha a casa sua una *tenda* di seta rossa in un sacco che era stato tenuto sulla cassa ossia sul feretro di santa Guglielma, quando era stata portata in Chiaravalle»³⁸. Al di là della scorretta traduzione di *papilio* (ossia *tenda*) in *farfalla* e della fantasiosa interpretazione conseguente, il buon senso suggerisce di non credere che una farfalla possa lungamente conservarsi in un sacco, sebbene in forma di reliquia.

Ma ancora più grave è il cambiamento di contesto: la tenda – non la farfalla – che Sibilla conserva a casa sua era il tessuto color vermiglio del baldacchino che copriva e proteggeva il feretro di Guglielma durante la processione

³⁴ Larmon Peterson, *Social Roles, Gender Inversion and Heretical Sect*, p. 216.

³⁵ *Ibidem*, p. 20.

³⁶ Benedetti, *Le ultime volontà di un'eretica*, pp. 489-511.

³⁷ *Milano 1300*, pp. 156-158.

³⁸ *Ibidem*, pp. 157-159.

funebre da Milano a Chiaravalle³⁹. Si noti che il baldacchino tuttora copre le statue dei santi durante le processioni: è quindi un riconoscibile – ora ed allora – simbolo visivo di santità pubblica e conclamata. I devoti e le devote di Guglielma non erano «a private, secret, heretical sect», coloro che si autodefiniscono i Figli dello Spirito santo non rappresentano un covo di eretici, ma una congregazione spirituale coinvolgente élites cittadine milanesi in modo manifesto. I Figli dello Spirito santo non fanno scelte devozionali ai margini della religione ufficiale: il culto pubblico coinvolge non pochi uomini e donne di chiesa (prete Mirano da Garbagnate titolare della chiesa di San Fermo, il chierico Francesco da Garbagnate, Guglielmo cappellano della chiesa di San Benedetto, le *sorores* umiliate Maifreda, Fiordebellina, Agnese, Migliore, Giacoma, Pietra) e non pochi edifici sacri (Santa Maria alla Canonica, Santa Eufemia, Santa Maria Minore, l'abbazia cisterciense di Chiaravalle, oltre che la *domus* delle umiliate di Biassono). La santità era evidentemente pubblica, riconosciuta nella Chiesa milanese, di cui alcuni rappresentanti erano parenti dei membri del gruppo dei devoti di Guglielma, e forse non era ignota alla Chiesa di Roma se *soror* Maifreda da Pirovano, la principale inquisita, era addirittura nipote del cardinale Conte Casati⁴⁰.

Non è più accettabile l'immagine di Milano «sentina di eretici» («fovea hereticorum»)⁴¹, non è plausibile pensare che i vertici della Chiesa milanese fossero eretici, anzi: i rapporti con le istituzioni ecclesiastiche diventano una linea di indagine sempre meno sottovalutabile. Tutti questi elementi fanno pensare a un avanzato stato di costruzione della sua santità dove la regalità è contestuale, coerentemente con le tendenze agiografiche del momento. Perché non pensare che santa Guglielma a Milano, per esigenze agiografiche, si agganci attrattivamente alle sante dell'Europa centrale? Perché non leggere il percorso che lega Milano alla Boemia in senso inverso? Guglielma non viene dalla Boemia, ma il suo culto si collega alla Boemia⁴². È opportuno ricordare che se il momento della morte di Guglielma coincideva con una fase di debolezza dinastica (a causa della recente morte di Ottocaro II nel 1278 e alla giovane età del figlio Venceslao), nel settembre 1300 – quando i resti di Guglielma vengono disseppelliti e distrutti – Venceslao II è incoronato re di Polonia: mentre si svolgono i processi la potenza dei Premislidi è in piena espansione nell'Europa centrale (il figlio di Venceslao II viene incoronato re di Ungheria nel 1301). Tale politica preoccupa Bonifacio VIII, come è noto sostenitore degli Angiò.

³⁹ Benedetti, *Io non sono Dio*, pp. 91-92.

⁴⁰ Benedetti, *Guglielma. Un'icona milanese nel medioevo e nella contemporaneità*, p. 30.

⁴¹ Su cui ha opportunamente scritto Montanari, *Milano «fovea hereticorum»*, pp. 33-74.

⁴² Benedetti, *Io non sono Dio*, pp. 22-25.

2. *Lagiografia*

Non ci sono dubbi che Guglielma in vita fosse considerata santa e che i processi inquisitoriali siano impregnati di riferimenti agiografici. In tale direzione si sviluppa il contributo di Dyan Elliot nel suo *Proving Woman. Female Spirituality and Inquisitional Culture in the Later Middle Ages*⁴³. Si tratta di una santità la cui immagine è incoativa, bloccata dal processo inquisitoriale, tanto è che nel calendario liturgico non esiste alcuna santa Guglielma. Ciò non ha impedito la nascita e la diffusione di *legendae* agiografiche operando uno scivolamento dal piano propriamente storico dei documenti inquisitoriali a quello storico-letterario delle narrazioni agiografiche. In tale ambito si assiste a una moltiplicazione di Guglielma (o, meglio, del suo nome): Guglielma che visse a Milano (un dato storico), Guglielma figlia del re d'Inghilterra e moglie del re d'Ungheria (una *legenda* agiografica) accanto alle quali emerge Guglielma imperatrice di Roma (una scelta editoriale). Non siamo sempre di fronte a personaggi storici: non è mai esistita Guglielma regina d'Ungheria e tantomeno una imperatrice Guglielma. Si tratta di *legendae* i cui addentellati con la realtà devono essere accuratamente dimostrati. Se il processo inquisitoriale è frammentario, contraddittorio e di complessa interpretazione, anche la poligenetica tradizione agiografica si presenta non lineare soprattutto nello stabilire una identificazione tra Guglielma (eretica milanese) e Guglielma (regina d'Ungheria e santa), congiunte – sembrerebbe – solo da un caso di omonimia.

Questo intricato garbuglio agio-genealogico richiede un rigoroso censimento del ricco e complesso materiale agiografico. Un taglio comparativo hanno i contributi dello studioso ungherese Dávid Falvay dapprima in un breve articolo intitolato *Santa Guglielma, regina d'Ungheria. Culto di una pseudo-santa d'Ungheria in Italia* (poi ripreso in molti altri studi)⁴⁴. Ma ciò che più interessa è l'approccio filologico: l'incontro tra la tradizione di studi ungherese della *legenda* agiografica di Guglielma e lo studio degli abbondanti manoscritti attraverso una minuziosa indagine sulla tradizione testuale avviene per merito di un'altra studiosa ungherese, Zsuzsa Kovács, che rinviene ventuno manoscritti in volgare e due edizioni a stampa⁴⁵. Mi sembra interessante rilevare che nessun manoscritto è conservato a Milano, solo le tipogra-

⁴³ Elliot, *Proving Woman*, pp. 152-163. Per quel che riguarda gli studi agiografici in tale contesto si segnalano il volume *Gendered Voices. Medieval Saints and their interpreters* e il contributo Ann Matter, *Italian Holy Women*, pp. 529-555, dove non solo Guglielma (pp. 533-534), ma anche *soror* Maifreda è stranamente protagonista di santità (p. 550).

⁴⁴ Falvay, *Santa Guglielma, regina d'Ungheria*, pp. 116-122, ampliato in Falvay, *A Lady Wandering in Faraway Land*, pp. 157-179; il ruolo delle sante Elisabetta e Guglielma in relazione all'origine reale ungherese come *topos* in Italia, come recita il titolo, vengono ripresi nel breve Falvay, *Szent Erzsébet, Szent Vilma*, pp. 64-76. Si veda anche Falvay, Pullia, *La sacra rappresentazione fiorentina di Santa Guglielma*, pp. 235-248, e pubblicato anche in altre sedi.

⁴⁵ Kovács, *La leggenda di santa Guglielma*, p. 30. Per una individuazione degli strati storici della leggenda di Guglielma, si veda Kovács, *Szent Vilma magyar királyné legendájának egy 16. századi adaptációja*, pp. 7-29, e ora Kovács, *Szent Vilma magyar királyné legendája*.

fie delle edizioni a stampa del 1525 e 1549 si trovano nella città in cui è vissuta Guglielma. In attesa di una edizione critica che possa spiegare le oscurità di una leggenda di ampia e fortunata circolazione, l'autrice sembra escludere la possibilità che santa Guglielma regina di Ungheria coincida con la santa milanese dei processi inquisitoriali sulla base di osservazioni contenutistiche e della diffusione dei manoscritti della *legenda*⁴⁶. Ciononostante, a Milano, una leggenda agiografica circolava.

Questa dimostrazione scioglierebbe un ulteriore assunto di Barbara Newman presente in un saggio ammiccante fin dal titolo – *The Heretic Saint: Guglielma of Bohemia, Milan and Brunate*⁴⁷ – che riunisce in una triade di riferimento geografica tre punti problematici della “biografia” di Guglielma che, secondo l'autrice, era figlia del re di Boemia, visse a Milano e fu venerata a Brunate come santa e moglie del re di Ungheria. La possibilità che il culto di Guglielma si fosse perpetuato a Brunate, una località vicino a Como – come una proposta ottocentesca peraltro aveva già avanzato⁴⁸ – è appassionante, ed era già stata precedentemente investigata ripercorrendo le tracce alla ricerca di una plausibilità che non era stato possibile riscontrare se non a livello di pura ipotesi e, in ultima analisi, in modo inattendibile⁴⁹. Barbara Newman collega le diverse vicende di tre donne di nome Guglielma convertendole in tre fasi della vita di una sola persona. Il metodo filologico-combinatorio mostra la sua perdurante vitalità. La credibilità della ricostruzione della storica americana – che utilizza tutte le potenzialità letterarie di racconti affascinanti – si scontra con la mancanza di prove documentarie.

L'omonimia e la successione cronologica sono i criteri di una sintesi che contiene almeno due dati indocumentabili: l'origine boema, di cui abbiamo appena dimostrato l'infondatezza, e il culto a Brunate, dove un'antica tradizione locale su una donna di nome Guglielma si è conservata anche in lacerti pittorici. Ciò consente alla studiosa di affermare che siamo di fronte ad un probabile ritratto della *fierceness* di Guglielma (di Milano): «although the faces have likely been retouched over the centuries, they have a portrait-like specificity: Guglielma's expression is stern to the point of fierceness»⁵⁰. Nel suo lavoro viene ulteriormente consolidata la parentela con le sante dell'Europa orientale nella discendenza dinastica boema, sebbene non manchi un piccolo ripensamento finale: «The only problem with this scenario is the absence

⁴⁶ L'autrice fa notare che la leggenda agiografica racconta la storia assai differente di una regina, poi santa, che sposò il re d'Ungheria e che contribuì alla conversione degli Ungari alla fede cristiana. Tale episodio sarebbe storicamente collocabile nel secolo VIII con la sconfitta degli Ungari, o Avari, da parte delle truppe di Carlo Magno. Inoltre, le più antiche testimonianze manoscritte trecentesche si collocano soprattutto in Veneto e in Toscana (Kovács, *La leggenda di santa Guglielma*, p. 37; Kovács, *Szent Vilma magyar királyné legendája*, pp. 106-113, 224-231).

⁴⁷ Newman, *The Heretic Saint*, pp. 1-38; su cui Kovács, *La leggenda di santa Guglielma*, p. 37.

⁴⁸ Benedetti, *Io non sono Dio*, p. 120.

⁴⁹ *Ibidem*, pp. 25 nota 34, 120.

⁵⁰ Newman, *The Heretic Saint*, p. 6. Un collegamento tra il dipinto di Brunate e una sinopia della Trinità nella chiesa dell'abbazia di Viboldone, destinato a rianimare il dibattito sul rapporto tra documenti e immagini, è stato individuato da Caciola, *A Guglielmita Trinity?*, pp. 1-20.

af any corroborating Bohemian documents»⁵¹. Di nuovo, occorre ribadire che allo stato attuale delle ricerche la presenza di una leggenda su Guglielma (a Brunate) non può essere storicamente collegata con la vicenda di Guglielma (di Milano), se non per una mera – e fallace – coincidenza onomastica.

3. Oltre la biografia e l'agiografia

A questo punto dobbiamo affrontare un'altra fonte che fa parte del gruppo di leggende in cui compare il nome di Guglielma. Si tratta di un cantare, un incunabolo in ottave e in volgare, studiato con cautela interpretativa da Paola Casciano⁵². Il cantare era solitamente declamato nelle piazze per intrattenere ed educare il pubblico con temi di argomento religioso, quali le vite dei santi e dei martiri. In questo cantare Guglielma non è né figlia del re di Boemia, né moglie del re d'Ungheria, e tantomeno proviene dall'Inghilterra: è addirittura imperatrice di Roma⁵³. In realtà, il cantare riguarda un'anonima imperatrice di Roma a cui in una edizione viene aggiunto il nome Guglielma divenendo *Sancta Ghuglielma (sic) imperatrice di Roma*, da cui il recente titolo del saggio di Paola Casciano: *Il cantare di santa Guglielma*. Il legame con la nostra Guglielma sembra estremamente allentato, al punto che l'autrice nemmeno tenta connessioni con la protagonista della vicenda milanese: la fonte latina da cui si ritiene sia stata tradotta – lo *Speculum historiale* del frate Predicatore Vincent de Beauvais collocabile intorno alla metà del XIII secolo – esclude qualsiasi ragionevole connessione per evidenti impedimenti cronologici⁵⁴. La matrice colta della leggenda calata in un genere popolare quale il cantare di piazza presuppone un dotto estensore del rifacimento. Ed è proprio nell'individuazione dell'autore che il cantare dell'"imperatrice Guglielma" si potrebbe collegare con una sacra rappresentazione di "santa Guglielma". Il *trait d'union* è rappresentato da due autori fiorentini tardo quattrocenteschi, Bernardo e Antonia Pulci, marito e moglie, che svolgevano il proprio lavoro in coppia. In questo caso creano due ramificazioni narrative: *Il cantare dell'imperatrice di Roma* – dove l'imperatrice è anonima (e solo successivamente acquisirà il nome Guglielma) – è attribuito a Bernardo, mentre la *Rappresentazione di*

⁵¹ Newman, *The Heretic Saint*, p. 9. Dávid Falvay condivide tale dimostrazione «estremamente convincente nel dimostrare la sopravvivenza, la modificazione e gli aspetti politici quattro-cinquecenteschi del culto condannato» dove «l'anello mancante» tra l'eretica Guglielma di Milano e il culto di santa Guglielma non è altro che la famiglia Visconti» (Falvay, *Szent Erzsébet, Szent Vilma*, pp. 67, 70).

⁵² Casciano, *Il cantare di santa Guglielma*, pp. 23-43.

⁵³ *Ibidem*, p. 28. Il modello della moglie innocente e perseguitata – una donna anonima a cui non è stato ancora dato il nome di Guglielma – si trova in *Bibliotheca mundi seu Speculi Maior Vincentii Burgundi*, p. 254.

⁵⁴ Casciano, *Il cantare di santa Guglielma*, pp. 30-33. Su questa complessa questione si rimanda a Kovács, *Szent Vilma magyar királyné legendája*, pp. 60-64.

Santa Guglielma è stata scritta dalla moglie Antonia. Bernardo è autore di un cantare, Antonia di una rappresentazione⁵⁵.

Da Milano siamo passati alla Boemia, all'Inghilterra, all'Ungheria, a Brunate e a Roma. Dobbiamo infine spostare la nostra attenzione sulla Firenze tardo Quattrocentesca di Lorenzo de' Medici. La storiografia americana ha dedicato grande attenzione alla produzione teatrale italiana, soprattutto femminile, quattrocentesca. Tra le autrici considerate di maggior spicco nel panorama della produzione italiana di quel tempo c'è proprio il nome di Antonia Pulci che ha composto una famosa *Rappresentazione di Santa Guglielma*⁵⁶. Anche qui il legame con la Guglielma di Milano consiste nell'identità onomastica – oltre che nella forza carismatica e nell'energia eroica di un comportamento femminile di totale obbedienza cristiana – ma allargato a dimostrazione di ciò che è stata definita una «emergente consapevolezza femminile europea» («emergent European female consciousness»)⁵⁷: un'attenzione nuova (verso le donne) da parte della più antica scrittrice di rappresentazioni sacre (per le donne). Infatti, è stata avanzata l'ipotesi che Antonia Pulci, colei che per prima ha valorizzato un repertorio di donne, di vergini e di martiri, del Nuovo e del Vecchio Testamento, e che in una rappresentazione “semiprofana” ha portato alla ribalta santa Guglielma, avesse scelto questi temi per un selezionato pubblico femminile o, addirittura, per rappresentazioni teatrali nei monasteri («were likely intended for convent performance»⁵⁸). Senza alcun dubbio la *Rappresentazione di Santa Guglielma* è la creazione di maggior successo di Antonia Pulci⁵⁹. Il raccordo tra colei che è stata considerata dalle femministe americane la prima femminista della storia (Guglielma di Milano)⁶⁰ e l'autrice di una sacra rappresentazione su santa Guglielma che sarebbe la prima voce di una «emergent European female consciousness» (Antonia Pulci) non viene consolidato dalla storiografia americana specializzata in storia del teatro⁶¹, bensì da Barbara Newman per la quale lo scritto di Antonia Pulci rappresenterebbe «the exoteric revival of Guglielma's cult»⁶². La “logica

⁵⁵ Casciano, *Il cantare di santa Guglielma*, pp. 33-35. Sulle modalità di lavoro in coppia, si vedano Ventrone, *Per una morfologia della sacra rappresentazione fiorentina*, pp. 195-225, e Ulysses, *Un couple d'écrivains: les sacre rappresentazioni de Bernardo et Antonia Pulci*, pp. 177-196. Sulla famiglia Pulci, si veda Orvieto, *Pulci. Luigi e una famiglia di poeti*.

⁵⁶ Antonia Pulci, *Rappresentazione di Santa Guglielma*, su cui si veda Stallini, *Du religieux au politique: la Sacra Rappresentazione chez Antonia e Bernardo Pulci*, pp. 327-376.

⁵⁷ Antonia Pulci, *Florentine Drama for Convent and Festival*, p. 4, che contiene una traduzione in inglese della *Rappresentazione di Santa Guglielma* (pp. 103-133).

⁵⁸ Weaver, *Convent theatre in early modern Italy*, p. 99. Sulla biografia della scrittrice si legga in modo specifico Weaver, *Antonia Tanini (1452-1501)*, pp. 23-36, e Weaver, *Antonia Pulci e la sacra rappresentazione al femminile*, pp. 3-19.

⁵⁹ «The longest and most complex of her plays, is among the sacre rappresentazioni most often published in the sixteenth century and most often anthologized today» (Weaver, *Convent theatre in early modern Italy*, p. 103).

⁶⁰ Benedetti, *Io non sono Dio*, p. 154.

⁶¹ Tra cui segnaliamo anche Bryce, “*Or altra via mi convien cercare*”, p. 34 nota 9.

⁶² Newman, *The Heretic Saint*, p. 27.

accumulativa”, omonimica e cronologica, a cui si aggiunge un «exoteric revival», è così portata alle estreme conseguenze.

Rimane un solo problema e un’unica fonte che permetterebbe un plausibile avvicinamento tra la Guglielma (di Milano) e la Guglielma (figlia del re d’Inghilterra e moglie del re d’Ungheria). Negli *Annales* della città di Colmar in relazione all’anno 1300 si leggono notizie che mettono in relazione Guglielma, colei «che diceva di essere lo Spirito santo per la redenzione delle donne», Milano e l’Inghilterra:

In precedenti anno [1300] venit de Anglia virgo decora valde pariterque facunda dicens se Spiritum sanctum in redemptionem mulierum; et baptizavit mulieres in nomine Patris ac Filii ac sui. Que mortua ducta fuit in Mediolano, et ibi cremata; cuius cineres frater Iohannes de Wissenburc, ordinis fratrum Predicatorum, se vidisse pluribus referebat⁶³.

La comparsa dell’Inghilterra – «venne dall’Inghilterra» senza alcuna attribuzione regale – in un contesto in cui nei processi Guglielma era ritenuta «de Boemia» potrebbe suggerire una certa confusione da parte di chi trasferì o trascrisse la notizia. Non è irrisorio ricordare la presenza nei processi milanesi di un frate di Strasburgo, città non lontana da Colmar dove la presenza domenicana era radicata, a dimostrazione di collegamenti diretti che possono aver contribuito a trasformare la testimonianza visiva di un fatto («frate Giovanni di Wissenburg, dell’ordine dei frati Predicatori, diceva a molti di aver visto le sue ceneri») in vettore di trasmissione della memoria: di una notizia degna di essere menzionata in forma annalistica. Nonostante le stranezze, gli elementi di connessione risultano convincenti (i dati cronotopici – l’anno 1300 e Milano – ma soprattutto il riferimento allo Spirito santo) e permettono un collegamento alla Guglielma (di Milano) in cui è stato innestato l’elemento allogeno dell’origine inglese: un motivo agiografico più che biografico che non induce a meccanici collegamenti con la *legenda* di Guglielma figlia del re d’Inghilterra e moglie del re d’Ungheria, ma soltanto a constatare che *già* circolava una *legenda* agiografica, come emerge – lo abbiamo visto – con chiarezza dai processi: coloro che predicavano presso il monastero di Chiaravalle recitavano numerosi *exempla* di santi e poi li adattavano a santa Guglielma, così che potessero essere attribuiti a santa Guglielma. È la costruzione di una santità mimetica che ben si adatta ad accogliere virtù e caratteristiche di altri santi. Al momento, non è possibile dire di più.

Allo stato attuale delle ricerche che certezze possiamo avanzare? La *legenda* di Guglielma, figlia del re d’Inghilterra e moglie del re d’Ungheria, non è collegabile a Guglielma (di Milano) per mancanza di dati che non siano

⁶³ «Nell’anno precedente [1300] venne dall’Inghilterra una donna molto bella e parimenti faconda che diceva di essere lo Spirito santo per la redenzione delle donne; e battezzò donne nel nome del Padre, del Figlio e suo. Morta, fu condotta a Milano e ivi cremata: frate Giovanni di Wissenburg, dell’ordine dei frati Predicatori, diceva a molti di aver visto le sue ceneri» (*Annales Colmarienses maiores*, p. 226).

ipotetici. Il cantare di Guglielma imperatrice nasce da un errore tipografico ovvero dall'inserzione di un titolo che non corrisponde al contenuto, quest'ultimo già si trovava nello *Speculum Historiale* del frate Predicatore Vincent de Beauvais della metà del XIII secolo – solo successivamente fu attribuito a una donna di nome Guglielma – da cui deriva il materiale utilizzato da Antonia Pulci per la sua *Rappresentazione di Santa Guglielma*, allontanando così ogni possibile collegamento con Guglielma (di Milano). Ciononostante, una narrazione agiografica con protagonista Guglielma – che a Milano visse e morì – era stata elaborata e diffusa. Con ogni evidenza, da questa analisi emerge come il *patchwork* leggendario investa la regalità boema e come il fascino attrattivo del nome Guglielma non abbiano condotto a un consolidamento della sua immagine, ma a uno scivolamento verso la “favola della principessa eretica”. Non è escluso che l'attrazione per le sante dell'Europa centrale nel medioevo e la ricca produzione di studi contemporanei sulla santità sempre dell'Europa centrale possano aver avuto qualche influsso agiografico (nel passato) e – sicuramente – storiografico (nel presente). Paradossalmente, le uniche notizie certe sulla santità di Guglielma sono presenti nei processi inquisitoriali ribadendo l'eccezionalità di una vicenda religiosa e documentaria.

Opere citate

- Annales Colmarienses maiores*, in *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores*, XVII, a cura di G.H. Pertz, Hannover 1963, pp. 202-232.
- A. Ann Matter, *Italian Holy Women. A survey*, in *Medieval Holy Women in the Christian Tradition (c.1100-c.1500)*, a cura di A. Minnis, R. Voaden, Turnhout 2010, pp. 529-555.
- M. Benedetti, *Guglielma di Milano*, in *Dizionario Biografico degli italiani*, 60, Roma 2003, pp. 704-708.
- M. Benedetti, *Io non sono Dio. Guglielma di Milano e i Figli dello Spirito santo*, Milano 2004².
- M. Benedetti, *Le ultime volontà di un'eretica*, in *Margini di libertà: testamenti femminili nel medioevo*, a cura di M.C. Rossi, Verona 2010, pp. 489-511.
- M. Benedetti, *Guglielma. Un'icona milanese nel medioevo e nella contemporaneità*, in *Milano città delle culture*, a cura di M.V. Calvi, E. Perassi, Roma 2015, pp. 25-34.
- M. Benedetti, *Condannate al silenzio. Le eretiche medievali*, Milano 2017.
- M. Benedetti, *Il fascino indiscreto dell'eresia. Donne, eros, sabba*, in *Eretico ed erotico nel Medioevo*, in corso di stampa.
- Bernardino Corio, *Historia di Milano*, In Vinetia, presso Giorgio de' Cavalli, 1565.
- Bibliotheca mundi seu Speculi Maior Vincentii Burgundi*, IV, Duaci, Ex Officina Typographica Baltazaris Belleri, 1624.
- G. Biscaro, *Guglielma la Boema e i guglielmiti*, in «Archivio storico lombardo», 57 (1930), pp. 1-67.
- J. Bryce, «Or altra via mi convien cercare». *Marriage, Salvation and Santity in Antonia Tanini Pulci's Rappresentazione di santa Guglielma*, in *Theatre, Opera and Performance in Italy from the fifteenth Century to the Present. Essays in Honour of Richard Andrews*, a cura di R. Richardson, S. Gilson, C. Keen, in «The Society for Italian Studies», 6 (2004), pp. 195-207.
- P. Casciano, *Il cantare di santa Guglielma*, in *Editori ed edizioni a Roma nel Rinascimento*, a cura di P. Farenga, Roma 2005, pp. 23-43.
- N. Caciola, *A Guglielmita Trinity?*, in «California Italian Studies», 6 (2016), pp. 1-20.
- Capistranus triumphans seu Historia Fundamentalis de sancto Joanne Capistrano*, Coloniae, apud Barthasarem Joachinum Endterum, 1700.
- P. Costa, *Guglielma la Boema. L'«eretica» di Chiaravalle*, Milano 1985.
- Donati Bosii *Chronica*, Milano, s.e., 1492.
- Donne cristiane e sacerdozio. Dalle origini all'età contemporanea*, a cura di D. Corsi, Roma 2004.
- C. Du Plessis d'Argentré, *Collectio iudiciorum de novis erroribus...*, I, Lutetiae Parisiorum, Apud Andream Cailleau, 1728.
- D. Elliot, *Proving Woman. Female Spirituality and Inquisitional Culture in the Later Middle Ages*, Princeton e Oxford 2004.
- D. Falvay, *Santa Guglielma, regina d'Ungheria. Culto di una pseudo-santa d'Ungheria in Italia*, in «Nuova Corvina. Rivista di italianistica», 9 (2001), pp. 116-122.
- D. Falvay, *A Lady Wandering in Faraway Land. The Central European Queen/Princess motif in Italian Heretical Cults*, in «Annual of Medieval Studies at CEU», 8 (2002), pp. 157-179.
- D. Falvay, *Szent Erzsébet, Szent Vilma és a magyar királyi származás mint toposz Itáliában*, in «Aetas», 23/1 (2008), pp. 64-76.
- D. Falvay, A. Pullia, *La sacra rappresentazione fiorentina di Santa Guglielma, regina d'Ungheria*, in «Sul fil ragno della memoria». *Studi in onore di Ilona Fried*, a cura di F. d'Elhoungne Hervai, D. Falvay, Budapest 2012, pp. 235-248.
- D. Farro, *Le grandi donne di Milano. Duemila anni di storia milanese al femminile: dall'imperatrice Eusebia alla monaca di Monza, da Giulia Beccaria alla marchesa Luisa Casati* *Stampa*, prefazione di I. Pivetti, introduzione di O. Piscitelli, Roma 2011, pp. 28-36.
- A. Frugoni, *Arnaldo da Brescia nelle fonti del secolo XII*, introduzione di G. Sergi, Torino 1989².
- V.L. Gotti, *Veritas religionis Christianae et librorum quibus innitur contra atheos, polytheos, idolatras, mahometanos et iudeos demonstrata*, II, Venetiis, Ex Typographia Balleoniana, 1750.
- Z. Kovács, *La leggenda di santa Guglielma, figlia del re d'Inghilterra e donna del re d'Ungheria*, in «Rivista di studi ungheresi», 9 (2010), pp. 27-44.
- Z. Kovács, *Szent Vilma magyar királyné legendájának egy 16. századi adaptációja: história a lengyel királynéről*, Lymbus, 2010, < http://epa.oszk.hu/01500/01500/00008/pdf/lymbus_2010_007-030-Kovacs.pdf >.

- Z. Kovács, *Szent Vilma magyar királyné legendája*, Doktori (PhD) értekezés, Szegedi Tudományegyetem, 2010, < http://doktori.bibl.u-szeged.hu/744/1/Kov%C3%A1cs_Zs._Szent_Vilma_magyar_kir%C3%A1lyn%C3%A9_legend%C3%A1ja.pdf >.
- Gendered Voices. Medieval Saints and their interpreters*, a cura di C.M. Mooney, con un'introduzione di C. Walker Bynum, Philadelphia 1999.
- P. L'Hermite-Leclercq, *L'Eglise et les femmes dans l'Occident chrétien des origines à la fin du Moyen Âge*, Turnhout 1997.
- P. L'Hermite-Leclercq, *Les femmes dans la vie religieuse au Moyen Âge. Un bref bilan bibliographique*, in «CLIO. Histoire, femmes et sociétés», 8 (1998), < <http://clio.revues.org/> >.
- P. L'Hermite-Leclercq, *Historiographie d'une hérésie: les guillemites de Milan (1300)*, in «Revue Mabillon», 70 (1998), pp. 73-96.
- J. Larmon Peterson, *Social Roles, Gender Inversion and Heretical Sect: the case of the Guglielmites*, in «Viator», 35 (2004), pp. 203-209.
- J. Larmon Peterson, *Holy Heretics in Later Medieval Italy*, in «Past and Present», (2009), 204, pp. 201-216.
- Luisa Muraro, *Bibliografia degli anni 1963-2009*, a cura di C. Jourdan, con la collaborazione di F. Cleis, Milano 2010.
- B. Lundt, *Eine vergessene Premyslidenprinzessin. Neue Fragen und Forschungsergebnisse*, in «Bohemia», 31 (1990), pp. 260-269.
- G.G. Merlo, *Eretici ed eresie medievali*, Bologna 2011².
- Milano 1300. I processi inquisitoriali contro le devote e i devoti di santa Guglielma*, a cura di M. Benedetti, Milano 1999.
- A. Molnár, *Anežka Česká, Viléma Česká*, in «Kostnické jiskry», 72 (1987), p. 25.
- P. Montanari, *Milano «fovea hereticorum»*. *Le fonti di un'immagine*, in *Vite di eretici e storie di frati*, a cura di M. Benedetti, G.G. Merlo, A. Piazza, Milano 1998, pp. 33-74.
- D. Müller, *Mittelalterliche Frauenutopien. Zum Leben der Guglielma von Mailand und der Prou Boneta*, in «Jahrbuch der Oswald von Wolkenstein-Gesellschaft», 13 (2002), pp. 165-177.
- D. Müller, *Frauen und Häresie. Europas christliches Erbe*, Berlin 2015.
- L. Muraro, *Guglielma e Maifreda. Storia di un'eresia femminista*, Milano 1985.
- L. Muraro, *La messa celebrata da Maifreda a Milano nel 1300*, in *Donne cristiane e sacerdozio. Dalle origini all'età contemporanea*, a cura di D. Corsi, Roma 2004, pp. 51-63.
- B. Newman, *From Virile Woman to Woman Christ. Studies in Medieval Religion and Literature*, Philadelphia 1995.
- B. Newman, *The Heretic Saint: Guglielma of Bohemia, Milan and Brunate*, in «Church History», 74 (2005), pp. 1-38.
- B. Newman, *Agnes of Prague and Guglielma of Milan*, in *Medieval Holy Women in the Christian Tradition (c.1100-c.1500)*, a cura di A. Minnis, R. Voaden, Turnhout 2010, pp. 557-579.
- Novissime Hystoriarum omnium repercussiones, noviter a reverendissimo padre Iacobo Philippo Bergomense, ordinis heremitanum edite que Supplementum supplementi Cronicarum nuncupatur*, s.l., s.e., 1502.
- P. Orvieto, *Pulci. Luigi e una famiglia di poeti*, Roma 2017.
- F. Palacký, *Literarische Reise nach Italien im Jahre 1837*, in *Aufsuchung von Quellen der böhmischen und mährischen Geschichte*, Prag 1938.
- F. Palacký, *Dějiny národu českého v Čechách a v Moravě, 1848-1864*, a cura di M. Novotný, Praha 1939.
- J. Polc, *Agnes von Böhmen (1211-1282). Königstochter-Äbtissin-Heilige*, München 1989.
- A. Pulci, *Florentine Drama for Convent and Festival*, a cura di J. Wyatt Cook e B. Collier Cook, Chicago 1996.
- S. Stallini, *Du religieux au politique: la Sacra Rappresentazione chez Antonia et Bernardo Pulci*, in *La poésie politique dans l'Italie médiévale*, a cura di A. Fontes Baratto, M. Marietti, C. Perrus, Paris 2005, pp. 327-376.
- C. Tosco, *Andare per le abbazie cistercensi*, Bologna 2017.
- G. Ulysses, *Un couple d'écrivains: les sacre rappresentazioni de Bernardo et Antonia Pulci*, in *Les femmes écrivains en Italie au Moyen Âge et à la Renaissance*, Aix-en-Provence 1994, pp. 177-196.
- A. Valerio, *Donne e Chiesa. Una storia di genere*, Roma 2016.
- V. Vaníček, *Velké dějiny zemi Koruny České, II (1197-1250)*, Praha 2000.

- P. Ventrone, *Per una morfologia della sacra rappresentazione fiorentina*, in *Teatro e culture della rappresentazione. Lo spettacolo in Italia nel Quattrocento*, a cura di R. Guarino, Bologna 1988, pp. 195-225.
- Veritas religionis Christianae et librorum quibus innitur contra atheos, polytheos, idolatras, mahometanos et iudeos demonstrata*, II, Venetiis, Ex Typographia Balleoniana, 1750.
- E.B. Weaver, *Convent theatre in early modern Italy. Spiritual fun and learning for women*, Cambridge 2002.
- E.B. Weaver, *Antonia Tanini (1452-1501), Playright and wife of Bernardo Pulci (1438-1488)*, in *Essays in Honor of Marga Cottino-Jones*, a cura di L. Sanguineti White, A. Baldi, K. Philips, Fiesole 2003, pp. 23-36.
- E.B. Weaver, *Antonia Pulci e la sacra rappresentazione al femminile*, in *La maschera e il volto. Il teatro in Italia*, a cura di F. Brunì, Venezia 2002, pp. 3-19.
- F. Tocco, *Guglielma Boema e i guglielmiti*, in «Memorie della Accademia dei Lincei», s. 5, 8 (1900), pp. 1-32.
- J. Žemlička, *Přemysl Otakar I. Panovník, stát a česká společnost na prahu vrcholného feudalismu*, Praha 1990.
- J. Žemlička, *Přemysl Otakar II. Král na rozhraní věků*, Praha 2011.

Marina Benedetti
Università degli Studi di Milano
marina.benedetti@unimi.it

Un mercato esclusivo. Gabelle, pedaggi ed egemonia politica nella Torino tardomedievale

di Marta Gravela

Il saggio esamina le dinamiche di acquisto e circolazione degli introiti derivanti dalla riscossione di dazi e pedaggi nella Torino dei secoli XIV e XV. Attraverso l'analisi di una molteplicità di fonti (verbali del consiglio cittadino, catasti, contabilità comunale, atti notarili e giudiziari), il contributo mira a ricostruire la creazione di un gruppo in grado di controllare per un secolo le diverse entrate, pubbliche e patrimonializzate. La formazione di un mercato riservato a una cerchia ristretta di famiglie, che ne dettano le regole, rappresenta al tempo stesso un segno di distinzione dal resto della cittadinanza e il tentativo di sottrarre questo circuito di scambi all'ingerenza del potere sabauda.

This essay explores the dynamics underlying the purchase and circulation of incomes from excise duties in fourteenth- and fifteenth-century Turin. By analysing various sources (city council proceedings, cadastres, civic accountancy ledgers, notarial and court records), the paper aims at reconstructing the creation of a group that throughout a century controlled multiple incomes (public and privatised). The development of a market restricted to a few select families, that set its rules, drew a line between this group and the rest of the citizenry and represented at the same time an attempt to protect this exchange circuit from the interference of the lords of Savoy.

Medioevo; secoli XIV-XV; Savoia; Torino; dazi; mercato; élite politica.

Middle Ages; 14th-15th Centuries; Savoy; Turin; Excise Duties; Market; Political Elite.

1. Il controllo della fiscalità indiretta fra comune e principe

Torino è il crocevia delle strade che congiungono le regioni d'oltralpe con la Lombardia e la riviera tirrenica; un crocevia in un certo senso naturale per posizione geografica, ma anche per scelta politica, dal momento che la vicinanza di Chieri e soprattutto Moncalieri fa del passaggio per Torino nel

Abbreviazioni

ASCT = Archivio Storico della Città di Torino

ASTo = Archivio di Stato di Torino

medioevo solo una delle opzioni possibili¹. Il transito di uomini e merci è incentivato dall'intervento dei Savoia. Nel 1348 un editto del principe Giacomo di Savoia-Acaia stabilisce che le merci provenienti dalla Francia e dirette verso la Lombardia debbano passare da Torino; questi provvedimenti sono confermati dai duchi di Savoia sette volte nel corso del Quattrocento, quando prende forma più chiaramente l'intento di fare di Torino il centro preminente del Piemonte².

La città è al tempo stesso uno dei pochi insediamenti urbani dell'area piemontese, caratterizzata proprio dall'assenza di *civitates*; non è un grande centro produttivo o mercantile, ma è sede di un commercio minuto con i territori circostanti e di più ampio raggio con la Francia per alcune merci. Le dimensioni limitate della città e l'assenza di attività economiche forti, fanno sì che la ricchezza dei torinesi si basi prevalentemente sulla proprietà fondiaria. Le diverse tipologie di pedaggi sul transito e gabelle sul commercio e il consumo riscosse nel distretto torinese rappresentano pertanto una quota significativa degli introiti pubblici e, come si vedrà, privati dei torinesi.

Il mercato di queste entrate fiscali – che dappertutto nelle città del Tre-Quattrocento assume proporzioni tanto rilevanti da diventare centrale anche nella riflessione economica di teologi e giuristi³ – costituisce un utile punto di osservazione delle dinamiche di creazione e riproduzione di gerarchie sociali cittadine.

Non diversamente da quanto avviene nelle altre città soggette a un'autorità superiore, gli introiti dei dazi o gabelle – termini che in queste pagine saranno usati come sinonimi – rientrano a Torino in una "sovranità fiscale" condivisa fra signore e comunità⁴. Se nei secoli XIV-XV l'appalto rappresenta ovunque l'opzione più diffusa di gestione dei dazi, nei centri urbani soggetti si riscontrano diversi gradi di intervento signorile o della dominante nei mec-

¹ Sul sistema viario dell'area e le scelte politiche che lo riguardano Sergi, *Potere e territorio*, con particolare riferimento alle pp. 73-84; Sergi, *Il secolo XI*, pp. 449-451; Bordone, *Vita economica del Duecento*, pp. 763-764; Settia, *Fisionomia urbanistica e inserimento nel territorio*, pp. 809-824, con particolare riferimento alle pp. 822-824 per la costruzione di un ponte sul Po nel distretto torinese alla fine del secolo XII.

² ASCT, *Carte Sciolte*, n. 3555. Un provvedimento simile è preso anche nel 1299 in riferimento ai mercanti astigiani: *Documenti inediti e sparsi*, doc. 358, pp. 399-400. Il comune tenta a sua volta di imporre ai commercianti dei borghi circostanti un percorso obbligato che passi da Torino; si veda ASCT, *Carte sciolte*, n. 30. Brevi cenni sui tentativi dei mercanti di aggirare Torino attraverso strade alternative sono riportati in Daviso di Charvensod, *I pedaggi delle Alpi occidentali*, pp. 330-331. Per le vicende relative al principato di Savoia-Acaia si veda Buffo, *La documentazione dei principi di Savoia-Acaia*, pp. 57-103. Sull'organizzazione del ducato di Savoia e le vicende di Torino come città soggetta Barbero, Castelnovo, *Governare un ducato*; Barbero, *Un'oligarchia urbana*; Barbero, *La vita e le strutture politiche*. Sulla crescita quattrocentesca di Torino si veda Barbero, *Il mutamento dei rapporti fra Torino e le altre comunità del Piemonte*.

³ Evangelisti, *Il pensiero economico nel Medioevo*, pp. 184-188.

⁴ Per una sintesi complessiva si veda Ginatempo, *Finanze e fiscalità*, con riferimento alle pp. 253-257 per il principato sabauda, e Ginatempo, *Spunti comparativi sulle trasformazioni della fiscalità*.

canismi di incanto delle gabelle, oltre che naturalmente nel controllo delle entrate.

Il dominio visconteo è caratterizzato da una forte ingerenza signorile nella gestione delle finanze comunali e nella conduzione degli appalti anche prima della nota riforma fiscale attuata da Gian Galeazzo Visconti alla fine degli anni Ottanta del Trecento, con cui tutte le entrate cittadine sono incamerate dal vertice. Già sotto Bernabò infatti gli introiti sono acquisiti in gran parte dal signore e lo svolgimento delle gare di appalto avviene alla presenza di un referendario: a Bergamo per esempio il *dominus* può stabilire se e quando consentire gli incanti dei dazi, su cui è costantemente informato e a cui talvolta partecipa direttamente⁵. A partire dal dominio di Gian Galeazzo il controllo sulla gestione e gli appalti dei dazi si fa ancora maggiore in tutte le città del ducato: a Bergamo come a Crema, Piacenza, Lecco, Voghera fino a Bellinzona gli incanti dei dazi sono praticati con regolarità sotto il controllo dei referendari ducali, che stabiliscono la base d'asta e le quote assegnate ai partecipanti come incentivo⁶.

Il quadro non appare molto dissimile nella vicina Mantova gonzaghesca, dove la fiscalità cittadina è sotto il controllo di funzionari principeschi che sovrintendono agli incanti, fra i quali per un certo periodo compare il massaro dei dazi⁷. Anche nel dominio veneziano di Terraferma la dominante è in grado di avocare a sé le entrate dei dazi, con parziali concessioni di alcuni introiti, in particolare a Verona e Vicenza; ma la gestione degli incanti resta in mano alle amministrazioni cittadine, ad eccezione della gabella del sale, prerogativa della dominante e dei suoi funzionari⁸. Il grado di intervento del signore o della dominante nella fiscalità delle città soggette è indicativo del rapporto fra il vertice politico e i ceti dirigenti locali, caratterizzato da una forte ingerenza dell'autorità principesca nella Lombardia visconteo-sforzesca e, all'opposto, da una relativa autonomia dei patriziati cittadini veneti, le cui dinamiche sono ignorate dal ceto dirigente veneziano.

Nel caso torinese il rapporto è improntato per lo più sul modello veneziano, con un principe tendenzialmente distante dai meccanismi politici locali. La relazione fra i Savoia e Torino è per lungo tempo di natura strettamente finanziaria: al principe preme che il comune soddisfi le sue richieste (principalmente pagamenti di donativi e del tasso), ma non interviene sul funzionamento e sulle scelte del ceto politico cittadino. Le entrate dei dazi sono oggetto, a seconda dei periodi, di diversi metodi di gestione: spartizione fra principe e

⁵ Mainoni, *Le radici della discordia*, pp. 14-15.

⁶ Su Bergamo *ibidem*; per gli altri casi Albini, *Aspetti delle finanze di un comune lombardo*, pp. 703-712; Picco, *Gabelle e gabellieri a Piacenza*; Mainoni, *Per una storia di Lecco in età viscontea*, p. 56; Chiesi, *Bellinzona ducale*, pp. 236-263; De Angelis Cappabianca, *Voghera alla fine del Trecento*, pp. 67-74.

⁷ Lazzarini, *Prime osservazioni su finanze e fiscalità*.

⁸ Varanini, *Comuni cittadini e stato regionale*, in particolare pp. 79-101, 240-258; Knapton, *Il fisco nello stato veneziano di terraferma*, pp. 28-32; Knapton, *I rapporti fiscali tra Venezia e la Terraferma*, pp. 45 sgg.

città, cessione dei diritti signorili in cambio di un censo pagato dal comune o piena concessione alla città. Come si vedrà più diffusamente nel prossimo paragrafo, il comune può a sua volta decidere di gestire in proprio l'esazione delle gabelle o venderne gli introiti all'incanto, affidando dunque la riscossione ad appaltatori privati, senza particolari ingerenze del vicario sabauda.

Diverso è invece il regime dei pedaggi, spettanti in quote diverse a un numero di famiglie torinesi per via consuetudinaria, patrimonializzati e riscossi in proprio già dal secolo XIII, laddove nelle altre città anche questi introiti rientrano in un sistema di appalti⁹. Gabelle e pedaggi danno dunque vita a un mercato di introiti rispettivamente pubblici e privatizzati in cui si muovono due circuiti di investitori, che come vedremo per un lungo periodo si sovrappongono.

Gli studi degli ultimi decenni hanno notevolmente ampliato le prospettive di analisi della fiscalità, insistendo sul ruolo delle élites economiche all'interno dei governi urbani¹⁰ e sugli aspetti socio-politici di finanza e fiscalità in rapporto con la costruzione di organismi politici sovra-cittadini e statali¹¹. Inoltre le ricerche di storia sociale e del pensiero economico hanno efficacemente dimostrato la relazione biunivoca fra la partecipazione a determinati settori del mercato e il pieno inserimento nella cittadinanza¹². Non tutti gli attori sociali sono infatti ammessi a partecipare a qualsiasi tipo di scambio economico, ma alcuni circuiti di scambio sono riservati a precise categorie di persone e descrivono dunque «personalistic markets» che rispondono a logiche non strettamente economiche¹³. I vari gradi di partecipazione divengono pertanto espressione di un inserimento più o meno completo nello spazio civico e delimitano i confini di gruppi socialmente dominanti, anche laddove – come a Torino – non si assiste a una chiusura formalizzata dell'élite¹⁴.

Scopo della presente ricerca è quello di ricostruire sia i meccanismi di assegnazione e circolazione di dazi e pedaggi, sia il rapporto con gli assetti socio-politici locali: quali cittadini possono acquisire le entrate dei dazi e attraverso quali canali? Quali principi regolano il mercato dei pedaggi e fino a che punto i circuiti di investimento definiscono forme di chiusura *de facto* di un gruppo rispetto al resto della cittadinanza? Come si inseriscono questi meccanismi nella dialettica fra la città e l'autorità sabauda?

⁹ Mainoni, *Le radici della discordia*, pp. 51 sgg.

¹⁰ *Strutture del potere ed élites economiche*, con particolare riferimento a Petti Balbi, *Élites economiche ed esercizio del potere a Genova*; Molho, *Firenze nel Quattrocento*, in particolare pp. 71-95; *Il governo dell'economia*.

¹¹ Mainoni, *Finanza pubblica e fiscalità; Origini dello Stato*, sez. terza; *Politiche finanziarie e fiscali*; sui linguaggi politici della fiscalità Gamberini, *Aequalitas, fidelitas, amicitia*. Per una comparazione più ampia con le città dell'Europa mediterranea *La fiscalité des villes au Moyen Âge*.

¹² Todeschini, *Come Giuda*, con particolare riferimento ai capitoli IV e V; Prodi, *Il mercato come sede di giudizio*.

¹³ Padgett, McLean, *Economic Credit in Renaissance Florence*.

¹⁴ Oltre agli studi citati alla nota 12 si vedano Todeschini, *Visibilmente crudeli*; Todeschini, *Credito, credibilità, fiducia; Cittadinanza e disuguaglianze economiche; Fiscalità e cittadinanza; Credito e cittadinanza nell'Europa mediterranea; Reti di credito*.

Nelle pagine che seguono si esamineranno questi due circuiti, prendendo in considerazione in primo luogo i meccanismi che regolano la partecipazione agli appalti delle gabelle (2.1) e il controllo di tali redditi da parte di un gruppo ristretto dalla seconda metà del Trecento (2.2); in seconda battuta le modalità di gestione dei pedaggi (3.1) e la costruzione di un mercato chiuso delle rendite che ne derivano (3.2); infine si vedrà come questo “monopolio” fu intaccato dalla metà del Quattrocento e rapidamente scardinato dalla concorrenza finanziaria di nuovi cittadini (4.1 e 4.2). Ciò che questo contributo intende mostrare è come, in un quadro istituzionale aperto *de iure*, il mercato degli introiti fiscali divenga un modo per introdurre una distinzione *de facto* nei confronti del resto della cittadinanza: un modo per delimitare i confini dell'élite responsabile della gestione delle finanze locali e per preservarne i privilegi in un contesto di autonomia limitata.

2. Dazi al consumo e gabella dei mulini

2.1. I meccanismi dell'incanto

La prima tipologia di introiti su cui porre l'attenzione è costituita dai dazi gravanti sul commercio e sul consumo di vino, carne, sale, grano, panni e bestiame in entrata e in uscita dalla città, a cui si aggiunge il *denarius molendinorum*, una vera e propria gabella sui mulini cittadini¹⁵: queste gabelle rappresentano la quota ordinaria delle entrate fiscali comunali e una delle principali forme di finanziamento del disavanzo pubblico, un disavanzo che a Torino non si trasforma in debito consolidato¹⁶. Esistono inoltre dazi a carattere straordinario, imposti su altri tipi di merci per periodi limitati al fine di soddisfare necessità finanziarie contingenti.

Di norma imposti su autorizzazione principesca, questi dazi si inseriscono in un sistema di alterne contrattazioni e concessioni del potere signorile¹⁷. Nel 1300 Filippo di Savoia-Acaia concede l'imposizione della gabella del sale stabilendo la spartizione dei proventi a metà con la città; trent'anni dopo vende la sua quota al comune in cambio di un censo, salvo abolire nel 1334 tutti i precedenti provvedimenti¹⁸; gabella e canone risultano immediatamente reintrodotti con il figlio Giacomo e ancora contrattati con il duca Ludovico nel

¹⁵ Il *denarius molendinorum* costituisce un'imposta sulla macinazione e non i redditi dei mulini stessi, conservati dal principe e accensati solo dal 1423. Si veda Comba, *Il principe, la città, i mulini*.

¹⁶ Per questi aspetti si veda Bracco, *Le finanze del comune di Torino*. Per diversi modelli di gestione del disavanzo pubblico prima dei consolidamenti del debito si veda Ginatempo, *Prima del debito*.

¹⁷ Barbero, *Un'oligarchia urbana*, pp. 222-226.

¹⁸ Vendite e concessioni alla città di diritti di riscossione da parte dei principi sono documentate in ASCT, *Carte Sciolte*, n. 3531-3565 e edite in *Statuta et privilegia civitatis Taurinensis*, pp. 442-460.

1441¹⁹. Le altre gabelle sono riscosse dalla città per concessione signorile, fino al 1366 quando Giacomo di Savoia-Acaia le abolisce e la città le reintroduce e amministra autonomamente²⁰; nuovi accordi seguono nel 1379-1380 e ripetute conferme delle gabelle sono fatte dai Savoia-Acaia e poi dai duchi²¹.

I diritti di riscossione sono dunque assegnati alla città talvolta in concessione, talaltra dietro pagamento di un censo²². Il comune opta, in una prima fase, per lo più per l'esazione in proprio, come testimoniano l'assenza degli incanti e alcune menzioni dei collettori nei *Libri consiliorum*, i registri delle delibere del consiglio²³. Non mancano rari esperimenti di accensamento²⁴, ma è solo dagli anni Settanta del Trecento che si stabilizza la gestione delle gabelle mediante l'incanto al miglior offerente, in un sistema controllato dal consiglio cittadino senza che il principe stabilisca norme per gli appalti. Nel corso del Quattrocento è attestato il momentaneo ritorno alla riscossione diretta di alcuni dazi da parte del comune, forse segno di un tentativo di controllo in proprio dei redditi nelle fasi di minore emergenza finanziaria. Su questo problema si tornerà a breve.

Le aste delle gabelle avvengono in sede di consiglio comunale, alla presenza del vicario sabauda che ne presiede le riunioni: la procedura dell'incanto è sostanzialmente analoga a quella delle altre città, ma l'intervento del vicario è decisamente meno invasivo rispetto a quello per esempio dei referendari viscontei, dal momento che l'ufficiale sabauda si limita a supervisionare l'asta²⁵. La partecipazione è *teoricamente* aperta a tutti i cittadini, ma *di fatto* spesso solo i membri del consiglio e i cittadini già in qualche modo legati a questa cerchia riescono a prendervi parte. Data una cifra di partenza, stabilita dal consiglio e generalmente corrispondente alle necessità finanziarie contingenti della città, il comune registra le offerte dei potenziali appaltatori, che possono essere presentate individualmente o in società. La partecipazione alle gare d'appalto è incentivata da un introito garantito proporzionale alla somma offerta, pertanto anche il vincitore dell'asta versa al comune una somma leggermente inferiore rispetto a quella per cui si è aggiudicato l'appalto²⁶. Alle aste partecipa un numero variabile di cittadini, con picchi di cinque o sei negli ultimi decenni del Trecento e medie leggermente più elevate nel secolo

¹⁹ *Libri consiliorum 1333-1339*, pp. 179-180; ASCT, *Carte Sciolte*, n. 3533 e n. 3536.

²⁰ *Libri consiliorum 1365-1369*, pp. 32-34. In cambio dell'abolizione delle gabelle Giacomo ottiene la riscossione di un focatico di 1 fiorino.

²¹ ASCT, *Carte Sciolte*, n. 3535, 42; *Statuta et privilegia civitatis Taurinensis*, pp. 448-460.

²² Solo nel 1366 è testimoniato il tentativo di Giacomo di Savoia-Acaia di imporre un proprio gabelliere, che non ha effetti dal momento che le gabelle vengono abolite poche settimane dopo. *Libri consiliorum 1365-1369*, p. 32.

²³ *Libri consiliorum 1333-1339*, pp. 156, 179-180; *Libri consiliorum 1342-1349*, p. 28.

²⁴ *Libri consiliorum 1342-1349*, pp. 166-167, 240-242, 244-245; *Libri consiliorum 1351-1353*, pp. 118-119.

²⁵ Si veda sopra, nota 6.

²⁶ Analoghe assegnazioni dei "vantaggi" sono attestate pressoché ovunque i dazi siano gestiti mediante incanto; per gli esempi di Piacenza e Bellinzona si rinvia a Picco, *Gabelle e gabellieri a Piacenza*, pp. 293-297, e Chiesi, *Bellinzona ducale*, pp. 237, 256.

seguinte. I vincitori degli incanti non sempre versano al comune l'intera cifra in un'unica soluzione, ma pagano spesso in due rate o saldando creditori del comune.

Non si dispone di documentazione relativa agli introiti ricavati da questi appaltatori, ed è pertanto difficile valutare la redditività degli incanti in termini strettamente finanziari. Si sono conservati tuttavia registri risalenti al pieno Quattrocento che contengono due tipi di rendiconti: conti dei collettori delle gabelle negli anni in cui si torna a una gestione diretta della riscossione da parte del comune, che riportano la cifra riscossa e l'uso che è stato fatto del denaro per le spese pubbliche (1434-1435, 1450-1452); conti degli accensatori delle gabelle, che non indicano l'introito totale, ma elencano le spese del comune pagate dall'appaltatore fino a coprire la cifra dell'incanto (1448-1450, 1452-1473).

Il primo tipo di conti, quelli dei collettori, può essere confrontato con le cifre degli appalti di anni precedenti e successivi, in cui valore della moneta e congiuntura economica sono sostanzialmente analoghi. Da questo confronto emerge una grande variabilità degli introiti²⁷. Si è accennato al fatto che gli anni di gestione diretta indichino la volontà del comune di esigere in proprio i dazi quando possibile. Tuttavia, almeno in questi casi, essi rappresentano con maggiore probabilità i frangenti in cui il consiglio non è riuscito a trovare un acquirente per i redditi a causa delle sfavorevoli condizioni dell'appalto. Lo suggeriscono due dati. Innanzi tutto la precisazione dei collettori delle gabelle «tempore epidemie», segno che nessun investitore si è fatto avanti per via della peste. Inoltre, i *Libri consiliorum* degli anni corrispondenti riportano la delibera in cui è stabilito l'incanto dei dazi, a cui non seguono però acquirenti e talvolta nemmeno offerte; nel 1436, in un estremo tentativo di trovare un acquirente, il consiglio propone l'appalto della gabella su vino e carni con licenza di pagare a rate bimestrali, ma quasi tre settimane dopo delibera l'esazione da parte di funzionari comunali²⁸.

La ripetuta partecipazione alle aste da parte degli esponenti di spicco dell'élite politica in altri periodi, come si vedrà nel paragrafo 2.2, induce a ipotizzare che si tratti di investimenti potenzialmente remunerativi, ma non scevri da rischi: se gli appalti comportano perdite concrete spingendo gli acquirenti a non saldare il comune solo in fasi di particolare crisi (se ne vedrà

²⁷ Il primo rendiconto, risalente al 1434-1435, riporta un totale di poco più di 162 lire incassate in quindici mesi dalla gabella minuta, comprensiva delle gabelle del vino forense in transito, del grano e del sale. ASCT, *Carte Sciolte*, n. 3567. Gli appalti cronologicamente più prossimi risalgono al 1431 e 1437, quando la gabella minuta comprende solo vino e grano, e vedono i vincitori versare rispettivamente 115 e 275 fiorini per dodici mesi di riscossione, mostrando pertanto una grande variabilità nel bilancio fra investimento e ricavo. ASCT, *Ordinati*, vol. 66, cc. 64r-66r; vol. 68, cc. 217v-218r. Introiti variabili e talvolta inferiori rispetto agli appalti degli anni precedenti e successivi sono registrati anche negli anni Cinquanta del Quattrocento: ASCT, *Carte Sciolte*, n. 3572.

²⁸ Conti in tempo di peste: ASCT, *Carte Sciolte*, n. 3572, cc. 61r, 67r-72v. I mancati appalti sono attestati in ASCT, *Ordinati*, vol. 68, cc. 46r, 103v-104v, 152v-154r, 156v-157v; voll. 72-75, cc. 166v-167r.

più avanti un esempio), le incognite dell'investimento restano una costante²⁹. Il comune introduce allora nei contratti di vendita clausole di tutela dai tentativi degli appaltatori di rivalersi di eventuali danni «propter guerram, mortalitatem vel aliquem alium casum fortuitum»³⁰.

Il secondo tipo di rendiconti, quelli degli acquirenti delle gabelle, pur non riportando il ricavato della riscossione, è utile per ricostruire il metodo di pagamento dell'incanto. Gli accensatori registrano infatti le spese sostenute per conto del comune fino a raggiungere la somma da versare: salari di magistrati cittadini, stipendi dei maestri e del personale dello *Studium*, lavori pubblici, piccoli debiti del comune. Il comune dunque non riceve direttamente la cifra dell'appalto, ma scarica sugli accensatori i propri debiti, forse anche per ridurre l'eventualità di un mancato saldo. Attraverso questo metodo di pagamento, di fatto gli appaltatori si fanno carico in prima persona delle spese pubbliche, fino a superare talora la cifra dell'appalto e divenire creditori del comune³¹. Si vede dunque come questo meccanismo sia esposto al rischio di divenire un onere aggiuntivo, che però si trasforma a sua volta in un mezzo di controllo delle finanze comunali. Il rapporto debitori/creditori del comune è infatti ambiguo e le stesse persone possono cambiare rapidamente posizione in base alle strategie individuali e alle necessità del comune.

2.2. *Affari per un'élite*

Vediamo ora chi partecipa agli incanti dei dazi³². È possibile identificare tre fasi di sviluppo delle cerchie di finanziatori del comune, che seguono ritmi diversi in relazione ai mutamenti istituzionali e sociali a cui la città va incontro: una prima fase con accensamenti sporadici dei redditi pubblici fino agli anni Settanta del Trecento; la seconda vede fra questa data e gli anni Quaranta del Quattrocento la formazione e il consolidamento di un'egemonia finanziaria di gruppo; infine nella terza emergono nuove dinamiche di concorrenza che portano allo scardinamento di questo controllo ristretto. In queste pagine ci si concentrerà sulle prime due fasi, lasciando al paragrafo 4 le vicende dell'avvicendamento nel predominio finanziario.

La prima fase è caratterizzata da un ricorso ancora limitato alle aste delle gabelle da parte del comune per colmare il proprio disavanzo: di conseguenza il gruppo dei finanziatori appare molto circoscritto. I detentori degli appalti sono in questi anni tutti membri del consiglio cittadino, alcuni dei quali – di

²⁹ I casi più eclatanti di mancato saldo sono circoscritti alla fase della crisi economica di fine Trecento: *Libri consiliorum 1384-1386*, pp. 153-155, 168-169; ASCT, *Ordinati*, vol. 34, cc. 27r, 117v-118r, 122v-124r, 132v-134r; vol. 35, cc. 28r-30v. Si veda testo corrispondente alla nota 45. Sulla crisi Comba, *L'economia*, pp. 97-158.

³⁰ ASCT, *Carte Sciolte*, n. 3577. Simili clausole sono diffuse in tutte le città, si veda Chiesi, *Belinzona ducale*, pp. 238.

³¹ ASCT, *Carte Sciolte*, n. 3572.

³² Una prima analisi è stata proposta da Barbero, *Un'oligarchia urbana*, pp. 226-231.

estrazione popolare – cooptati poco tempo prima anche grazie a una serie di mutui precedentemente concessi al comune. I primi appalti attestati vanno per l'appunto a due membri del Popolo: Antonio da Pavarolo nell'anno stesso della cooptazione, Nicola Gastaldo l'anno seguente³³. Nel 1349 il nobile Paganino Borgesio, consigliere dal 1346, acquista gli introiti della gabella del sale per tre anni; alla scadenza l'appalto è assegnato, insieme al *denarius molen-dinorum*, a Giovannino Ainardi e nuovamente Nicola Gastaldo, consiglieri da ormai dieci anni³⁴. Gli appalti di questi decenni appaiono, se non riservati, comunque vinti da personaggi ben inseriti nel ceto politico o in fase di integrazione.

Il prestito, in varie forme, costituisce una delle attività principali di questi investitori, alcuni dei quali appaltano negli stessi decenni anche la *casana*, il diritto di tenere un banco di prestito in città dietro pagamento di una quota annuale concordata al principe. La partecipazione, soprattutto dei *Populares*, a diversi tipi di intervento finanziario rappresenta un modo prima per inserirsi – mediante i prestiti – nell'élite cittadina, poi per dare concretezza e visibilità alla propria presenza politica³⁵. Secondo quanto emerge dai *Libri consiliorum*, i vertici politici cittadini hanno infatti come principale funzione quella di gestire le risorse pubbliche, dimostrata dall'evidente sproporzione fra delibere relative a questioni finanziarie e restanti provvedimenti del governo comunale. Non si tratta naturalmente di una peculiarità torinese – gestione e redistribuzione di risorse rivestono sempre un ruolo politico centrale³⁶ – ma la forte limitazione dell'autonomia politico-amministrativa del governo comunale dovuta alla soggezione ai Savoia fa sì che i doveri dei consiglieri siano circoscritti per lo più alla gestione delle finanze cittadine.

Nella seconda fase, dagli anni Settanta del secolo XIV e per i primi decenni del XV, l'appalto dei redditi comunali diviene uno dei cardini del finanziamento cittadino: le aste, indette con regolarità, delineano in maniera progressivamente più chiara la fisionomia di un gruppo omogeneo di investitori, che ricalca come in precedenza la composizione dei vertici politici e sociali cittadini, comprendendo esclusivamente *cives*, sia nobili sia un numero crescente di Popolari³⁷. Alessandro Barbero ha calcolato come su 65 partecipanti alle aste fra 1374 e 1415 57 siano membri del consiglio o prossimi a diventarlo, spesso in quanto figli di credendari³⁸. Proseguendo l'analisi nel ventennio successivo si conferma la tendenza, con altri otto nuovi appaltatori membri della mag-

³³ *Libri consiliorum 1342-1349*, pp. 7-8, 111.

³⁴ *Ibidem*, pp. 244-245; *Libri consiliorum 1351-1353*, pp. 118-119.

³⁵ Ho affrontato questi meccanismi con maggiori dati in Gravela, *Comprare il debito della città*, specialmente pp. 753-758.

³⁶ Carocci, Collavini, *Il costo degli stati*.

³⁷ In altre città gli appaltatori sono sia membri dell'élite locale che investitori esterni; si veda sopra, note 6-8.

³⁸ Barbero, *Un'oligarchia urbana*, p. 228. L'ammissione al consiglio torinese avviene per cooptazione di un nuovo membro alla morte di un credendario, solitamente con trasmissione ereditaria del seggio.

gior Credenza, e la maggior parte delle aste vinte da un gruppo più ristretto all'interno di queste decine di nomi. Rilevante è il numero di investitori attivi negli anni immediatamente successivi all'ammissione in consiglio, almeno 25 entro i primi cinque anni dalla cooptazione: Ugonetto Visconte di Balangero è cooptato in consiglio nel 1381 e incanta per la prima volta un dazio nel 1382; Ribaldino Beccuti nel 1383 e partecipa agli appalti dal 1384; Onofrio *de Trieste* è cooptato nel 1403 e si aggiudica il primo incanto nel 1404, cui seguono quelli del 1405 e 1406³⁹.

La stretta relazione fra mercato dei dazi e preminenza socio-politica emerge in maniera più chiara esaminando i percorsi di inserimento dei nuovi cittadini, che seguono tendenzialmente lo stesso modello: l'ingresso nel governo urbano è favorito dalla concessione di mutui al comune, mentre la partecipazione agli appalti avviene solo in seguito e costituisce una sorta di contropartita per investimenti precedenti non molto vantaggiosi, così come si è visto per i primi decenni del Trecento con gli appaltatori del Popolo⁴⁰. Questo tipo di interventi finanziari è riservato allo strato più elevato dell'élite politica, che si spartisce i costi della città e gli eventuali margini di profitto⁴¹.

La successione delle aste descrive un meccanismo di rotazione, in cui i partecipanti si alternano nell'acquisto dei redditi. È all'interno di questo circolo che si formano le prime società, in cui gli appaltatori uniscono le risorse per aggiudicarsi le gabelle dagli importi più elevati, dividendosi così non solo i profitti, ma anche i rischi dell'investimento iniziale. I cartelli riuniscono solitamente cittadini che hanno presentato una prima offerta individualmente, associandosi in seguito al fine di offrire una cifra più alta. Queste "società finanziarie", che possono celarsi talvolta dietro il nome di un unico appaltatore, compaiono con maggiore frequenza nel corso degli anni Ottanta e Novanta del Trecento, presumibilmente per il rischio di gestire l'esazione in un frangente di crisi economica.

Il gruppo degli appaltatori non si identifica complessivamente nel consiglio, ma definisce al suo interno un insieme più ristretto di consiglieri-finanziatori caratterizzati da una presenza politica più qualificata e una preminenza sociale rispetto agli altri credendari: sono proprio questi consiglieri a ricopri-

³⁹ *Libri consiliorum 1380-1383*, pp. 203-204; *Libri consiliorum 1384-1386*, p. 26; ASCT, *Ordinati*, vol. 44; vol. 45, cc. 88v-90r; vol. 46, cc. 37r-v; vol. 47, cc. 120r-121v.

⁴⁰ I mutui concessi al comune tendono spesso a diventare investimenti in perdita, a causa delle difficoltà di risarcimento regolarmente incontrate dal governo cittadino: pagamenti dilazionati per decenni, trasferimenti dei crediti ad altri individui e ripetuti reclami dei creditori descrivono una situazione troppo onerosa per i cittadini. Per questo motivo i prestiti ingenti dei torinesi si inseriscono per lo più in tentativi di ascesa sociale, per poi ridursi una volta raggiunta una posizione di primo piano a prestiti di somme molto contenute, concessi in situazioni di particolare emergenza finanziaria, ma che difficilmente portano a un guadagno significativo. Si veda Gravela, *Comprare il debito della città*, pp. 753-758.

⁴¹ Carboni, *Il debito della città* illustra il circuito finanziario di Bologna della prima età moderna, organizzato in modo tale da soddisfare in primo luogo le esigenze di liquidità del Reggimento, per spartire gli ulteriori introiti poi fra i componenti dell'élite cittadina, che vede così salvaguardati i propri privilegi.

re con maggiore frequenza le magistrature comunali più importanti (clavari e sindaci), a svolgere il ruolo di ambasciatori, a costituire le commissioni di *sapientes* incaricate di risolvere questioni specifiche. Si tratta naturalmente del gruppo che dispone delle maggiori ricchezze cittadine; questa ricchezza non è tuttavia solamente economica, ma anche relazionale. Come hanno mostrato gli studi di Giacomo Todeschini, secondo l'etica economica medievale la partecipazione al governo è riservata a chi è in grado di comprendere che fra investimenti e ricavi non esiste sempre una corrispondenza certa, ed è disposto ad assumersi i doveri derivanti da un ruolo attivo e decisionale⁴². La cooptazione in consiglio conferisce in un certo senso il diritto di partecipare agli scambi economici riservati al gruppo socialmente preminente, scambi il cui ritorno rappresenta talvolta una compensazione per precedenti perdite e implica privilegi indiretti⁴³. Questo tipo di presenza politica inserisce infatti i cittadini nella cerchia di coloro che gestiscono in prima persona le risorse pubbliche, hanno le relazioni necessarie per condurre investimenti proficui e alleanze matrimoniali vantaggiose. Inoltre, e su questo verterà il prossimo paragrafo, tale livello di integrazione nel ceto dirigente consente l'acquisizione dei pedaggi cittadini, oggetto di scambi esclusivamente all'interno di questa cerchia.

Il mercato dei redditi pubblici come si è visto non è formalmente chiuso, ma l'inserimento stabile nel gruppo che partecipa con regolarità agli appalti e ricopre le magistrature di maggior rilievo è limitato a individui non solo finanziariamente competitivi, ma anche in qualche modo già vicini all'élite, prevalentemente attraverso legami matrimoniali o professionali. Si assiste dunque alla formazione di un gruppo che controlla le risorse finanziarie e tende a riprodursi mediante la trasmissione ereditaria – a figli e generi cooptati in consiglio – non solo delle risorse economiche e delle cariche politico-amministrative, ma anche delle opportunità dettate dall'appartenenza a specifiche reti sociali.

Sebbene siano attestati riusciti tentativi di inserimento in questo gruppo mediante il prestito al comune, non si tratta di un percorso immediato e privo di ostacoli: la sola disponibilità finanziaria, in assenza di significative relazioni con i membri dell'élite, può condurre a forme incomplete di appartenenza, in cui la cooptazione in consiglio non produce un'effettiva inclusione nella fascia più elevata della cittadinanza, ma al contrario espone gli investitori a una competizione sbilanciata a favore della cerchia che controlla il mercato dei dazi.

Nel 1388 una società composta dai nobili e dottori in legge Ribaldino Beccuti e Tomaino Borgesio e dal mercante Franceschino *de Crovesio*, tutti

⁴² Todeschini, *Come Giuda*, pp. 167-177.

⁴³ Il finanziamento del debito pubblico gioca un ruolo centrale nelle strategie di affermazione delle élites urbane europee, come emerge anche dai contributi raccolti in *Urban public debts; L'impôt dans les villes de l'Occident méditerranéen*. Altri esempi in Morelli, *Le élites bureaucratice nel Mezzogiorno angioino*.

membri di spicco della maggior Credenza si aggiudica l'appalto quinquennale degli introiti della gabella del vino e del grano⁴⁴. Nel 1390 tuttavia gli acquirenti rivendono gli introiti in anticipo rispetto alla scadenza dell'appalto allo speciale Antonio Voirone, creditore del comune appena cooptato in consiglio, e a un suo socio di Grugliasco, località nel distretto di Torino⁴⁵. Il successivo blocco delle esportazioni di grano imposto da Amedeo di Savoia-Acaia in tutto il principato e adottato dalle comunità soggette provoca però il drastico calo degli introiti della gabella rendendo presto Voirone insolvente nei confronti dei precedenti acquirenti⁴⁶. Rivoltosi al consiglio comunale per evitare una causa, lo speciale avvia una negoziazione che si protrae fino al maggio del 1392, quando il comune concede infine una proroga per il pagamento e scongiura il fallimento dell'appaltatore⁴⁷.

Questo episodio è indicativo di un meccanismo di concorrenza squilibrata fra individui pienamente integrati nell'élite e altri più marginali, in cui i primi hanno presumibilmente più facile accesso a informazioni utili per limitare le perdite finanziarie, mentre i secondi sono danneggiati dal mancato accesso a tali informazioni. La contrapposizione fra inclusi ed esclusi è rimarcata dal fatto che Voirone non riesce mai a inserirsi nelle società di quelli che "contano", ma sia nel 1390 che in una precedente occasione deve ricorrere a soci del tutto estranei all'élite⁴⁸. Le maggiori difficoltà di successo per gli estranei in questa fase rispetto a quanto si vedrà per i decenni centrali del Quattrocento – in cui le ascese si fondano esclusivamente sui capitali finanziari – sono legate alla compattezza dell'élite, mentre mezzo secolo dopo il fallimento di Voirone l'apertura di nuovi spazi politici trasforma radicalmente il meccanismo di inserimento.

Il controllo ristretto degli introiti fiscali si ripropone in maniera ancora più netta nella generazione successiva, corrispondente ai primi decenni del Quattrocento: gli incanti annuali delle gabelle coinvolgono regolarmente gli stessi dodici investitori, in un meccanismo ormai rodato di avvicendamento nelle offerte nuovamente fra esponenti della nobiltà cittadina e delle famiglie popolari affermatesi nei decenni precedenti. Analoghe dinamiche si riscontrano per l'accensamento dei redditi dei mulini (diversi dal *denarius molen-dinorum*), appaltati solo dal Quattrocento inoltrato e ugualmente soggetti a divisioni fra privati cittadini appartenenti al ceto dirigente, da cui emerge la

⁴⁴ *Libri consiliorum 1387-1389*, pp. 184-185.

⁴⁵ *Libri consiliorum 1390-1392*, pp. 112-113. Crediti di Voirone nei confronti del comune sono attestati nel 1384 (557 fiorini), 1385 (640 fiorini) e dopo la cooptazione e lo sfortunato appalto per una cifra decisamente più contenuta (20 fiorini nel 1394). Si veda *Libri consiliorum 1384-1386*, pp. 85-86; ASCT, *Carte Sciolte*, n. 4387; *Ordinati*, vol. 35, c. 20v.

⁴⁶ Sulla vicenda si è soffermato anche Barbero, *Un'oligarchia urbana*, pp. 227-228.

⁴⁷ *Libri consiliorum 1390-1392*, pp. 174-175, 188, 190-192, 243, 251-252.

⁴⁸ I soci di Voirone sono sempre abitanti di Grugliasco: *Libri consiliorum 1387-1389*, p. 33; *Libri consiliorum 1390-1392*, pp. 174-175.

volontà politica di controllo diretto degli introiti, in un mercato regolato localmente⁴⁹.

Il gruppo degli appaltatori appare nel primo Quattrocento più chiuso che in precedenza, nuovamente orientato all'inclusione solo di coloro che hanno già stabilito legami all'interno di questa cerchia. L'unico ingresso significativo è rappresentato infatti dallo speciale Onofrio *de Triesto*, creditore del principe, del comune e assiduo partecipante alle aste delle gabelle dal 1404, immediatamente dopo la cooptazione in consiglio, avvenuta nel 1403⁵⁰. Onofrio non è in realtà un personaggio estraneo al ceto dirigente, dal momento che è il genero del notaio e consigliere Malanino Gastaldo, fra i maggiori protagonisti del mercato del credito locale ed erede di una dinastia di prestatori⁵¹. Onofrio partecipa almeno a sette aste, vincendone quattro come titolare dell'appalto e probabilmente altre come socio non dichiarato: spicca in particolare per circa un decennio l'alternanza nelle aste fra Onofrio e il suocero, che si avvicendano nelle offerte anche dello stesso incanto e prestano fideiussione l'uno per l'altro. L'ammissione di Onofrio nell'élite riprende dunque il meccanismo dei decenni precedenti, in cui la partecipazione agli interventi finanziari sancisce l'inclusione nel gruppo di livello più elevato per un individuo già molto vicino a esso.

Questo sistema di gestione dei redditi pubblici crea, per circa un secolo, un dominio non formalizzato dell'élite su entrate fiscali e cariche politiche. Se a Torino non si assiste mai a una vera e propria chiusura del ceto dirigente, i circuiti finanziari legati all'appalto dei dazi delineano di fatto una cerchia di cittadini preminenti, che si distinguono anche all'interno dello stesso consiglio. Le modeste dimensioni della città e l'assenza di attività produttive e/o finanziarie di rilievo sovralocale fanno sì che la preminenza sociale sia definita in maniera importante dalla partecipazione alla gestione delle gabelle. Il gruppo che le appalta è unito dalla condivisione delle responsabilità di governo della città – sono questi stessi individui a ricoprire con regolarità le magistrature di maggior peso, sono loro a trovare soluzioni per affrontare le continue e imprevedute spese del comune – a cui fa da contraltare una serie di privilegi tanto economici quanto sociali. Fra le risorse cui questi *cives* hanno accesso, esclusivamente dopo una piena integrazione politica, spiccano i pedaggi, su cui ora ci soffermeremo.

⁴⁹ Comba, *Il principe, la città, i mulini*, specialmente p. 96.

⁵⁰ Nel 1404 Onofrio concede un prestito di 570 fiorini per pagare il sussidio richiesto dal principe, nel 1413 è attestato un credito di 600 fiorini per la stessa ragione. ASCT, *Ordinati*, vol. 45, cc. 109v-110v; vol. 54, cc. 58r-v; per gli appalti vol. 45, cc. 88v-90r; vol. 46, cc. 37r-v; vol. 47, cc. 120r-121v; vol. 55, cc. 203v-205r.

⁵¹ Malanino presenta almeno 18 offerte agli incanti dei dazi fra il 1394 e il 1413, vincendo tre appalti e partecipando a cartelli di appaltatori. ASCT, *Ordinati*, vol. 35, cc. 130r-v; vol. 39, cc. 104r-105r; vol. 54, cc. 110r-111v.

3. *I pedaggi*

3.1. *La privatizzazione dei diritti*

Il secondo tipo di investimenti qui analizzati è costituito dagli introiti derivanti dalla riscossione dei pedaggi sul transito di merci nel distretto torinese, in buona parte controllati dai cittadini. La situazione tardomedievale di questi introiti è l'esito di complesse suddivisioni avvenute a partire dall'inizio del secolo XII: concessi dapprima alla città dall'imperatore Enrico V (1111), poi al vescovo di Torino da Federico Barbarossa (1159), i pedaggi sono in seguito contesi e ripartiti fra comune e vescovo, mentre una porzione – ancora nelle mani dell'imperatore – è donata o infeudata a signori rurali piemontesi e a Tommaso di Savoia⁵². Da allora la quota originariamente spettante alla città è suddivisa all'interno del ceto dirigente del comune consolare e infeudata dal comune a *domini loci*; diverse porzioni sono cedute dai vescovi ai *cives* a garanzia di prestiti⁵³: le maggiori famiglie torinesi patrimonializzano così queste entrate, che vanno incontro a successive alienazioni, e vi aggiungono altri introiti infeudati dal marchese di Monferrato⁵⁴.

I vari pedaggi oggetto di concessioni nei secoli XII-XIII permangono sostanzialmente invariati come tipologia per tutto il basso medioevo. Queste entrate comprendono il *pedagium imperatoris* già citato; il *magnum pedagium* o *divissa*, riscosso sulle merci dirette a Chieri, Asti e in Lombardia, spartito fra vescovo e città, e da questa suddiviso in 50 quote; il *pedagium marchionis* sul transito minuto, così chiamato perché acquistato dal marchese di Monferrato e successivamente infeudato ai torinesi; il *pedagium ovium*; la *curaya* e il *plateagium*, due termini che indicano prelievi diversi sulla vendita di prodotti nel mercato cittadino, la cui distinzione si perde però nel corso del Trecento⁵⁵. A questi si aggiungono sporadicamente a catasto le voci *montata civitatis antique* e *montata Alpis*, che non trovano tuttavia riscontro nelle altre fonti e indicano presumibilmente pedaggi sul transito verso le vallate alpine.

⁵² Daviso di Charvensod, *I pedaggi delle Alpi occidentali*, pp. 331-333. Diplomi e privilegi imperiali: ASCT, *Carte sciolte*, nn. 1-2; diploma di Enrico V edito in *Documenti inediti e sparsi*, doc. 5, pp. 5-6; di Federico I in *Friderici I. Diplomata (1158-1167)*, doc. 252, pp. 50-52; concessioni a signori: ASCT, *Carte sciolte*, nn. 3336, 3338, 3340, 3344; *Documenti inediti e sparsi*, docc. 60, 82, 95. Per un'analisi del diploma di Enrico V nel contesto del nascente comune torinese si vedano Sergi, *Potere e territorio*, pp. 167-187 e Bordone, Fissore, *Caratteri della società urbana*, pp. 470-482.

⁵³ Daviso di Charvensod, *I pedaggi delle Alpi occidentali*, pp. 331-332; Bordone, *Il movimento comunale*, pp. 609-630. Il prestito del 1195 dei Sili al vescovo porta la famiglia a controllare una quota consistente di pedaggi: si veda *Le carte dello Archivio arcivescovile*, doc. 140, pp. 145-148 e Bordone, *Vita economica del Duecento*, pp. 774-775.

⁵⁴ Concessioni del *pedagium marchionis* ai torinesi e transazioni relative ai pedaggi nella prima metà del secolo XIII si conservano in ASCT, *Carte sciolte*, nn. 3339, 3341-3343.

⁵⁵ Daviso di Charvensod, *I pedaggi delle Alpi occidentali*, pp. 331-333.

Diversamente dall'incanto delle gabelle, questo secondo circuito finanziario si configura come un mercato di redditi di origine pubblica, ma ampiamente privatizzati già dal Duecento e che divengono vere e proprie rendite: considerate alla stregua degli altri beni, esse sono registrate a catasto e soggette all'imposizione della taglia, trasmesse ereditariamente o, più raramente, alienate. La stessa esazione è gestita non dall'apparato comunale, ma dai *cives* contitolari di diritti sui pedaggi, mediante la nomina periodica di collettori che riscuotono e spartiscono i proventi fra gli aventi diritto⁵⁶. La suddivisione delle quote genera ai nostri occhi non poca confusione. Basti dire a titolo di esempio che una porzione della *divissa*, già 1/50 della parte di *magnum pedagium* spettante alla città, può a sua volta essere oggetto di ulteriori frazionamenti fra proprietari diversi, come nel caso dei della Rovere, i quali devono sottrarre alla propria quota (1 *divissa* e mezza) due frazioni spettanti ad altre famiglie: «illi de Ruore habent unam divissam et mediam excepta quintadecima parte et tercia parte alterius quintedecime partis dicte divisse et medie quam habent heredes Guillelmi Peagerii, et excepta nona parte dicte divisse et medie quam habet dominus Iacometus Provane»⁵⁷.

Il possesso consuetudinario di questi introiti è seguito meticolosamente nei suoi frazionamenti e non sfugge invece ai contemporanei, che nella registrazione a catasto possono optare per formule alternative quale l'identificazione di una serie di redditi con il nome del proprietario di lunga data, ben sapendo a quali introiti corrisponde: l'esempio più diffuso è dato da frazioni dei «pedagia qui fuerunt Francisci Barachi», formula usata ancora nel 1488, quasi un secolo e mezzo dopo la morte di Baracco⁵⁸.

La soggezione di Torino ai Savoia (1280) non muta questo quadro, dal momento che i conti e i principi di Savoia-Acaia non avanzano inizialmente pretese su tali introiti, rinnovandone anzi la concessione ai torinesi⁵⁹. Solo nel 1415 Ludovico di Savoia-Acaia tenta di appropriarsene, facendo leva sull'argomento secondo cui chi non è titolare di giurisdizione non può esigere pedaggi sulle vie pubbliche e all'ingresso della città; si apre così una causa che vede i cittadini produrre la documentazione necessaria a rivendicare il legittimo possesso di questi introiti, fornire testimonianze sulla loro gestione e sui passaggi di proprietà⁶⁰. La causa si protrae con interruzioni fino al 1440, quando è il duca di Savoia a contendere i pedaggi ai torinesi.

Se parte di questi introiti è pervenuta ai *cives* dal vescovo (per acquisto o risarcimento di prestiti) o dal marchese di Monferrato (per infeudazione

⁵⁶ *Ibidem*, pp. 333-334.

⁵⁷ *Carte varie a supplemento*, doc. 222, p. 294.

⁵⁸ ASCT, *Collezione V*, vol. 1101, cc. 76v-78v. Per i pedaggi di Baracco si veda oltre, testo corrispondente alla nota 68.

⁵⁹ Con una patente del 1358 Giacomo di Savoia-Acaia conferma i diritti di esazione dei torinesi: ASTo, Corte, *Paesi*, Provincia di Torino, m. 3, n. 1.

⁶⁰ La documentazione relativa alla causa si conserva, per alcuni atti in diversi esemplari, sia nell'archivio comunale che in quello di corte: ASCT, *Carte Sciolte*, n. 3350; ASTo, Corte, *Paesi*, Provincia di Torino, m. 3, nn. 1, 4.

o donazione), la restante quota di diritti, priva di una chiara origine, appare consuetudinaria. I testimoni, interrogati nel 1440 sulla natura di questi diritti, per lo più concordano sul fatto di aver visto riscuotere i pedaggi «per aliquos ex civibus et nobilebus Taurini per longum tempus et ante mortem domini principis Ludovici» e di aver sentito dire che anche i loro «predecessores semper exigissent sine contradictione aliqua». Qualcuno sostiene che il possesso derivi «ab antiquo tempore ab imperio» e di aver visto «semper a toto tempore vite sue ipsos habentes ipsum pedagium congregari in ecclesia cathedrali ad exigendum exactores suos ipsum pedagium». Il consiglio ducale cismontano emette infine una sentenza favorevole ai torinesi. Che i cittadini rimangano in possesso di questi introiti è confermato dalle compravendite di quote di pedaggi attestata ancora per tutto il Cinquecento, oltre che dalla conferma del diritto di esazione durante il periodo della dominazione francese (1536-1562)⁶¹.

La raccolta della documentazione attestante i diritti dei cittadini e i testimoniali, unitamente alle dichiarazioni catastali e agli atti di compravendita di pedaggi, costituiscono la base dell'indagine volta a circoscrivere il gruppo in grado di controllare questo settore del mercato torinese e le sue trasformazioni. Operando un confronto nel corso dei secoli XIV e XV con la cerchia dei partecipanti agli appalti, si intende verificare se vi sia una corrispondenza diretta fra i due gruppi e se esista una relazione fra le due forme di investimento. Si vedrà che la partecipazione al mercato dei pedaggi identifica nuovamente il gruppo di maggior rilievo politico, includendo da un lato gli esponenti delle famiglie di origine più antica, che detengono queste rendite per lo più in virtù di diritti consuetudinari, ma che al tempo stesso possono incrementare la propria quota mediante nuove acquisizioni; dall'altro individui che, entrando a far parte dell'élite, accedono a queste transazioni, forti non solo di una solidità finanziaria, ma anche dell'appartenenza ormai stabile a un gruppo ristretto in grado di prendere parte a relazioni economiche "esclusive".

3.2. *Un mercato per pochi: dall'aristocrazia consolare all'élite del Quattrocento*

Dalla fine del secolo XII e nei primi decenni del XIII si sviluppa, come si è accennato, un mercato degli introiti dei pedaggi che coinvolge le famiglie dell'aristocrazia del primo comune⁶². Non si dispone di elenchi completi dei detentori di queste entrate, ma la documentazione notarile che ne attesta gli scambi permette di individuare un gruppo di cui fanno parte esponenti delle

⁶¹ ASCT, *Carte sciolte*, nn. 3358-3369.

⁶² Alcuni contratti editi in *Documenti inediti e sparsi*, doc. 93, pp. 85-86, docc. 127-128, pp. 124-128, doc. 148, pp. 154-155; altri sono copiati in un registro redatto in occasione della causa con il principe che raccoglie atti relativi ai passaggi di proprietà di quote di pedaggi: ASTo, Corte, *Paesi*, Provincia di Torino, m. 3, n. 9.

famiglie dei Sili, Zucca, Borgesio, Alpino (in questo periodo ancora chiamati Arpino), della Rovere, Calcagno, Porcelli, Peagerio (cognome dall'evidente rimando alla funzione di collettore), tutte presenti nei collegi consolari dell'epoca⁶³. Come ha osservato Renato Bordone, «l'esazione di quote di pedaggi finisce così per caratterizzare a lungo l'economia di un gruppo dirigente cittadino sostanzialmente stabile che rimanda le sue origini al XII secolo e che vede scarsi incrementi nel successivo», un ceto dirigente dagli orizzonti economici limitati al contesto locale⁶⁴.

La centralità dei pedaggi non è tuttavia solo economica. La condivisione di questi introiti diviene un elemento di distinzione e coesione del ceto dirigente torinese, «attivo nello sforzo di legittimarsi e di distinguersi dal resto dei *cives* fuori dell'ambito comunale»⁶⁵: il controllo pressoché esclusivo raggiunto nei primi decenni del Duecento dura senza significativi mutamenti per circa un secolo, durante il quale i torinesi riescono a recuperare le quote infeudate a *domini loci* dell'area circostante. Un elenco dei compartecipi dei pedaggi redatto nel 1334 ci mostra infatti un controllo quasi del tutto cittadino di questi redditi, con due sole presenze esterne: il principe di Savoia-Acaia, detentore di quote piuttosto ridotte (1/4 del *pedagium ovium* e 1 *divissa* su 50), e il nobile Giacometto Provana di Leini, che ha acquisito porzioni più consistenti (1/4 del *pedagium ovium*, 1/5 della *divissa*, 1/6 del *pedagium marchionis*, 1/6 del *pedagium imperatoris*), ma non tanto da mettere in pericolo l'egemonia cittadina⁶⁶.

Dedotta ancora una quota del vescovo, la maggior parte di questi redditi (1/2 del *pedagium ovium*, 4/5 della *divissa*, 5/6 del *pedagium marchionis*, 5/6 del *pedagium imperatoris*, 1/2 della *curaya*, l'intero *plateagium*) resta appannaggio del ceto dirigente locale: tutti i titolari sono membri del consiglio cittadino, molti dei quali eredi dell'aristocrazia consolare (Sili, Zucca, Borgesio, Alpino, della Rovere, Calcagno, Porcelli, Peagerio) o quantomeno dei consiglieri di metà Duecento (Baracco, Beccuti, da Cavaglià, Ainardi, Giroldi, Grassi)⁶⁷. Fra questi spicca il notaio episcopale Francesco Baracco, che da solo controlla 1/12 del *pedagium ovium*, quasi 1/4 della *divissa*, 1/6 del *pedagium marchionis*, 1/6 del *pedagium imperatoris* e 1/9 della *curaya*, in parte esito di acquisti recenti da diverse famiglie dell'élite locale⁶⁸. La parte restante è polverizzata fra 25 diversi proprietari – in cui ritroviamo alcuni dei primi appaltatori dei dazi di Torino – senza che vi sia alcuna distinzione di fazione, come talvolta avviene altrove in Italia settentrionale; le fazioni a

⁶³ Bordone, *Il movimento comunale*.

⁶⁴ Bordone, *Vita economica del Duecento*, p. 782.

⁶⁵ Bordone, *Il movimento comunale*, p. 618.

⁶⁶ ASTo, Corte, *Paesi*, Paesi per A e B, T, Torino, m. 5, n. 55, edito in *Carte varie a supplemento*, doc. 222, pp. 293-296.

⁶⁷ Per gli elenchi di membri del consiglio del 1256 e 1257 si vedano *Codex Astensis*, doc. 941, pp. 1091-1092 e *Documenti inediti e sparsi*, doc. 259, pp. 252-255.

⁶⁸ ASTo, Corte, *Paesi*, Provincia di Torino, m. 3, n. 9, cc. 201r-205r, 220r-v.

Torino, finché esistono, non svolgono infatti un ruolo paragonabile a quello che hanno in Lombardia e in Emilia⁶⁹.

Che nella co-gestione dei pedaggi si identifichi una cerchia politicamente preminente, di cui fanno parte solo le famiglie più illustri del consiglio, è mostrato dall'aggiornamento della lista dei contitolari nel 1350. Una mano successiva alla redazione del 1334 annota il passaggio di proprietà dei redditi di vari esponenti dei Sili ai fratelli Giovannino e Ardizzone Ainardi, prestatori di professione, appaltatori e discendenti di una famiglia il cui radicamento torinese risale almeno alla metà del secolo XII, che aggiungono questi introiti alle quote di pedaggi già possedute. I Sili, banditi dalla città nel 1335 per aver capeggiato un tentativo di congiura della fazione ghibellina contro i principi di Savoia-Acaia e riammessi nel 1344, in questo periodo vanno incontro a un declino economico e sociale irreversibile, fino alla definitiva scomparsa da Torino negli anni Sessanta del Trecento⁷⁰. I beni confiscati e poi restituiti ai Sili sono da questi venduti nell'arco di pochi anni: a beneficiare di questo declino sono proprio gli esponenti politicamente e finanziariamente preminenti dell'élite, come dimostra il caso dei pedaggi. Emarginazione politica, perdita del patrimonio ed esclusione sociale vanno in questo caso chiaramente di pari passo. La perdita dei pedaggi da parte degli esponenti della fazione ghibellina non è tuttavia dettata da un intervento signorile, ma da un riassetto interno all'élite. È evidente che una parentela che ha cercato di consegnare la città al nemico non può più fare parte di una cerchia in cui si identifica il ceto dirigente dal primo Duecento; presto gli ultimi esponenti dei Sili abbandonano la città, e ancora negli anni Ottanta del Trecento il consiglio cittadino vieta ai torinesi di avere rapporti con essi⁷¹.

La compartecipazione ai redditi dei pedaggi disegna i confini della preminenza socio-politica e crea dunque un mercato non aperto a tutti, ma riservato a chi è pienamente integrato nel ceto politico. È per questa ragione che non troviamo ancora nella lista del 1334-1350 fra i detentori dei pedaggi per esempio la famiglia Gastaldo, di cui ben due esponenti si segnalano come creditori del comune e appaltatori dei dazi: prestatori di professione immigrati molto recentemente, i Gastaldo sono protagonisti di una rapida ascesa, ma devono attendere la fine del Trecento per poter accedere a queste entrate. Mentre i membri della nobiltà cittadina controllano i pedaggi solitamente in virtù di diritti ereditari, per gli esponenti del Popolo l'inserimento nel mercato dei pedaggi avviene solo in seguito al consolidamento della presenza politica.

Il notaio Ludovico da Cavaglia, figlio di un credentario e cooptato a sua volta dal 1365 al 1403, partecipante dieci volte alle aste delle gabelle nel corso della propria carriera politica e sposato con una ricca ereditiera, reinveste

⁶⁹ A Bergamo nel Trecento i telonei, grosso modo corrispondenti ai pedaggi qui esaminati, sono appaltati esclusivamente a individui dello schieramento ghibellino; si veda Mainoni, *Le radici della discordia*, p. 78. A Torino le fazioni sono abolite nel 1334-1335.

⁷⁰ Gravela, *Processo politico e lotta di fazione a Torino*.

⁷¹ *Libri consiliorum 1380-1383*, pp. 133-134.

sicuramente parte delle sue risorse nei pedaggi: mentre nel 1369 all'inizio della propria carriera politica non partecipa ancora di queste rendite, nel 1380 dichiara a catasto sei frazioni diverse di pedaggi, una delle quali della moglie e le restanti acquistate da un concittadino a preminenza politica raggiunta⁷². Questi redditi sono valutati complessivamente più di 6 lire d'estimo, un valore superiore a quello della sua stessa casa⁷³. Negli anni successivi Ludovico incrementa ulteriormente le sue quote, acquistando nel 1383 in società con Giovanni Alpino per 125 fiorini un ottavo dei pedaggi di Francesco Baracco, come si è visto il maggiore acquirente di questi redditi nei primi decenni del Trecento⁷⁴. Lo stesso meccanismo di inserimento si riscontra per i *de Brozolo*: in parte per via matrimoniale e in parte per acquisto quando già hanno un ruolo di primo piano nel consiglio, possiedono dal 1380 quote di pedaggi per 10 lire di estimo, laddove il palazzo di famiglia è valutato 7 lire⁷⁵.

Lo smembramento per mancanza di eredi del patrimonio dei Baracco, del quale porzioni consistenti sono vendute progressivamente dagli ultimi esponenti poco prima dell'estinzione del lignaggio, è particolarmente indicativo delle dinamiche di esclusività e circolarità del mercato che si stanno indagando. I principali acquirenti e beneficiari di questa ricchezza appartengono infatti al gruppo di cittadini finora delineato: oltre a Ludovico da Cavaglià, compaiono esponenti dei da Gorzano, Alpino, Gastaldo, Boriesio e Beccuti, gli stessi che dominano il mercato finanziario locale⁷⁶. La spartizione di questo ingente patrimonio fra un numero ridotto di acquirenti è la punta dell'*iceberg* di un fenomeno che fra la fine del Trecento e i primi anni del Quattrocento, complice la crisi economica, appare diffusissimo: pochi ricchi investitori, tutti esponenti di spicco dell'élite, approfittano del declino economico dei concittadini, della morte di altri senza eredi, dell'emigrazione di altri ancora a causa della guerra fra i Savoia e il marchese di Monferrato per acquistarne beni e rendite o rilevarli in virtù di debiti insoluti⁷⁷. Quote di pedaggi e diritti di uso dell'acqua dei canali sono i possessi venduti più frequentemente dalle vedove dei proprietari, a vantaggio dei soliti compratori che approfittano dei momenti di difficoltà rappresentati dalla successione ereditaria.

Questo fenomeno aumenta la concentrazione delle ricchezze nelle mani di pochi e tende a far coincidere perfettamente fra fine Tre e inizio Quattrocento le due cerchie di appaltatori del comune e detentori dei pedaggi: in particolare, gli investitori di ingresso più recente nell'élite, già assidui protagonisti

⁷² I primi pedaggi sono acquistati dalla suocera di Ludovico dai della Rovere, la seconda parte da lui stesso dal notaio Giovanni Ponzio. ASTo, Corte, *Paesi*, Provincia di Torino, m. 3, n. 9, cc. 215r-217r.

⁷³ ASCT, *Collezione V*, vol. 1034, c. 4v.

⁷⁴ Acquisto in ASTo, Corte, *Paesi*, Provincia di Torino, m. 3, n. 9, cc. 217r-219v; consegnamento a catasto in ASCT, *Collezione V*, vol. 1038, c. 72v.

⁷⁵ ASCT, *Collezione V*, vol. 1038, cc. 92v-93r.

⁷⁶ ASCT, *Collezione V*, vol. 1033, cc. 56v-57v; ASTo, Corte, *Paesi*, Provincia di Torino, m. 3, n. 9, cc. 199r-v, 217r-v, 227r.

⁷⁷ Numerosi casi sono riscontrabili in ASCT, *Collezione V*, vol. 1133.

delle aste delle gabelle, riescono ad accedere al mercato dei pedaggi (Malani-Gastaldo dichiara 1/4 dei pedaggi di Francesco Baracco nel 1415)⁷⁸. Le fasi di più grave declino di alcune componenti della cittadinanza favoriscono così il gruppo finanziariamente più attivo, accentuando il controllo delle risorse e rafforzando il nesso inscindibile fra preminenza politica ed economico-finanziaria già caratteristico della società torinese⁷⁹. L'esclusività del mercato finanziario raggiunge il suo culmine in questa fase, in cui dazi e pedaggi sono appannaggio dello stesso gruppo: ne fanno parte Borgesio, Beccuti, da Gorzano, Alpino, da Cavaglia, Gastaldo, *de Brozolo*, Malcavalerio, Cornaglia, Calcagno, Ainardi, per citare solo i maggiori comproprietari.

Ai titolari di lunga data si affiancano dunque i più recenti acquirenti, colmando il precedente – per quanto limitato – scarto fra appaltatori e detentori dei pedaggi. La lite intrapresa contro i torinesi dal principe di Savoia-Acaia nel 1415 offre un'immagine precisa di questa “ricomposizione” del gruppo preminente del consiglio nel controllo dei pedaggi, attraverso le dichiarazioni e la documentazione presentata dai cittadini a difesa dei propri diritti di riscossione⁸⁰. Mediante testimoniali e atti di compravendita, alcuni torinesi sono inoltre in grado di fornire un resoconto dettagliato di tutti i passaggi di proprietà intercorsi dall'inizio del secolo XIII all'inizio del XV, descrivendo vere e proprie “genealogie finanziarie”, che mostrano la continuità nel possesso delle risorse fiscali. I nobili Michele e Stefano Beccuti, che possiedono una quota consistente dei pedaggi torinesi *pro indiviso* con lo zio Ribaldino, presentano la ricostruzione più antica e dettagliata, riprendendo ogni trasmissione di padre in figlio o fra fratelli per sette generazioni a partire dal 1230: queste rendite sono acquisite per la prima volta da Corrado Beccuti, poi ereditate dal fratello Nicola; da questi passano al figlio Bertolotto e nel 1310 a suo figlio Nicoletto; li eredita poi Stefano, figlio di Nicoletto, che li lascia ai figli Ludovico, Giorgio e Stefano; ereditano negli anni Sessanta del Trecento Nicola e Ribaldino (figli di Ludovico) e Giacomo (figlio di Giorgio); Giacomo muore ed elegge i cugini eredi universali nel testamento; Nicola muore nel 1381 e lascia eredi i figli Michele e Stefano *pro indiviso* con Ribaldino⁸¹.

Da questi antichi “monopoli” si giunge a quello di primo Quattrocento, a cui hanno gradualmente avuto accesso anche i finanziatori del comune di radicamento più recente: questo circuito di scambi, riservato a una cerchia ristretta di famiglie che si identificano nella presa in carico di responsabilità politiche e si ricollegano così al ceto dirigente del comune consolare, definisce un mercato locale che sfugge completamente al controllo dell'autorità

⁷⁸ ASCT, *Collezione V*, vol. 1044, cc. 13r-13v.

⁷⁹ Gravela, *Il corpo della città*, pp. 67-82. In città di scala più ampia la complessità sociale si traduce in una stratificazione di livelli di preminenza secondo la ricchezza, la partecipazione politica e l'antichità del lignaggio, spesso non coincidenti fra loro. Si veda per Firenze Padgett, *Open Elite?*

⁸⁰ Si veda nota 60.

⁸¹ ASTo, Corte, *Paesi*, Provincia di Torino, m. 3, n. 1.

sabauda. Come si è anticipato, il rapporto fra la città e l'autorità principesca è segnato da una sostanziale estraneità di quest'ultima alle dinamiche del ceto politico locale, diversamente da quanto si verifica per esempio nella Lombardia visconteo-sforzesca⁸². La causa intentata dai Savoia contro i torinesi ha dunque come oggetto non solo gli introiti economici dei pedaggi, ma anche la volontà signorile di riappropriarsi del controllo di un mercato ormai interamente nelle mani dei cittadini, che ne stabiliscono le regole.

4. *La fine della Torino medievale: nuovi mercati e nuovi protagonisti*

4.1. *Un diverso predominio sulle gabelle*

Lo sviluppo di un gruppo di potere che controlla il mercato finanziario locale appaltando i dazi e riscuotendo i pedaggi dà origine a un sistema di controllo ristretto che dura circa un secolo. La riproduzione di questa cerchia per tre generazioni, pur con la graduale integrazione di nuovi esponenti, tende a riproporre sostanzialmente invariati equilibri economici e politici fino agli anni Quaranta del Quattrocento, quando si avvertono i segnali di una profonda trasformazione. Dalla fine degli anni Trenta, infatti, il meccanismo ormai consolidato di creazione di società di investitori e avvicendamento negli incanti delle gabelle da parte di un gruppo ristretto di consiglieri politicamente preminenti mostra i primi segni di cedimento, portando dal controllo "esclusivo" di questa cerchia alla formazione di reti concorrenziali di finanziatori.

Una significativa novità è rappresentata dallo sviluppo di un circolo parallelo di appaltatori che si concentrano esclusivamente sulle gabelle riscosse nel territorio periurbano di Grugliasco: i partecipanti alle aste, tutti residenti in questa medesima località, non intervengono mai negli incanti dei dazi torinesi, ma riproducono su scala minore il sistema sorto a Torino⁸³. Il mutamento più rilevante, tuttavia, è costituito dalla scissione della rete di accensatori dei dazi della città in due cerchie distinte in competizione fra loro, che corrispondono all'élite dominante fino a quel momento e a un gruppo emergente di ricchi cittadini che si inseriscono nelle istituzioni andando lentamente a formare un nuovo ceto dirigente.

Gli anni Quaranta del secolo XV vedono infatti un calo della partecipazione finanziaria delle "vecchie" famiglie dell'élite, principalmente dovuta all'estinzione e all'emigrazione di numerosi lignaggi che generano dei vuoti nel ceto dirigente. Si assiste al tempo stesso all'avanzata di un discreto numero di cittadini facoltosi – in parte nuovi abitanti, in parte esponenti di famiglie che hanno ricoperto a lungo una posizione di secondo piano o si sono arricchiti

⁸² Si veda testo corrispondente alla nota 8.

⁸³ ASCT, *Ordinati*, voll. 68, 70-80.

solo nel Quattrocento – che si inseriscono in questo nuovo spazio politico⁸⁴. La crescita a cui la città si avvia nel corso del secolo XV, soprattutto grazie alla presenza dello *Studium* e del consiglio ducale cismontano, fa di Torino un centro più attrattivo rispetto al secolo precedente: la nuova immigrazione è fatta di mercanti, funzionari ducali, giuristi e più in generale personale legato all'università⁸⁵.

L'élite di origine due-trecentesca, che ha fino a questo momento trovato un collante nel suo ruolo finanziario e nelle radici che affondano nell'aristocrazia del secolo XII, risulta numericamente troppo modesta per affrontare la concorrenza sempre più invasiva dei nuovi cittadini, che talvolta partecipano alle aste prima della cooptazione in consiglio, a dimostrazione del disfacimento a cui va incontro il sistema che fino a questo momento ha regolato il controllo dei redditi pubblici. Il mercante Giovanni Ganzatore, trasferitosi a Torino negli anni Trenta del Quattrocento, presenta una prima offerta per l'incanto della gabella grossa nel 1437, se la aggiudica nel 1439 in società con un altro investitore e solo nel 1441 è cooptato nel consiglio cittadino⁸⁶; nei due decenni seguenti appalta altri undici dazi, spesso in società con altri torinesi di recente immigrazione o ascesa, a loro volta nuovi protagonisti del mercato finanziario locale⁸⁷.

Casi simili si riscontrano negli anni seguenti. I fratelli Giangiacomo e Vasino *de Strata*, esponenti di una grande famiglia di imprenditori trasferitasi a Torino dalla Valtellina, presentano una prima offerta per gli incanti nel 1439 e si aggiudicano le gabelle del vino, della carne e del grano nel 1454 per 2050 fiorini, nel biennio 1458-1459 per quasi 4000 fiorini e quella del vino forense nel 1461 per 800 fiorini, senza essere cooptati nella maggior Credenza⁸⁸. Antonio *de Barge* e Milano Iordera, cooptati nel consiglio nel 1457, vincono già in precedenza appalti, rispettivamente nel 1452 e 1454, in società con altri esponenti di questo gruppo emergente⁸⁹. Le gabelle sono poi incantate nel 1462 e 1463 da due cittadini non esponenti del consiglio, sebbene imparentati con consiglieri di recente cooptazione, mentre nel 1468 due appaltatori torinesi uniscono le forze con due nuovi abitanti provenienti da Chieri per acquistare le gabelle al prezzo di 1800 fiorini⁹⁰. Il vuoto che si va creando nell'élite per via dell'estinzione di numerosi lignaggi del vecchio ceto dirigente porta a un rovesciamento del meccanismo, per cui l'ingresso in consiglio dei nuovi finanziatori – quando avviene – è consentito direttamente dalle risorse

⁸⁴ Le dinamiche che hanno contribuito alla fine dell'élite torinese medievale sono esaminate in Gravela, *Il corpo della città* e Gravela, *The primacy of patrimony*.

⁸⁵ Barbero, *La vita e le strutture politiche*.

⁸⁶ ASCT, *Ordinati*, vol. 68, cc. 212v-213v; vol. 69, cc. 111v-112r; vol. 70, c. 6v.

⁸⁷ ASCT, *Carte Sciolte*, n. 3572, cc. 11r-14v, 24r-v, 113r-121r, 173r-177r, 190r-194r, 196r-199r; *Ordinati*, vol. 77, cc. 139v-140v.

⁸⁸ ASCT, *Ordinati*, vol. 69, cc. 110r-v; vol. 76, cc. 68v-70r; vol. 78, cc. 64v-65r; ASCT, *Carte Sciolte*, n. 3572, cc. 131r-133v, 173r-177r.

⁸⁹ ASCT, *Carte Sciolte*, n. 3572, cc. 79r-83v, 113r-121r.

⁹⁰ ASCT, *Carte Sciolte*, n. 3577.

economiche, laddove in precedenza queste da sole non erano sufficienti a garantire una piena integrazione nei vertici sociali.

Questi cittadini dal radicamento recente creano una rete alternativa in grado di contrastare il potere economico dei membri più importanti dell'élite, riproponendo la formazione di cartelli di appaltatori al fine di aggiudicarsi i redditi e dividere al tempo stesso i rischi dell'investimento. Anziché creare un ponte fra le due cerchie attraverso società "miste", i nuovi torinesi si associano regolarmente fra loro o con consiglieri di famiglie di secondo piano: quando nel 1439 Giovanni Ganzatore acquista per la prima volta la gabella grossa per 1350 fiorini, lo fa in società con l'oste Bastiano *de Coletto*, esponente di un lignaggio presente in consiglio dal 1365, ma politicamente del tutto marginale e fuori dalla cerchia che ha controllato magistrature comunali e introiti fiscali fino a pochi anni prima⁹¹. Il disinteresse del nuovo circuito di finanziatori per le famiglie della vecchia élite è legato a un profilo sostanzialmente diverso dei nuovi cittadini: mercanti con discrete possibilità di investimento, personale dello *Studium*, funzionari ducali, che poco hanno a che fare con la nobiltà di origine comunale.

Nei decenni centrali del Quattrocento la frattura fra le due reti di appaltatori è particolarmente evidente: in nessun caso è attestata una società che comprenda esponenti della vecchia e della nuova élite e anche le fideiussioni presentate nei contratti d'appalto mostrano due reti di relazioni nettamente separate. Mentre Giorgio Beccuti compare per esempio come fideiussore di Tommaso da Gorzano nel 1462 e di Giangrinerio Necchi nel 1467, esponenti dell'élite due-trecentesca, nuovi cittadini come Giovanni Ganzatore, Antonio *Cortexius* e Bartolomeo Melli di San Giorgio figurano a rotazione come appaltatori e fideiussori l'uno per l'altro⁹².

La cerchia formata dai nuovi appaltatori che si stanno affermando riproduce progressivamente le stesse dinamiche della vecchia élite: non solo la circolarità nella partecipazione e vincita delle aste, ma anche specifiche forme di cooperazione come quella fra suoceri e generi al fine di unire le risorse economiche e agevolare al tempo stesso il radicamento e la continuità politica familiare. Giovanni Tintore, credendario e partecipante ad alcune aste, nel 1466 appalta la gabella grossa, versando 2100 fiorini in società con il genero Nicolino Lingotto, che a questa data gode ancora dello *status* di *habitor*. Due anni dopo suocero e genero siedono insieme nella maggior Credenza, complice anche il vuoto istituzionale a cui si è accennato⁹³.

⁹¹ ASCT, *Ordinati*, vol. 69, cc. 108r-112r.

⁹² Nel 1462 per esempio Antonio *de Cassano* e Giovanni Ganzatore sono fideiussori di Antonio *Cortexius*; l'anno seguente lo stesso Antonio *Cortexius* è fideiussore di Bartolomeo Melli; nel 1464 Bartolomeo Melli è fideiussore di Tommaso Iorluto e appaltatore a sua volta, con fideiussori Antonietto Ranotti e Antonietto *Cortexius*. I contratti di vendita delle gabelle relativi alla seconda metà del Quattrocento sono raccolti in ASCT, *Carte Sciolte*, nn. 3577, 3578, 3579.

⁹³ ASCT, *Carte Sciolte*, n. 3577; *Ordinati*, vol. 80, cc. 3r-v.

La progressiva disgregazione dell'egemonia finanziaria – che lascia poi spazio a un nuovo predominio da parte di un circuito dal profilo diverso⁹⁴ – provoca nei decenni centrali del Quattrocento una parziale divergenza fra élite politica ed élite economica: da un lato i membri delle famiglie della vecchia élite continuano a partecipare alle aste delle gabelle, ma è ormai evidente che il controllo di questi redditi è prevalentemente nelle mani dei nuovi consiglieri; dall'altro, le maggiori magistrature cittadine sono ancora appannaggio quasi esclusivo dei primi, che ridottisi a pochi esponenti ricoprono con estrema frequenza soprattutto la carica di sindaci del comune. La graduale scomparsa della tradizionale nobiltà cittadina porta per esempio Bonifacio della Rovere a ricoprire fra il 1430 e il 1461 16 volte la carica di sindaco e 19 quella di clavario, la principale magistratura cittadina, che ha il compito di nominare tutti gli ufficiali minori del comune. Nonostante occasionali partecipazioni dei nuovi investitori ai collegi dei clavari comunali, per una vera e propria ricomposizione dell'élite bisogna attendere gli anni Settanta-Ottanta del Quattrocento, quando preminenza politica e finanziaria tornano a sovrapporsi nelle mani degli stessi individui, che formano un nuovo ceto dirigente.

4.2. *Un mercato aperto: i pedaggi fra Quattro e Cinquecento*

Questo “riallineamento” fra intraprendenza finanziaria e preminenza politica può essere osservato anche attraverso il mercato dei pedaggi, nei decenni centrali del Quattrocento ancora ampiamente controllato dalle stesse famiglie che occupano le principali cariche politiche. Più che nella seconda metà del Trecento, per via della trasmissione ereditaria i pedaggi riflettono con discreto ritardo gli avvicendamenti nel gruppo finanziariamente dominante e le trasformazioni sociali dell'élite. La sentenza del 1440 del consiglio ducale cismontano conferma ai detentori dei pedaggi il diritto di esazione: di questo gruppo fanno ancora parte diversi esponenti dei Beccuti e Borgesio, della Rovere, da Gorzano, Calcagno, Ainardi, Ponzio, da Cavaglià, Vassallo (eredi di un ramo di questi ultimi per parte femminile), Gastaldo e Beamondi⁹⁵.

Nei decenni centrali del Quattrocento viene dunque meno la perfetta coincidenza fra élite politica ed economico-finanziaria, dal momento che le famiglie tradizionalmente presenti nel ceto politico controllano sì la maggior parte dei redditi dei pedaggi, ma non più gli appalti dei dazi. A partire dagli anni Settanta del XV secolo, con la scomparsa della vecchia élite e l'accesso degli investitori alle maggiori magistrature cittadine, anche questa divergenza si riduce. Il mercato dei pedaggi diviene un mercato più anonimo e i pedaggi sono comprati e venduti alla stregua degli altri beni. I nuovi componenti del ceto dirigente acquistano progressivamente quote di pedaggi dai predecesso-

⁹⁴ Merlin, *Torino durante l'occupazione francese*.

⁹⁵ ASTo, Corte, *Paesi*, Provincia di Torino, m. 3, n. 1.

ri, come fa Tommaso Iorluto che nel 1470 compra da un figlio di Antonietto da Cavaglià 1/4 dei pedaggi di famiglia per 100 fiorini e quattro anni dopo un altro quarto dalla vedova di Antonietto per la stessa cifra⁹⁶. Altri investitori sono esterni al consiglio, come i Bellacomba, figli del vicario sabauda, o il segretario ducale Michele Ruscazio, che nel 1494 acquista porzioni di pedaggi da diversi cittadini per l'esorbitante cifra di 1125 fiorini⁹⁷.

L'estinzione e il declino di alcuni lignaggi, come già a fine Trecento, alimentano nuovamente il mercato dei pedaggi a favore degli esponenti finanziariamente più attivi dell'élite. Si tratta tuttavia di un ceto dominante che non si identifica più solo nel consiglio cittadino, ma ha ormai contorni più sfumati per via della crescente presenza dell'amministrazione sabauda e dell'università. Le carriere dei nuovi esponenti dell'élite non sono infatti più incentrate esclusivamente sulle magistrature cittadine, ma si compongono anche di incarichi nel funzionariato sabauda, nel consiglio ducale cismontano e nello *Studium* fondati a inizio secolo⁹⁸. Alla fine del Quattrocento dunque – per la prima volta dopo tre secoli – i pedaggi non sono più “riservati” a famiglie integrate nel consiglio cittadino, che si identificano nella condivisione di questi introiti perché su di essa si è fondato il comune delle origini. Da redditi trasmessi ereditariamente e venduti all'interno di un insieme coeso di famiglie, i pedaggi sono in questa fase cedibili come qualsiasi altro bene e oggetto di investimenti puramente economici, che coinvolgono lo strato più ricco della cittadinanza e degli ufficiali sabaudi.

A ulteriore conferma del significato radicalmente diverso di questi investimenti fra Quattro e Cinquecento rispetto ai secoli precedenti è possibile osservare come i detentori dei pedaggi durante la dominazione francese siano in gran parte famiglie di ascesa più recente, e in maniera del tutto inedita enti ecclesiastici cittadini, a cui i redditi sono pervenuti tramite vendite e lasciti testamentari. Principali compartecipi di questi introiti nel Cinquecento sono il capitolo cattedrale, il convento di San Domenico, la chiesa di Santa Maria di Piazza, gli eredi dei già citati Michele Ruscazio e Tommaso Iorluto, Perineto Parpaglia, docente dello *Studium* e membro del Parlamento, gli eredi di Nicolino Lingotto che abbiamo visto appaltare le gabelle a fine Quattrocento, il medico Nicola *de Madiis*, Rolando Daerio, discendente di albergatori arricchiti, e membri di famiglie di recente affermazione quali Bechis, Dada, Cossando, Bernardi, Tempia, Claretta⁹⁹. Agli eredi dell'antica aristocrazia comunale non restano che alcune quote, spettanti ai superstiti Beccuti, della Rovere e Calcagno, ormai sopravanzati da una nuova élite dagli orizzonti più ampi.

⁹⁶ ASTo, Corte, *Paesi*, Provincia di Torino, m. 3, nn. 7, 8; ASCT, *Collezione V*, vol. 1087, cc. 14v-16r; vol. 1101, cc. 105r-106v. Sui da Cavaglià si veda testo corrispondente alla nota 72.

⁹⁷ ASCT, *Carte sciolte*, nn. 3353, 3354.

⁹⁸ Per le trasformazioni della città legate a queste due nuove istituzioni si veda Barbero, *Il mutamento dei rapporti fra Torino e le altre comunità del Piemonte*; Barbero, *La vita e le strutture politiche*.

⁹⁹ L'elenco è in ASCT, *Carte sciolte*, n. 3350. Riferimenti ad alcuni di questi cittadini in Merlin, *Torino durante l'occupazione francese*, pp. 30, 42 e nota.

5. Conclusioni

Al termine di questa indagine, possiamo concludere che la gestione degli introiti della fiscalità pubblica – gabelle e pedaggi – descrive nella Torino del Tre e Quattrocento i confini di un'élite politica dalle prerogative essenzialmente finanziarie. In un sistema che non prevede serrate o chiusure in qualche modo formalizzate, queste entrate sono di fatto riservate a un insieme ristretto di *cives* che controlla le risorse urbane e le maggiori cariche politiche, e tende a riprodursi ereditariamente almeno dal secolo XIII. Laddove non si presenta una chiusura di diritto, le pratiche economiche mostrano una chiusura di fatto di un gruppo rispetto alla comunità cittadina.

Gabelle e pedaggi rispondono a meccanismi di circolazione e logiche diverse; comune alle due forme di introito è però il carattere strettamente locale della gestione e dell'assegnazione dei ricavi. Le gabelle, assegnate mediante incanto, sono accessibili a membri del consiglio cittadino anche di recente cooptazione e rappresentano per molti, oltre che un'entrata economica, un passaggio in un percorso di consolidamento della propria presenza politica. I pedaggi, controllati in virtù di diritti consuetudinari e trasmessi ereditariamente, rientrano invece in un mercato non mediato dall'istituzione comunale ma altrettanto chiuso, cui prende parte solo lo strato superiore della cittadinanza. L'appalto delle gabelle consente però ai consiglieri di inserirsi in una cerchia di investitori progressivamente in grado di accedere a questo secondo mercato "riservato", che si configura non solo come un insieme di scambi economici, ma definisce un gruppo politico erede dell'aristocrazia del comune consolare, la prima ad acquisire e privatizzare i pedaggi.

La chiusura di questo gruppo mediante la collaborazione fra gli "inclusi" e l'esclusione degli "estranei" costituisce non solo una forma di distinzione della cerchia dominante dal resto della cittadinanza, ma anche un tentativo di difesa dall'autorità sabauda e la creazione di mercati basati su regole locali elaborate dal ceto dirigente, soprattutto nel caso dei pedaggi, che sfuggono completamente al controllo signorile.

La disgregazione di questa cerchia nel corso del secolo XV segna la fine del predominio finanziario dell'élite di origine duecentesca, incapace di reggere la concorrenza dei nuovi investitori a causa della drastica contrazione numerica a cui va incontro, che provoca il venir meno di un sistema di cooperazione finanziaria di lungo corso. Con la scomparsa di questo ceto politico anche dazi e pedaggi cambiano di segno, diventando investimenti puramente economici non più riservati a un gruppo dall'identità politica ben definita, bensì aperti a un'élite più composita che non si riconosce unicamente nelle istituzioni municipali, ma in un contesto più ampio di esercizio della preminenza politica e sociale.

Opere citate

- G. Albini, *Aspetti delle finanze di un comune lombardo tra dominazione milanese e veneziana: dazi e taglie a Crema dal 1445 al 1454*, in «Felix olim Lombardia». Studi di storia padana in onore di Giuseppe Martini, Milano 1978, pp. 699-789.
- A. Barbero, *Un'oligarchia urbana. Politica ed economia a Torino fra Tre e Quattrocento*, Roma 1995.
- A. Barbero, *La vita e le strutture politiche nel quadro della bipolarità signore-comune*, in *Storia di Torino*, II, pp. 541-582.
- A. Barbero, *Il mutamento dei rapporti fra Torino e le altre comunità del Piemonte nel nuovo assetto del ducato sabauda*, in *Storia di Torino*, II, pp. 371-419.
- A. Barbero, G. Castelnuovo, *Governare un ducato. L'amministrazione sabauda nel tardo medioevo*, in «Società e storia», 15 (1992), 57, pp. 465-511.
- R. Bordone, *Il movimento comunale: le istituzioni cittadine e la composizione sociale durante il XII secolo*, in *Storia di Torino*, I, pp. 609-656.
- R. Bordone, *Vita economica del Duecento*, in *Storia di Torino*, I, pp. 749-783.
- R. Bordone, G.G. Fissore, *Caratteri della società urbana fra XI e XII secolo*, in *Storia di Torino*, I, pp. 462-515.
- G. Bracco, *Le finanze del comune di Torino nel secolo XIV*, in *Torino e i suoi Statuti nella seconda metà del Trecento*, Torino 1981, pp. 49-55.
- P. Buffo, *La documentazione dei principi di Savoia-Acaia. Prassi e fisionomia di una burocrazia notarile in costruzione*, Torino 2017 (Biblioteca della Società storica subalpina, 227).
- M. Carboni, *Il debito della città. Mercato del credito, fisco e società a Bologna fra Cinque e Seicento*, Bologna 1995.
- S. Carocci, S. Collavini, *Il costo degli stati. Politica e prelievo nell'Occidente medievale (VI-XIV secolo)*, in «Storica», 18 (2012), 52, pp. 7-48.
- Le carte dello Archivio arcivescovile di Torino fino al 1310*, a cura di F. Gabotto, G.B. Barberis, Pinerolo 1906 (Biblioteca della Società storica subalpina, 36).
- Carte varie a supplemento e complemento dei volumi II, III, XI, XII, XIII, XIV, XV, XXII, XXXVI, XLIV, LXV, LXVII, LXVIII della Biblioteca storica subalpina*, a cura di F. Gabotto et al., Pinerolo 1916 (Biblioteca della Società storica subalpina, 86).
- G. Chiesi, *Bellinzona ducale. Ceto dirigente e politica finanziaria a Bellinzona nel Quattrocento*, Bellinzona 1988.
- Cittadinanza e disuguaglianze economiche: le origini storiche di un problema europeo (XIII-XVI secolo)*, a cura di C. Lenoble, G. Todeschini, in «Mélanges de l'École française de Rome - Moyen Âge», 125 (2013), 2.
- Codex Astensis qui de Malabayla communiter nuncupatur*, III, a cura di Q. Sella, Roma 1880.
- R. Comba, *Il principe, la città, i mulini. Finanze pubbliche e macchine idrauliche a Torino nei secoli XIV e XV*, in *Acque, ruote e mulini a Torino*, a cura di G. Bracco, Torino 1988, pp. 79-128.
- R. Comba, *Leconomia*, in *Storia di Torino*, II, *Il basso Medioevo e la prima età moderna (1280-1536)*, a cura di R. Comba, Torino 1997, pp. 97-158.
- Credito e cittadinanza nell'Europa mediterranea dal Medioevo all'Età Moderna*. Atti del convegno internazionale di studi, Asti, 8-10 ottobre 2009, a cura di E.C. Pia, Asti 2014.
- M.C. Daviso di Charvensod, *I pedaggi delle Alpi occidentali nel Medio Evo*, Torino 1961.
- L. De Angelis Cappabianca, *Voghera alla fine del Trecento. Fiscalità signorile, demografia, società*, Milano 2004.
- Documenti inediti e sparsi sulla storia di Torino*, a cura di F. Cognasso, Pinerolo 1914 (Biblioteca della Società storica subalpina, 65).
- P. Evangelisti, *Il pensiero economico nel Medioevo*, Roma 2016.
- Fiscalità e cittadinanza*, a cura di M. Vallerani, in «Quaderni storici», 49 (2014), 3.
- La fiscalité des villes au Moyen Âge (Occident méditerranéen)*, a cura di D. Menjot, M. Sánchez Martínez, 4 voll., Toulouse 1996-2004.
- Friderici I. Diplomata (1158-1167)*, a cura di H. Appelt, Hannoverae 1989 (MGH, Diplomata, X/II).
- A. Gamberini, *Aequalitas, fidelitas, amicitia. Dibattiti sulla fiscalità nel dominio visconteo*, in *The Languages of Political Society. Western Europe, 14th-17th Centuries*, a cura di A. Gamberini, J.-P. Genet, A. Zorzi, Roma 2011, pp. 429-460.
- M. Ginatempo, *Prima del debito. Finanziamento della spesa pubblica e gestione del deficit nelle grandi città toscane (1200-1350 ca.)*, Firenze 2000.

- M. Ginatempo, *Spunti comparativi sulle trasformazioni della fiscalità in età post-comunale*, in *Politiche finanziarie e fiscali*, pp. 125-222.
- M. Ginatempo, *Finanze e fiscalità. Note sulle peculiarità degli stati regionali italiani e delle loro città*, in *L'Italia alla fine del Medioevo: i caratteri originali nel quadro europeo*, I, a cura di F. Salvestrini, Firenze 2006, pp. 241-294.
- Il governo dell'economia*, a cura di L. Tanzini, S. Tognetti, Roma 2014.
- M. Gravela, *Processo politico e lotta di fazione a Torino nel secolo XIV: la congiura del 1334 contro Filippo d'Acacia*, in «Bollettino storico-bibliografico subalpino», 108 (2010), 2, pp. 483-551.
- M. Gravela, *Comprare il debito della città. Élite politiche e finanze comunali a Torino nel secolo XIV*, in *Fiscalità e cittadinanza*, pp. 743-773.
- M. Gravela, *Il corpo della città. Politica e parentela a Torino nel tardo Medioevo*, Roma 2017.
- M. Gravela, *The primacy of patrimony. Kinship Strategies of the Political Elite of Turin in the Late Middle Ages (1340-1490)*, in «Continuity and Change», 32 (2017), 3, pp. 293-321.
- L'impôt dans les villes de l'Occident méditerranéen, XIII^e-XV^e siècle*, a cura di D. Menjot, A. Rigaudière, M. Sánchez Martínez, Paris 2005.
- M. Knapton, *I rapporti fiscali tra Venezia e la Terraferma: il caso padovano nel secondo 400*, in «Archivio veneto», 5^a s., 117 (1981), pp. 5-65 (ora in M. Knapton, *Una repubblica di uomini. Studi di storia veneta*, a cura di A. Gardi, G.M. Varanini, A. Zannini, Udine 2017, pp. 3-52).
- M. Knapton, *Il fisco nello stato veneziano di terraferma tra '300 e '500: la politica delle entrate*, in *Il sistema fiscale veneto. Problemi e aspetti, XV-XVIII secolo*, a cura di G. Borelli, P. Lanaro, F. Vecchiato, Verona 1982, pp. 15-57.
- I. Lazzarini, *Prime osservazioni su finanze e fiscalità in una signoria cittadina: i bilanci gonzgheschi fra Tre e Quattrocento*, in *Politiche finanziarie e fiscali*, pp. 87-123.
- Libri consiliorum 1333-1339. Trascrizione e regesto degli Ordinati comunali*, a cura di M. Baima, Torino 1997.
- Libri consiliorum 1342-1349. Trascrizione e regesto degli Ordinati comunali*, a cura di S.A. Benedetto, Torino 1998.
- Libri consiliorum 1351-1353. Trascrizione e regesto degli Ordinati comunali*, a cura di M. Baima, Torino 1999.
- Libri consiliorum 1365-1369. Trascrizione e regesto degli Ordinati comunali*, a cura di M. Baima, Torino 2000.
- Libri consiliorum 1380-1383. Trascrizione e regesto degli Ordinati comunali*, a cura di M. Baima, M.T. Bonardi, Torino 2003.
- Libri consiliorum 1384-1386. Trascrizione e regesto degli Ordinati comunali*, a cura di M. Baima, A. Onesti, Torino 2005.
- Libri consiliorum 1387-1389. Trascrizione e regesto degli Ordinati comunali*, a cura di M. Baima, Torino 2006.
- Libri consiliorum 1390-1392. Trascrizione e regesto degli Ordinati comunali*, a cura di L. Barale, F. Gamalero, Torino 2008.
- P. Mainoni, *Le radici della discordia. Ricerche sulla fiscalità a Bergamo tra XIII e XV secolo*, Milano 1997.
- P. Mainoni, *Finanza pubblica e fiscalità nell'Italia centro-settentrionale fra XIII e XV secolo*, in «Studi storici», 40 (1999), 2, pp. 449-470.
- P. Mainoni, *Per una storia di Lecco in età viscontea*, in *Lecco viscontea. Gli atti dei notai di Lecco e del suo territorio (1343-1409)*, I, a cura di C. Guzzi, P. Mainoni, F. Zelioli Pini, Lecco 2012, pp. 17-60.
- P. Merlin, *Torino durante l'occupazione francese*, in *Storia di Torino*, III, *Dalla dominazione francese alla ricomposizione dello Stato (1536-1630)*, a cura di G. Ricuperati, Torino 1998, pp. 7-55.
- A. Molho, *Firenze nel Quattrocento*, I, *Politica e fiscalità*, Roma 2006.
- S. Morelli, *Le élites burocratiche nel Mezzogiorno angioino. Mobilità sociale e processi identitari*, in *La mobilità sociale nel medioevo*, a cura di S. Carocci, Rome 2010, pp. 187-207.
- Origini dello Stato. Processi di formazione statale in Italia fra medioevo ed età moderna*, a cura di G. Chittolini, A. Molho, P. Schiera, Bologna 1994.
- J. Padgett, *Open Elite? Social Mobility, Marriage, and Family in Florence, 1282-1494*, in «Renaissance Quarterly», 63 (2010), 357-411.
- J. Padgett, P. McLean, *Economic Credit in Renaissance Florence*, in «The Journal of Modern History», 83 (2011), 1, pp. 1-47.

- G. Petti Balbi, *Élites economiche ed esercizio del potere a Genova nei secoli XIII-XV*, in *Strutture del potere ed élites economiche*, pp. 29-39.
- M. Picco, *Gabelle e gabellieri a Piacenza durante la signoria di Filippo Maria Visconti: uno «screening»*, in *Politiche finanziarie e fiscali*, pp. 279-343.
- Politiche finanziarie e fiscali nell'Italia settentrionale (secoli XIII-XV)*, a cura di P. Mainoni, Milano 2001.
- P. Prodi, *Il mercato come sede di giudizio sul valore delle cose e degli uomini*, in *La fiducia secondo i linguaggi del potere*, a cura di P. Prodi, Bologna 2007, pp. 157-178.
- Reti di credito. Circuiti informali, impropri, nascosti (secoli XIII-XIX)*, a cura di M. Carboni, M.G. Muzzarelli, Bologna 2014.
- G. Sergi, *Potere e territorio lungo la strada di Francia. Da Chambéry a Torino fra X e XIII secolo*, Napoli 1981.
- G. Sergi, *Il secolo XI: Torino in una circoscrizione-principato*, in *Storia di Torino*, I, pp. 425-461.
- A.A. Settia, *Fisionomia urbanistica e inserimento nel territorio (secoli XI-XIII)*, in *Storia di Torino*, I, pp. 784-831.
- Statuta et privilegia civitatis Taurinensis*, a cura di F. Sclopis, HPM, *Leges municipales*, II, Torino 1838, pp. 433-750.
- Storia di Torino*, I, *Dalla preistoria al comune medievale*, a cura di G. Sergi, Torino 1997.
- Storia di Torino*, II, *Il basso Medioevo e la prima età moderna (1280-1536)*, a cura di R. Comba, Torino 1997.
- Strutture del potere ed élites economiche nelle città europee dei secoli XII-XVI*, a cura di G. Petti Balbi, Napoli 1996 (Europa mediterranea, Quaderni, 10).
- G. Todeschini, *Credito, credibilità, fiducia: il debito e la restituzione come forme della socialità tra medioevo ed età moderna*, in *Politiche del credito. Investimento consumo solidarietà*, Atti del Congresso internazionale, Asti, 20-22 marzo 2003, a cura di G. Boschiero, B. Molina, Asti 2004, pp. 21-31.
- G. Todeschini, *Visibilmente crudeli. Malviventi, persone sospette e gente qualunque dal medioevo all'età moderna*, Bologna 2007.
- G. Todeschini, *Come Giuda. La gente comune e i giochi dell'economia all'inizio dell'epoca moderna*, Bologna 2011.
- Urban public debts, urban government and the market for annuities in Western Europe (14th-18th centuries)*, a cura di M. Boone, K. Davids, P. Janssens, Turnhout 2003.
- G.M. Varanini, *Comuni cittadini e stato regionale. Ricerche sulla Terraferma veneta nel Quattrocento*, Verona 1992.

Marta Gravela
 Università degli Studi di Torino
 marta.gravela@unito.it

RM

Saggi in Sezioni monografiche

I.

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

a cura di Giulia Barone e Umberto Longo



Il monachesimo romano: un'identità sbiadita

di Giulia Barone

Il contributo illustra la genesi del progetto *Roma religiosa* e ne fornisce le coordinate generali. La storia del monachesimo romano è infatti ancora in parte da scrivere. La relativa scarsità di fonti documentarie edite, ma anche la mancanza dei fondi di molte importanti istituzioni cenobitiche che – per diverse ragioni – non ci sono pervenuti, hanno reso finora assai complessa la ricostruzione di un rapporto tra monasteri e città. La ricerca è resa ancora più difficile dall'assenza di fonti narrative. Sono invece molto migliori le nostre conoscenze sulle fondazioni mendicanti, presenti in città a partire dagli anni Venti del XIII secolo ma con una netta prevalenza della documentazione relativa alle comunità femminili.

The article illustrates the genesis of the *Religious Rome* project and provides a general overview. The history of Roman monasticism has yet to be written, at least in part. Until now, the relative paucity of edited sources coupled with the absence of the funds of many important monastic institutions, which for various reasons have not come down to us, accounts for the difficulties in reconstructing the relationship between the monasteries and the city. Research is further complicated by the absence of narrative sources. On the other hand, we are better informed on the institutions of the Mendicant Orders, present in the city from the 1220s, although in this case most of the documentation is relative to the female communities.

Medioevo; Roma; monaci; ordini mendicanti; fonti.

Middle Ages; Rome; Monks; Mendicant Friars; Sources.

1. *Il progetto* Roma religiosa

Il 12 maggio 2008 l'allora Dipartimento di Studi sulle società e le culture del Medio Evo dell'Università "La Sapienza" di Roma organizzò un incontro dedicato a *Roma religiosa* con il fine di avviare una prima ricognizione di quanto fino ad allora si era fatto e quanto ancora restava da fare sulla storia religiosa della Roma medievale, ponendo in primo piano le esperienze reali dei fedeli romani. Gli atti vennero pubblicati l'anno successivo nell'«Archivio della Società romana di storia patria»¹. Dopo cinque anni – ma l'idea di un

¹ *Vita religiosa a Roma (secoli XIII-XIV)*.

secondo incontro sul tema era presente sin dall'inizio nelle organizzatrici di quel primo incontro (Giulia Barone e Anna Esposito) – parve opportuno riaprire il *dossier*, in collaborazione questa volta con l'Istituto storico germanico nella persona di Andreas Rehberg, che delle ricerche sulla vita religiosa di Roma è stato nell'ultimo ventennio uno dei più attivi protagonisti, ben consapevoli del fatto che, se molto sul tema si era continuato a indagare, moltissimo restava ancora da fare. Al gruppo si unì allora Umberto Longo, da molti anni impegnato nello studio del fenomeno monastico, che ha dato anche il suo essenziale contributo alla presente pubblicazione. Il convegno *Roma religiosa. Monasteri e città (secc. IX-XVI)* si è svolto il 27 e 28 novembre 2014 presso l'Istituto storico germanico di Roma e il Dipartimento di Storia, culture, religioni della «Sapienza».

Questo secondo incontro di studio si poneva l'ambizioso obiettivo di fare il punto sul rapporto tra la società romana e il monachesimo cittadino con un taglio largamente diacronico – dal tardo antico alla prima età moderna – e con approccio multidisciplinare: dalla storia della produzione scrittoria a quella dell'arte, da tematiche di storia religiosa quali il rapporto con la riforma ecclesiastica fra XI e XII secolo ai problemi di gestione economica delle istituzioni monastiche.

I saggi oggi pubblicati, i quali traggono tutti origine – con opportune revisioni e aggiornamenti (ivi compreso un approfondimento delle vicende dei sec. VI-VIII) – dal convegno del 2014, presentano lo stato attuale della ricerca su molte delle tematiche affrontate allora. Come è ben noto a chi studia la storia di Roma in tutti i suoi aspetti, l'essere l'Urbe centro della cristianità e sede del papato ha “nascosto” per un lunghissimo tempo agli studiosi la ricchezza della vita religiosa cittadina. Come notava infatti nelle sue conclusioni al seminario del 2008 André Vauchez,

il n'est pas exagéré de dire en effet que l'histoire religieuse de la ville de Rome au Moyen Âge a longtemps accusé un certain retard par rapport à d'autres aspects de l'histoire de la cité, comme la vie économique, sociale et surtout politique. Ce décalage est dû sans doute à la difficulté qu'ont eue les spécialistes de la vie religieuse de l'*Urbs* à prendre une certaine distance par rapport à l'histoire de la papauté, ainsi qu'à la rareté relative des sources spécifiques².

Queste sue considerazioni sono ancora più valide se pensiamo al monachesimo cittadino. Se, infatti, negli ultimi decenni abbiamo registrato notevoli passi avanti oltre che nella conoscenza del clero romano anche sulla devozione che si coagulava intorno ai santuari³, ancora più evidente è la scarsità delle fonti edite e degli studi recenti sul monachesimo romano. Il problema

² Vauchez, *Conclusion*, p. 173.

³ Sul clero si veda di Carpegna Falconieri, *Il clero di Roma* e di Carpegna Falconieri, *Il clero secolare nel Basso Medioevo*. Un ricchissimo contributo alla nostra conoscenza della vita quotidiana del clero parrocchiale alla fine del Medioevo ci è stato offerto da Gauvain, *Una storia dalla Roma del Quattrocento* e Gauvain, *Memorie di Ansuino*; sul fenomeno del culto delle reliquie e il moltiplicarsi dei santuari si veda *Santuari d'Italia. Roma*.

era del resto emerso con chiarezza già nel 2008, quando Alfonso Marini aveva incontrato grandissime difficoltà nel suo meritorio tentativo di stabilire un censimento sicuro dei monasteri femminili a Roma alla fine del medioevo⁴.

Date queste premesse, il convegno del 2014 non poteva aspirare a offrire una storia globale del fenomeno monastico a Roma, ma si proponeva, più modestamente, di chiarire i rapporti che, nelle diverse epoche, conventi e monasteri hanno intrattenuto con la società cittadina. Anche i saggi che vengono oggi pubblicati evidenziano le vistose lacune storiografiche sul fenomeno monastico romano; basti pensare che nessuna ricerca tocca proprio il cruciale XI secolo, quando nel processo di riforma il monachesimo ha svolto un ruolo di grandissimo rilievo. Così come apparirà chiaro al lettore che ben pochi saggi riguardano il monachesimo in senso stretto, visto che ben sei studi – su undici – si concentrano sulle fondazioni degli ordini mendicanti, con una netta prevalenza di quelle femminili.

Questa constatazione non può indurre chi si occupa di storia religiosa romana a una scoraggiata rinuncia. Il progetto di ricerca *Roma religiosa* mostra invece la sua perdurante “necessità”. Non possiamo perciò che auspicare che a chi ne ha condiviso fin dall'inizio gli obiettivi si uniscano nuovi e impegnati ricercatori.

2. *Il monachesimo romano: un'identità sbiadita*

2.1 *Un monachesimo privo di grandi figure*

Come indica chiaramente il titolo di questo paragrafo, il monachesimo romano si presenta con contorni poco definiti e sembra aver svolto, per molti secoli, un ruolo tutto sommato marginale nella storia cittadina. Questa sensazione di una “identità sbiadita” che – lo premetto – è probabilmente non del tutto rispondente alla realtà, è legata a una serie di fattori, primo fra tutti l'assenza nel panorama monastico romano di grandi figure espressione della società cittadina. Paradossalmente si potrebbe dire che il più celebre fra gli asceti romani è quel Gregorio Magno che la storiografia ricorda soprattutto nel suo ruolo di pontefice nonché come grande teologo.⁵

Inoltre nessuna delle grandi famiglie monastiche che hanno segnato la storia ha un'origine romana: se l'esperienza monastica di Benedetto da Norcia parte addirittura dal rifiuto per la città, che pure – alla fine del V secolo – era ormai da tempo sede del vescovo più influente dell'Occidente, tutte le grandi riforme benedettine si sviluppano ben lontano dall'Urbe. Benedetto di Aniane è un goto della Francia meridionale che svolge la sua azione alla corte

⁴ Marini, *Monasteri femminili a Roma*.

⁵ Dell'esperienza ascetica del futuro papa e delle conseguenze di questa sua esperienza sulla produzione culturale e sull'attività come pontefice si è occupato più volte Georg Jenal. Qui si rinvia al suo più recente saggio sul tema: Jenal, *Gregor der Grosse (509-604)*.

di Ludovico il Pio. Il movimento cluniacense ha le sue radici nella Borgogna post-carolingia; in Borgogna, in contrapposizione a Cluny, alla fine dell'XI secolo inizia la grande espansione cistercense che lascerà un'impronta duratura nell'Europa centro-orientale. Anche i certosini, che conosceranno una grande fioritura a partire dal Trecento, si richiamano a un personaggio complesso e relativamente poco conosciuto come Bruno, la cui esperienza di ritiro dal mondo, conosce – nella seconda metà del secolo XI – una prima tappa nel Delfinato (sul massiccio della Chartreuse) per trasferirsi poi nella Calabria normanna.

Ma anche le famiglie monastiche più tipicamente italiane sono nate e fiorite lontano da Roma: è questo il caso di Romualdo e dell'aretino eremo di Camaldoli, di Giovanni Gualberto e di Vallombrosa, poco lontana da Firenze, per finire con i trecenteschi riformatori benedettini che voltano le spalle a Siena per fondare l'abbazia di Monte Oliveto Maggiore.

La situazione non cambia negli ultimi secoli del medioevo e la nascita degli ordini mendicanti. I carmelitani sono all'origine dei puri contemplativi la cui prima fondazione sorge in Terrasanta; Domenico di Calaruega ha maturato la sua vocazione di predicatore dell'ortodossia nella Francia meridionale percorsa dall'inquietudine ereticale; Francesco e la sua prima *fraternitas* hanno un rapporto strettissimo con Assisi e l'Umbria; gli agostiniani, prima della *magna unio* del 1256, formavano piccole comunità eremitiche nell'Italia centrale.

Roma aveva conosciuto un precocissimo fiorire di gruppi ascetici già nei secoli III-IV⁶ ma, col passare del tempo e il rafforzarsi delle strutture ecclesastiche della città, inclini a "marginalizzare" i monaci, confinandoli a un ruolo di pura preghiera, il monachesimo cittadino pare perdere in dinamismo e in capacità di esprimere figure carismatiche. Per arrivare al già citato paradosso per cui è l'asceta divenuto papa Gregorio a raccogliere nei suoi *Dialogi* alcuni dei grandi temi della spiritualità monastica.

Proprio a partire dal VII secolo, tuttavia, i pontefici assumono un ruolo essenziale nella crescita del fenomeno monastico, favorendo tra l'altro l'insediamento nella realtà romana di un monachesimo orientale che mostra, per un paio di secoli, una grande vitalità⁷. Come risulta chiaramente dalle fonti utilizzate da Lidia Capo, fino alla fine del IX secolo tutte di origine latamente "pontificia", il protagonismo in questo campo dei papi, che intervengono a fondare nuovi cenobi, restaurare gli esistenti, trasferire o sciogliere comunità monastiche, può aver contribuito a impedire una crescita spontanea dell'ascetismo cittadino, in questo caso condannato veramente a vivere all'ombra dei papi. Quest'impressione può uscir rafforzata dall'emergere nel X secolo, proprio in concomitanza con la crisi del papato, delle prime fondazioni aristocratiche. Ma, in assenza di documentazione privata precedente, è arduo

⁶ Per cui si veda Jenal, *Italia ascetica*, pp. 28-93 e il saggio di Andrea Verardi.

⁷ Sansterre, *Les moines grecs* e Sansterre, *Le monachisme byzantin*.

stabilire se la nostra interpretazione del fenomeno non sia condizionata – una volta di più – dalle fonti di cui disponiamo.

Se è vero che tutte le grandi famiglie benedettine sono nate e hanno conosciuto un primo sviluppo lontano da Roma, è altrettanto vero che tutte sono presenti a Roma all'inizio del XIV secolo, come documenta il *Catalogo di Torino*⁸; ma, nella maggior parte dei casi, sono stati i pontefici, e non una richiesta partita dalla società laica e religiosa dell'Urbe, a inserire nella realtà romana le grandi correnti monastiche del tempo. Ciò è vero nella prima metà del X secolo per Cluny il cui abate, Oddone, è chiamato a Roma dal papa – ma forse anche dal *princeps* Alberico – per riformare un buon numero di monasteri, tra cui primeggia San Paolo fuori le Mura⁹; è vero anche per Cîteaux¹⁰ nel XII e, più tardi, nel Duecento, per francescani e domenicani. Le scelte dei papi comunque convivono e si affiancano al naturale desiderio delle famiglie religiose – come si è visto di origine non romana – di avere una propria fondazione nella città del papa.

2.2 Il problema delle fonti

Anche i tentativi di ricostruzione di una storia del monachesimo romano si scontrano con il problema delle fonti. Delle migliaia di carte certamente prodotte da decine di monasteri e conventi cittadini è sopravvissuto solo un manipolo di fonti documentarie e i fondi archivistici sono stati editi solo parzialmente e in modo inadeguato per rispondere alle attuali esigenze della ricerca. Quasi tutte le edizioni risalgono alla fine dell'Ottocento e agli inizi del Novecento, quando la Società romana di storia patria pubblicò, nella sua rivista e ad opera dei più importanti storici e diplomatisti del tempo, gran parte di quanto viene ancor oggi utilizzato da chi si occupa della Roma non-papale tra X e XIII secolo. Molte di queste edizioni coprono periodi troppo brevi: solo nel caso di San Paolo la pubblicazione abbraccia il XV secolo¹¹, mentre – in molti altri casi – ci si ferma alla fine del XIII secolo se non prima. Per alcuni importantissimi cenobi (ad esempio il monastero dei Santi Ciriaco e Nicola, il cui archivio è confluito in quello di Santa Maria in Via Lata) per il periodo successivo al 1200 abbiamo a disposizione solo regesti¹². Anche il meritorio

⁸ Il *Catalogo di Torino* è una sorta di censimento di chiese, monasteri, ospedali e forme di vita religiosa non istituzionalizzata voluto dall'associazione del clero romano – la *Romana fraternitas* – in una data non precisata ma comunque compresa tra il 1313 e il 1330. Il testo è conservato nella Biblioteca Nazionale di Torino, ms. lat. A. 381 e di qui il nome con cui è conosciuto.

⁹ Barone, *Gorze e Cluny a Roma*.

¹⁰ Si veda il saggio di Umberto Longo.

¹¹ Trifone, *Le carte del monastero di S. Paolo*.

¹² Per San Silvestro in Capite si veda Federici, *Regesto del monastero di S. Silvestro*; per il monastero dei Santi Ciriaco e Nicola si veda *Ecclesiae S. Mariae in via Lata Tabularium* e Baumgärtner, *Regesten aus dem Kapitelarchiv*; per i Santi Vincenzo e Anastasio si veda Giorgi, *Il regesto del monastero di S. Anastasio*; per Santa Maria in Campomarzio si veda *Cartario di S. Maria in Campomarzio*; per il cenobio dei Santi Bonifacio e Alessio, si veda Monaci, *Regesto*

progetto del *Codice diplomatico di Roma e della regione romana*, concepito alla fine degli anni Settanta del Novecento, in questi quarant'anni ha arricchito solo di poche unità il manipolo di edizioni su cui possiamo contare¹³.

I limiti delle possibilità di utilizzo delle fonti a nostra disposizione sono inoltre aggravati dall'assenza di protocolli notarili fino a metà Trecento. La nostra conoscenza della società romana nel suo complesso risulta estremamente lacunosa almeno fino a metà del XII secolo, consentendo una quantità di interessanti interpretazioni più che risposte univoche. Ci sfugge così ancora quasi completamente il rapporto tra il monachesimo benedettino e l'aristocrazia cittadina, un rapporto che cogliamo invece bene nel caso delle più tarde fondazioni mendicanti – tra l'altro molto legate al baronato romano – quando le ricerche prosopografiche ci offrono un quadro ben delineato del reclutamento di queste comunità¹⁴.

Gli autori dei saggi sui monasteri e conventi mendicanti hanno tutti lavorato sull'inedito. Il risultato è che abbiamo un quadro chiaro e piuttosto unitario delle fondazioni femminili, dalle domenicane di San Sisto alle francescane di San Silvestro in Capite e di San Lorenzo in Panisperna. Altrettanto ricco è il panorama sulla presenza nella Roma quattrocentesca degli Agostiniani di San Trifone, Sant'Agostino e Santa Maria del Popolo¹⁵. Non vi è invece alcuna possibilità di ricostruire la storia dei più importanti conventi maschili di Minori e Predicatori: della documentazione medievale della domenicana Santa Maria sopra Minerva sono sopravvissuti pochi lacerti, meritoriamente fatti restaurare da padre Luciano Cinelli, ma che nulla ci dicono sulla vita della comunità, e altrettanto si può dire della francescana Ara Coeli; se il suo archivio fosse sopravvissuto potremmo sapere qualcosa di più sull'abbazia benedettina di Santa Maria *de Capitolio*, concessa da Innocenzo IV ai Minori alla metà del XIII secolo, certamente di enorme rilievo tra XII e XIII secolo, ma che è invece avvolta nella più totale oscurità.

Come sanno tutti coloro che hanno tentato di utilizzare gli archivi monastici per capire come si viveva in un determinato cenobio, come e quanto la Regola vi veniva osservata, se si entrava in monastero per vocazione o costrizione, le carte che ci sono arrivate non ci danno che minimi appigli per tentare una risposta a questi quesiti. Gli atti della pratica, gli unici di regola ad essere sopravvissuti, ci parlano soltanto delle condizioni economiche di un

dell'abbazia di S. Alessio. Le pergamene di Santa Cecilia sono edite da Loevinson, *Documenti del monastero di Santa Cecilia*. Dal 1198 il titolo cardinalizio di Santa Prassede fu affidato da Innocenzo III alla cura dei monaci Vallombrosani. Le non molte carte superstiti sono edite da Fedele, *Tabularium S. Praxedis*.

¹³ La collana si è aperta con la ristampa, rivista e arricchita, dell'edizione delle carte del monastero trasteverino di San Cosimato già pubblicate a cura di Pietro Fedele nell'«Archivio della Società romana di storia patria»: *Carte del monastero dei SS. Cosma e Damiano*. Degli altri sette volumi pubblicati solo tre riguardano gli archivi di monasteri e conventi; si vedano *Le più antiche carte del convento di S. Sisto*; *Il regesto del monastero dei SS. Andrea e Gregorio*; *Il monastero di S. Agnese*.

¹⁴ Si vedano i saggi di Cristina Carbonetti, Andreas Rehberg e Ivana Ait.

¹⁵ Si vedano i saggi di Antonella Mazzon e Anna Esposito.

ente religioso e delle capacità delle diverse comunità di gestire e accrescere il patrimonio¹⁶. Solo in rari casi, come in quello dei pochissimi libri di conto conservati, e solo se interrogati secondo un raffinato questionario, le fonti ci aprono qualche spiraglio sulla quotidianità del monastero.

Ma il carattere che ho definito «sbiadito» del monachesimo romano si collega a un altro tipo di fonti, nel caso che stiamo esaminando del tutto assenti. Nell'Urbe non è stata scritta neanche una delle decine di *Fundationes monasterii...* presenti nel *Repertorium fontium historiae Medii Aevi*; altrettanto assenti i *Gesta abbatum*, genere letterario che ha avuto molta fortuna proprio a imitazione del romano *Liber pontificalis*¹⁷, per non parlare dell'assoluta mancanza di cronache monastiche fino all'età moderna. È come se i monaci, i grandi scrittori di storia del medioevo europeo, abbiano delegato agli ambienti curiali la custodia della memoria di una città e di un'aristocrazia che troppo a lungo pare si sia sentita più papale che romana, rinunciando persino a lasciare ricordo di sé.

È certamente questo uno dei temi su cui *Roma religiosa* dovrà tornare.

¹⁶ Si vedano a questo proposito i saggi di Cristina Carbonetti, Ivana Ait e Alfonso Marini.

¹⁷ Sot, *Gesta episcoporum*.

Opere citate

- G. Barone, *Gorze e Cluny a Roma*, in *Retour aux sources. Textes, études et documents d'histoire médiévale offerts à Michel Parisse*, Paris 2004, pp. 583-590.
- I. Baumgärtner, *Regesten aus dem Kapitelarchiv von S. Maria in via Lata (1201-1259)*, in «Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken», 74 (1994), pp. 42-171; 75 (1995), pp. 32-177.
- Cartario di S. Maria in Campomarzio (986-1199)*, a cura di G. Carusi, Roma 1948 (Miscellanea della Società romana di storia patria, 17).
- Carte del monastero dei SS. Cosma e Damiano in Mica Aurea*, parte I, secoli X e XI, a cura di P. Fedele, con Premessa, Appendice e Indice di P. Pavan, in *Codice Diplomatico di Roma e della regione romana*, I, Roma 1980.
- Il Catalogo di Torino, in Codice topografico della città di Roma*, a cura di R. Valentini e G. Zucchetti, vol. III, Roma 1951, pp. 291-318 (Fonti per la storia d'Italia, 90).
- T. di Carpegna Falconieri, *Il clero di Roma nel medioevo. Istituzioni e politica cittadina (secoli VIII-XIII)*, Roma 2002.
- T. di Carpegna Falconieri, *Il clero secolare nel Basso Medioevo: acquisizioni e proposte di ricerca*, in *Vita religiosa a Roma*, pp. 23-40.
- Ecclesiae S. Mariae in via Lata Tabularium*, a cura di M. Hartmann, M. Merore, Vindobonae 1899-1905.
- P. Fedele, *Tabularium S. Praxedis*, in «Archivio della Società romana di storia patria», 28 (1905), pp. 79-114.
- V. Federici, *Regesto del monastero di S. Silvestro de Capite*, in «Archivio della Società romana di storia patria», 22 (1899), pp. 213-300 e 489-538; 23 (1900), pp. 67-128 e 441-447.
- A. Gauvain, *Memorie di Ansuino de Blasiis sacerdote e notaio a Roma (1468-1502)*, Roma 2017.
- A. Gauvain, *Una storia dalla Roma del Quattrocento: i Quaderni di Ansuino di Anticoli, parroco in Roma e beneficiario vaticano (1468-1502)*, Città del Vaticano 2014.
- I. Giorgi, *Il regesto del monastero di S. Anastasio ad Aquas Salvias*, «Archivio della Società romana di storia patria», 1 (1878), pp. 49-77.
- G. Jenal, *Gregor der Grosse (509-604) und das Mönchtum*, in *Monachesimi d'Oriente e d'Occidente nell'alto medioevo*, Spoleto 2017 (Settimane della Fondazione Centro italiano di Studi sull'alto medioevo, 64), I, pp. 289-319.
- G. Jenal, *Italia ascetica atque monastica. Das Asketen-und Mönchtum in Italien von den Anfängen bis zur Zeit der Langobarden (ca. 150/250-604)*, I, Stuttgart 1995 (Monographien zur Geschichte des Mittelalters, 39/I).
- E. Loevinson, *Documenti del monastero di Santa Cecilia in Trastevere*, in «Archivio della Società romana di storia patria», 49 (1926), pp. 305-404.
- A. Marini, *Monasteri femminili a Roma nei secoli XIII-XV*, in *Vita religiosa a Roma*, pp. 81-108.
- A. Monaci, *Regesto dell'Abbazia di S. Alessio all'Aventino*, in «Archivio della Società romana di storia patria», 27 (1904), pp. 351-398; 28 (1905), pp. 151-200 e 395-449.
- Il monastero di S. Agnese sulla via Nomentana. Storia e documenti (982-1299)*, a cura di I. Lori Sanfilippo, in *Codice Diplomatico di Roma e della regione romana*, VIII, Roma 2015.
- Le più antiche carte del convento di S. Sisto in Roma (905-1300)*, a cura di C. Carbonetti Venditelli, in *Codice Diplomatico di Roma e della regione romana*, IV, Roma 1987.
- Il regesto del monastero dei SS. Andrea e Gregorio ad Clivum Scauri*, a cura di A. Bartola, in *Codice Diplomatico di Roma e della regione romana*, VII, Roma 2003.
- J.-M. Sansterre, *Les moines grecs et orientaux à Rome aux époques byzantine et carolingienne*, 2 voll., Bruxelles 1983, rist. 1993 (Mémoires de la Classe des Lettres de l'Académie royale de Belgique, 46).
- J.-M. Sansterre, *Le monachisme byzantin à Rome*, in *Bisanzio, Roma e l'Italia nell'alto medioevo*, Spoleto 1988 (Settimane del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 34), pp. 701-746.
- Santuari d'Italia. Roma*, a cura di S. Boesch Gajano, T. Caliò, F. Scorza Barcellona, L. Spera, Roma 2012.
- M. Sot, *Gesta episcoporum, gesta abbatum*, Turnhout 1981 (Typologie des sources du Moyen Âge occidental, 37).
- Vita religiosa di Roma (secoli XIII-XV)*, in «Archivio della Società romana di storia patria», 132 (2009), pp. 5-180.

Giulia Barone
 Università degli Studi di Roma La Sapienza
 giulia.barone@uniroma1.it



Dinamiche socio-istituzionali della presenza ascetico-monastica nella Roma del secolo VI

di Andrea A. Verardi

L'articolo esamina il fenomeno monastico della città di Roma dal pontificato di Papa Gelasio (492-496) a quello di Gregorio Magno (590-604), con particolare interesse per le dinamiche sociali cittadine (in particolare l'adesione all'ideale monastico dell'élite urbana e il rapporto tra i protagonisti delle esperienze ascetico-monastiche cittadine e il clero di Roma), con particolare attenzione al problema del funzioni pastorali e liturgiche svolte dai monaci. Verranno analizzati in particolare le testimonianze di Fulgenzio di Ruspe, quella di Dionigi il Piccolo, ma anche le prime tre versioni del *Liber Pontificalis*.

The article investigates the monastic phenomenon in the city of Rome from the pontificate of Pope Gelasius (492-496) to that of Gregorius the Great (590-604), with particular interest in the social dynamics within the city (especially the adhesion to the monastic ideal among the urban elite and the relationship between the protagonists of the ascetic-monastic experiences and the city clergy. It will especially emphasize the problem of the liturgy and the places dedicated to it. Specific cases will be taken in examination: the activity of Fulgenzio of Ruspe, that of Dionysius Exiguus, but also the testimony of the first three versions of the Roman *Liber Pontificalis*, compiled by clergymen of the city from the first decades of the sixth century.

Tardo Antico; Medioevo; secolo VI; Roma; monachesimo; senato; papato.

Late Antiquity; Middle Ages; 6th Century; Rome; Monasticism; Senate; Papacy.

Non è un mistero che il rapporto tra l'esperienza monastica e la città di Roma, in epoca tardoantica e altomedievale, rappresenti un fenomeno per molti aspetti ancora nebuloso, soprattutto per l'arco cronologico compreso tra il pontificato di papa Gelasio (492-496) e quello di Gregorio Magno (590-604). Sebbene infatti per il periodo in questione lo studio di Guy Ferrari¹, datato al 1954, abbia individuato molte delle strutture monastiche cittadine

Abbreviazioni

LP = *Le Liber Pontificalis*, a cura di L. Duchesne, I, Paris 1886

PL = J. Migne, *Patrologiae cursus completus: Series II, Ecclesia Latina*

¹ Ferrari, *Early Roman*.

provando a ricostruirne la storia, e quello puntuale e, direi, fondamentale di Georg Jenal abbia messo in luce le tipologie con cui il movimento si caratterizzò all'interno dell'Urbe tra IV e VII secolo, indicandone i personaggi principali e chiarendone le dinamiche di interazione con la società cittadina², permangono ancora numerose ed estese zone d'ombra, dovute principalmente alla pochezza e frammentarietà delle fonti romane per questo periodo.

Un tentativo di offrire un quadro sintetico della questione in realtà era già stato proposto da Réginald Grégoire (*Monaci e monasteri*) nel 1981 in occasione del convegno *I monaci in Roma nell'alto medioevo*, organizzato dalla Società romana di Storia Patria, i cui atti non sono stati pubblicati interamente. Credo però che le nuove posizioni storiografiche su alcune delle fonti che lo studioso utilizzò per il suo saggio, prima tra tutte il *Liber Pontificalis* romano, e la nuova percezione della storia materiale del monachesimo in città per il periodo in questione, dovuta al maggiore uso dei dati provenienti dall'archeologia, possano integrare e precisare alcuni dei temi affrontati dallo storico belga, favorendo una più chiara comprensione del fenomeno monastico in città per il periodo in questione.

Date queste premesse, dunque, ho provato a presentare un quadro sintetico delle attestazioni relative al fenomeno monastico in città per confrontarle poi con quanto riferito sullo stesso argomento dalle tre redazioni più antiche del *LP* – il *Liber* feliciano (F), quello cononiano (K) e la “cosiddetta” seconda redazione (P)³. Questo con lo scopo sia di mettere in luce alcuni aspetti della questione che mi sembrano essere rimasti in ombra, sia di sottolineare le peculiarità con cui i chierici che redassero il *LP* trattarono l'argomento. Data la necessità di affrontare il tema all'interno di uno spazio ristretto, ho ritenuto opportuno non affrontare questioni quali le coeve regole monastiche, la cui presenza o origine in città per questo periodo non sono certe, o la normativa relativa ai monaci presente nelle decretali pontificie e nella legislazione imperiale, lacuna però facilmente colmabile mediante qualche riferimento alle relative sezioni nella monumentale opera di Jenal⁴.

1. *Il monachesimo a Roma tra il periodo goto e il pontificato di Gregorio Magno: tra esperienze tradizionali e nuove forme emergenti*

Il VI secolo ha rappresentato per Roma uno dei momenti più significativi e densi di mutamenti, spesso repentini e inaspettati, le cui ricadute hanno condizionato pesantemente la realtà urbana e segnato lungamente la storia della città per i primi secoli del medioevo. In questi anni infatti agirono nel contesto cittadino complesse dinamiche socio-politiche, le cui radici sono col-

² Jenal, *Italia ascetica*.

³ Su questo si veda oltre il paragrafo 2, *Il monachesimo nel Liber Pontificalis*.

⁴ Jenal, *Italia ascetica*, II, pp. 678 sgg.

locabili nel secolo precedente, ma che trovano, tra illusorie risoluzioni e nuovi e imprevisi sconvolgimenti, una rinnovata vivacità proprio nel secolo in questione, causando, in ultima analisi, la fine del mondo antico e la comparsa di una società caratterizzata da dinamiche nuove.

Tra la seconda metà del secolo V, intorno agli anni in cui si tenne a Calcedonia il concilio ecumenico (451), e la conclusione del pontificato di Gregorio Magno (604) la realtà romana e il contesto in cui essa esercitava il suo influsso cambiarono radicalmente. Certo questo processo non avvenne né in maniera repentina, né fu determinato da una sola causa, ma fu piuttosto il frutto della sovrapposizione e interazione di diversi elementi, tutti, in qualche maniera, intrecciati fortemente tra loro, *in primis* l'instabilità politica, le controversie religiose e le tensioni sociali⁵.

Cercando di definire il senso di questo secolo, limitatamente alle vicende che interessarono la città di Roma, potrei dire che esso fu caratterizzato dal cambio di prospettiva nelle funzioni esercitate dalla città: da autonoma capitale cristiana, *caput ecclesiae*, residenza dell'illustre senato, fulcro degli equilibri mediterranei, a centro, seppur importante, della *servilis provincia* italica nella periferia dell'impero bizantino.

Alla luce di questo complesso quadro storico, politico e religioso, credo sia il caso di valutare il valore e la portata di un'esperienza come quella monastico/ascetica, in origine socialmente scardinante, che rifiutava ontologicamente le città e il loro sistema di valori: indagare cioè le modalità con cui il monachesimo venne vissuto all'interno di un contesto cittadino fortemente ideologizzato e identitario come quello di Roma; quali furono i suoi promotori all'interno delle mura cittadine; quali componenti sociali vi aderirono; quali modelli di vita furono proposti loro e, infine, come la loro esperienza si inserì in uno spazio urbano già territorio di confronto tra componenti ecclesiastiche e laiche⁶.

1.1 *Alla ricerca di un monachesimo "romano"? Fulgenzio di Ruspe, Dionigi e la società romana prima della guerra greco-gotica*

Tra le testimonianze di esperienze monastiche cittadine per la prima metà del VI secolo, un ruolo centrale occupano le notizie legate all'attività in città di due personaggi ben noti: il vescovo di Ruspe, Fulgenzio⁷, e il monaco scita

⁵ In generale sull'Italia al tempo dei goti si veda il recente volume *A Companion to Ostrogothic Italy*.

⁶ Pietri, *Aristocratie et société*, pp. 427 sgg.

⁷ Per quanto riguarda la vita di Fulgenzio alcune informazioni ci sono fornite dal suo discepolo e biografo, il diacono di Cartagine Ferrando, autore di una biografia agiografica del vescovo, un genere di testo che però raramente offre la possibilità di stabilire una cronologia precisa, con conseguente difficoltà per la datazione delle opere. In generale mi sembra interessante segnalare che Fulgenzio proviene da una nobile famiglia di rango senatorio della Byzacena, forse un ramo dei Gordiani. Di madre cristiana, avrebbe appreso in giovane età il greco e il latino ed

Dionigi. In questa fase infatti entrambi si fecero promotori a Roma di una cultura monastica che, sebbene tradizionale, seppe venire incontro ai bisogni di alcune componenti della società cittadina e dare così un nuovo corso al fenomeno in città dopo la turbolenta conclusione dell'esperienza girolimiana⁸.

Il primo, pur non risiedendo in città, mantenne comunque con questa contatti frequenti, come ci è testimoniato da una raccolta di sue lettere, databile all'incirca entro gli anni Venti del secolo VI⁹: otto di esse, a carattere prevalentemente morale, sono indirizzate a persone che avevano intrapreso una scelta di tipo monastico-ascetico e che si rivolgevano a lui per ricevere indicazioni pratiche e morali sul nuovo *modus vivendi*.

Tra i destinatari di queste missive troviamo alcuni tra gli esponenti più in vista delle famiglie di rango senatorio attive in città: le sorelle Galla e Proba¹⁰, destinatarie in totale di 3 lettere, figlie del senatore Simmaco e, dunque, appartenenti all'influente famiglia degli Anici¹¹; l'illustre Teodoro, uno dei personaggi chiave della politica cittadina nella prima metà del secolo, e membro della famiglia dei Deci, cui è rivolta un'epistola¹²; e due individui di rango elevato ma la cui origine non è nota, cioè la illustre Venanzia e l'ancor meno noto Ottato, destinatari ognuno di una lettera.

Nel complesso questo materiale ci presenta un gruppo socialmente coeso di persone che, tra gli anni Venti e Trenta del secolo VI, avevano deciso di abbandonare i propri privilegi per dedicarsi a una vita di contemplazione e servizio, secondo una prassi ben nota in città (si ricordino i casi databili al secolo IV-V di Fabiola, fondatrice di un monastero e ricovero per i malati, o

avrebbe ricoperto la funzione di procuratore della Byzacena tra la fine del V e i primi anni del VI secolo. Assiduo lettore di Agostino, avrebbe vissuto una lenta conversione al cristianesimo, abbandonando gli obblighi civili per vestire l'abito monastico, prima di essere eletto vescovo della città di Ruspe. L'impegno episcopale, però, non impedì a Fulgenzio di seguire i suoi ideali monastici: fondò monasteri, si sforzò di vivere una vita austera. Sulla vita di Fulgenzio si veda Lapeyre, *Saint Fulgence*. Il testo di Ferrando è invece edito in Lapeyre, *Vie de saint Fulgence*. A proposito del contributo di Fulgenzio allo sviluppo di un monachesimo romano si veda Jenal, *Italia ascetica*, I, pp. 148-152.

⁸ Sul monachesimo a Roma prima del VI secolo si veda Gordini, *Origine e sviluppo*, pp. 220-260 e, più recentemente, sul contesto italiano si veda Lizzi Testa, *Mapping the Church*, pp. 480-501. In riferimento alla situazione romana invece Grégoire, *Monaci e monasteri*, pp. 5-24.

⁹ Fulgentius, *Epistula II Ad Gallam Viduam*, p.104. Per una datazione delle lettere di Fulgenzio si veda l'introduzione di Fripont a *Sancti Fulgentii...opera*, pp. VI-VII, che propone una loro collocazione durante il secondo esilio sardo del vescovo, cioè nel periodo che va dal 510 al 523.

¹⁰ Sulla vita di Galla si veda Isola, *S. Galla*, pp. 9-16. Il fatto che una giovane donna appartenente all'élite cittadina manifestasse il proposito di diventare una *vidua sacrata* non doveva essere certo una novità a Roma – basti ricordare i numerosi esempi di donne dell'aristocrazia cittadina che, poco più di un secolo prima, avevano intrapreso la medesima scelta ispirate dal presbitero Girolamo –, ma l'esempio della giovane anicia doveva aver colpito particolarmente l'opinione pubblica se, a distanza di circa settant'anni Gregorio Magno la inseriva nel suo personale *pantheon* di esperienze esemplari (Gregorio Magno, *Dialogi*, lib. IV, 14 §5). Su questo si veda oltre il paragrafo 1.2, *Nuovamente con lo sguardo rivolto ad Oriente*; Proja, *Santa Galla*, pp. 94-109; Quacquarelli, *S. Galla*, pp. 17-26.

¹¹ L'identificazione è probabile sulla base di Fulgentius, *Epistula II*, §32: «Et licet avo, patre, socero, marito consulibus pridem fueris inter saeculares illustris».

¹² Su Teodoro e la sua famiglia si veda Moorhead, *The Decii*, pp. 107-115.

Pammachio, che rinunciò alle vesti senatoriali per donare tutto ai poveri¹³), nei confronti dei quali Fulgenzio svolge un ruolo di guida, offrendo chiarimenti di carattere morale ma anche pratico sul nuovo stile di vita da loro intrapreso, attingendo in questa operazione pienamente alla sua cultura agostiniana: così, ad esempio, propone alle giovani anicie modelli di vita vetero- e neo-testamentari (Giuditta e Anna) e indica ripetutamente quali caratteristiche peculiari del *propositum* da loro intrapreso i tradizionali cambio d'abito, pratica dei digiuni e preghiera continua.

Dati i personaggi in questione – Proba, come è noto, era al centro di un circolo di lettori di Agostino, di cui facevano parte lo stesso Fulgenzio e l'abate del *Lucullanum* Eugippio, ma possedeva anche una biblioteca personale specifica sull'argomento, nella quale raccoglieva una delle più complete collezioni delle opere dell'Ipponate – non sorprende affatto che la loro predilezione per il vescovo di Ruspe possa essere stata favorita dalla loro vicinanza culturale e sociale con questo. Ciò emerge ad esempio dalla lettera destinata all'*illustris* Teodoro, nella quale viene affrontato il tema della rinuncia ai piaceri del mondo: l'argomento è trattato dal presule con un linguaggio ricercato e fortemente retorico, indice dell'alto livello culturale dei due interlocutori¹⁴.

Attraverso una dialettica avvincente Fulgenzio propone al suo destinatario, come si è detto un uomo che aveva ricoperto ruoli prestigiosi in città, un sistema di valori volutamente antitetico a quello civico della *romanitas*, cui aderiva ancora convintamente l'élite cittadina di rango senatorio¹⁵. Alla negatività della *romanitas*, così animata «ab amore temporalium terrenarumque rerum», Fulgenzio oppone, quale *pendant* positivo, l'angelico *coetus*, che ha solo a cuore le cose «caelestia et aeterna», e di cui, attraverso il suo proposito, l'illustre è entrato a far parte¹⁶.

Se da un lato però, il vescovo di Ruspe, anche sulla base della propria esperienza personale, indica nettamente nell'abbandono dei valori tradizionali l'atto che il suo interlocutore deve compiere per segnare il passaggio al nuovo *status*, è anche vero che non esita a parlare la lingua del suo destinatario: egli propone a Teodoro la rinuncia alle cose del mondo, che è il fine ultimo del percorso intrapreso, non semplicemente come una *conditio* per avvicinarsi a Dio, ma come l'unica via capace di dare compimento alla propria nobiltà¹⁷.

¹³ Gordini, *Origine e sviluppo*, pp. 220-260.

¹⁴ Non potrebbe essere altrimenti dato che il destinatario della missiva è un esponente della famiglia romana dei Deci (Moorhead, *The Decii*, pp. 107-115), *magister militum* e console della città di Roma, schierato con il partito filo laurenziano durante lo scisma, che avrebbe intrapreso un percorso di vita ascetica insieme alla madre («sanctam multumque in Christo venerabilem matrem, quae tuo spiritali studio Christiana fide et vere materna caritate concordat») e la sposa («venerabilem sororem tibi iam in Christo»: Fulgentius, *Ep. VI*).

¹⁵ Per un quadro generale Salzman, *The Making*, in particolare pp. 200-221.

¹⁶ C'è sicuramente nella rappresentazione fulgenziana la reminiscenza dell'opposizione tra le due *civitates* agostiniane, connotata da un forte senso escatologico, che anima la lotta tra mondo materiale e celeste, di cui, in generale, il monaco è il principale protagonista: si veda Fulgen- ce, *Lettres*, pp. 32-34.

¹⁷ *L'humilitas*, richiamata con insistenza da Fulgenzio, non cancella ciò che l'uomo è stato ma,

La scelta di questo linguaggio, sapientemente costruito per proporre la realizzazione degli ideali evangelici a personaggi che avevano già ricevuto in vita i più alti riconoscimenti sociali, è funzionale sia all'opera precettistica fulgenziana sia, naturalmente, a una più facile ricezione del suo messaggio. Questo perché egli è chiaramente consapevole dell'eco che avrebbe avuto presso la società romana la scelta di uno stile monastico di personaggi così importanti, favorendo una ulteriore diffusione del suo messaggio¹⁸.

Credo risieda in questa capacità di dialogo con l'élite cittadina uno dei tratti principali che hanno contribuito ad accreditare Fulgenzio quale guida per molte famiglie di rango senatorio: egli parla la loro stessa lingua, comprende le loro esigenze e intuisce le difficoltà che una professione di tipo ascetico poteva causare loro. Non propone certo scorciatoie o alternative per alleviare il percorso intrapreso, ma, con una ricalibratura continua a seconda del livello del destinatario, con chiara sensibilità agostiniana, prova a raccogliere la loro scelta per indirizzarla e conformarla, senza eccessivi *shock*, verso i più alti ideali evangelici, dosando costantemente la necessità che al *propositum* iniziale segua un cambio di vita e con la rassicurazione che la nuova non sarà altro che il perfezionamento e completamento di quella precedente.

In parte diverso è invece il contesto che emerge dall'attività di Dionigi: la sua azione sembra aver avuto un orizzonte d'azione più ampio e diversificato rispetto a quella di Fulgenzio, favorito in gran parte dalle sue doti linguistiche. Sembra infatti che egli non abbia esercitato un ruolo di guida spirituale, quanto piuttosto quello di tramite culturale, proponendo alla società romana traduzioni di testi agiografici e normativi di origine orientale¹⁹.

Ne è prova ad esempio la sua opera di traduttore e compilatore di testi a carattere normativo e, soprattutto, la composizione di raccolte di canoni ecclesiastici e decretali pontificie: in questo modo lo scita ha fornito alla chiesa cittadina un nucleo coerente di disposizioni in materia monastica che raccoglievano sia le norme papali, ma soprattutto introducevano i canoni provenienti dai concili africani e orientali, con particolare riferimento a quelli di Calcedonia, che ponevano i monasteri chiaramente sotto il controllo del vescovo diocesano²⁰.

La sua attività più rilevante in questo campo è però legata alla produzione

instillata per misericordia di Dio, agisce in lui attraverso la Grazia, rendendolo consapevole che ciò che ha ottenuto in terra non è frutto del suo operato ma esclusivamente del favore divino.

¹⁸ «Ita fit ut sunt in saeculi culmine constituti, aut plurimos secum perdant, aut secum multos in via salutis acquirant. Magna tales, aut poena manet, si multis ostendant sanctae conversionis exemplum» (Fulgentius, *Ep. VI*), concetto ribadito ancora quando prospetta a Teodoro la gloria, questa volta veritiera, che gli sarà tributata non più dal popolo romano, ma dal coro degli angeli, in seguito alla scelta intrapresa: «Nunc vero consulatu proveheris, nunc felici triumpho certissime sublimaris» (*ibidem*).

¹⁹ Per un profilo biografico del monaco scita si veda Wurm, *Dionigi*, pp. 199-204; e sulla sua attività in materia canonistica ancora Wurm, *Studien und Texte*.

²⁰ Per una valutazione della normativa papale, e non solo, sino al pontificato di Gregorio Magno si veda Jenal, *Italia ascetica*, II, pp. 683 sgg. In generale sull'apporto di Dionigi al monachesimo si veda *ibidem*, I, pp. 152-154.

agiografica: si tratta di tre traduzioni dal greco, realizzate entro gli anni venti del VI secolo, nelle quali lo scita insiste sui temi dell'ascetismo e della penitenza, particolarmente cari al monachesimo egiziano. È il caso della traduzione della vita di Thasis, una meretrice divenuta asceta, con la quale egli sembra intenzionato a proporre un modello di santità femminile, autorevole per antichità – la protagonista, infatti, è contemporanea di Antonio e Pacomio –, che «inter alios eximiae conversationis viros Aegyptios protulit». Nella lettera che apre la sua traduzione, Dionigi ci informa di averla intrapresa per «iussum» di un certo abate Pastore, non meglio noto, mettendo anche in rilievo l'alto valore esemplare della vicenda della santa, che, mondata dai propri peccati grazie alla penitenza intrapresa, poteva dare speranza di redenzione anche a coloro che si erano macchiati di molte e gravi colpe²¹.

A questa se ne aggiungono altre due, di analogo argomento ma più importanti per il rilievo dei personaggi trattati: la traduzione della vita di san Pacomio e quella del ritrovamento della testa di san Giovanni Battista.

Il primo di questi testi, che in realtà vantava già una *versio* latina ad opera di Girolamo²², venne realizzato su richiesta di una «domina veneranda et in Christo quoque magnificentissima» da individuarsi con una delle due Anicie già citate, Galla o sua sorella Proba²³. Il testo non presenta elementi di particolare innovazione rispetto alla precedente versione latina – salvo l'introduzione nella biografia della cosiddetta *regula* dell'angelo. Gli aspetti più rilevanti dell'impresa sono a mio avviso legati all'individuazione della committente dell'opera all'interno della famiglia degli Anici. Questa eventualità infatti dimostrerebbe nuovamente l'interesse che questi personaggi, e il ceto cui appartenevano, avevano per il fenomeno ascetico, segno di una loro adesione cosciente al *propositum* monastico, maturata alla luce di letture edificanti sull'argomento e stimolata dal confronto con personaggi di riconosciuta

²¹ La vicenda si svolge in Egitto al tempo di Antonio e Pacomio, dove la meretrice Tasis abbandona una vita di peccato grazie alla predicazione dell'abate Panunzio, per dedicarsi completamente a una vita ascetica di penitenza, vivendo l'ultima parte della sua vita reclusa in un monastero di vergini, in una piccola cella. Il testo è edito in *PL* 73, coll. 661-664; il prologo della stessa è edito in *PL*, Suppl. IV, coll. 21-22.

²² Dionigi traduce nuovamente in latino la biografia utilizzando una *versio* greca più antica, forse proveniente dagli archivi della chiesa di Alessandria, che ha la particolarità di contenere al suo interno la cosiddetta regola dell'angelo, vale a dire una serie di norme che Dio avrebbe donato a Pacomio mediante l'invio di un Angelo. La *Regula quam dedit ei [Pacomio] angelus*, anch'essa già conosciuta in Occidente grazie alla traduzione che ne aveva fatto Cassiano, sebbene vi siano divergenze di contenuto tra i due testi, si esaurisce in poco più di quattro paragrafi, nei quali il messaggero divino indica alla comunità pacomiana alcune norme relative alla struttura da adottare (costruzione di celle, refettorio comune, suddivisione in *turmae*), alla *forma vitae* che i monaci dovevano seguire (abbigliamento, condotta di vita) e all'organizzazione della preghiera quotidiana (tre diversi momenti di preghiera comunitaria durante la giornata – la mattina, il pomeriggio e la sera –, composta ognuna di 12 orazioni), proponendo, in quest'ultimo caso, una pratica leggermente differente rispetto a quella contenuta in Cassiano: si veda *La vie latine*, pp. 7-27.

²³ L'identificazione è stata proposta sulla base del riferimento a un «vir beatus atque gloriosus genitor», che avrebbe di recente dato la propria vita per amore della verità, da identificarsi con Boezio. Su questo *ibidem*, p. 48.

esperienza in materia, rapporto favorito anche dalla fitta rete di rapporti che queste famiglie intrattenevano in tutto l'impero²⁴.

Il loro interesse sembra anche indicato da alcuni dati materiali emersi dagli scavi archeologici in alcune aree urbane: penso ad esempio agli studi di Riccardo Santangeli Valenzani riguardo alla *porticus minucia*, che hanno consentito l'individuazione di chiari cambi di destinazione all'interno delle *domus* appartenenti alla *gens Anicia*, con la suggestiva proposta, purtroppo al momento solo ipotetica, dell'individuazione di un *monasterium*, quello indicato dal *Liber* come *Boetiana*, in una serie di strutture di riuso presenti nell'area di Largo Argentina e non distanti dalla *porticus*²⁵.

Qualche elemento di novità, rispetto al quadro del monachesimo cittadino sin ora emerso, mi sembra trasparire invece dalla *Historia de inventione capituli s. Iohannis Baptistae*²⁶: con questo scritto, come indica chiaramente la lettera dedicatoria che lo precede, Dionigi sembra voler proporre il Precursore quale istitutore del monachesimo («institutorque monachorum»), riservando ai monaci, che lui stesso descrive come percepiti con diffidenza dalla società contemporanea, non solo un ruolo fondamentale nelle vicende del ritrovamento della preziosa reliquia, ma anche nella divulgazione presso il popolo delle sue gesta miracolose²⁷.

Ci sono diversi aspetti dell'*inventio* che trovo interessanti, soprattutto in relazione a un possibile contesto di fruizione romano entro gli anni Trenta del secolo VI: innanzitutto il fatto che Dionigi abbia compiuto l'opera su richiesta di una comunità, quella guidata da Gaudenzio, che aveva chiaramente l'intenzione di farne uso nel proprio *officio* liturgico, per quanto quello monastico fosse, come ci dice sempre lo scita, «humilium»²⁸.

²⁴ Sui circoli politico-culturali romani di cui facevano parte sia gli Anici, sia Fulgenzio e Dionigi si veda Llewellyn, *The Roman Church*, pp. 417-427; Moorhead, *The Laurentian Schism*, pp. 125-136; Stevens, *The circle*, pp. 327-341; Bark, *Theodorici vs Boethius*, pp. 410-426.

²⁵ Santangeli Valenzani, *Pellegrini, Senatori*, pp. 203-226; Santangeli Valenzani, *Tra la porticus*, pp. 57-98.

²⁶ Si tratta della versione in latino di uno scritto in greco attribuito ad un certo Marcello archimandrita, integrato per l'occasione mediante l'aggiunta di un racconto di pari argomento ma di autore anonimo; il testo non possiede un'edizione critica moderna e richiederebbe ben altra attenzione rispetto a quella riservatagli sino a questo momento. In generale sul culto della Testa del Precursore si veda Baert, Geml, *Vox clamantis*, pp. 194-206; Baert, *The Dancing*, pp. 5-29.

²⁷ L'opera fu intrapresa, forse intorno al 525, su richiesta di un certo «Gaudentius abbas» e della sua comunità, per cui è stata più volte proposta l'identificazione con quella monastica dei Santi Giovanni e Paolo presso il Vaticano a Roma, senza però elementi probanti. La non chiara struttura sintattica della lettera dedicatoria dell'opera infatti non offre elementi certi per l'identificazione del contesto per il quale essa fu realizzata, anche se la sua citazione all'interno del cosiddetto *Decretum gelasianum* (databile tra la fine del V e i primi decenni del VI) possa comunque far pensare a una sua precoce circolazione nell'Urbe: «Item scriptura de inventione crucis et alia scriptura de inventione capituli beati Iohannis Baptistae novellae quidem relationes sunt et nonnulli eas catholici legunt; sed cum haec ad catholicorum manus advertunt, beati Pauli apostoli praecedat sententia: omnia probatae, quod bonum est tenete». Come si può notare, il titolo dato dal compositore di questo testo corrisponde a quello utilizzato nella tradizione manoscritta dell'*inventio* che mi è stato possibile visionare, sebbene sia molto più tarda del periodo in questione.

²⁸ Il testo è edito in *PL* 67, coll. 417-432. Forse l'utilizzo dell'attributo *humilium* potrebbe essere letto in opposizione alla più sviluppata liturgia presbiteriale ed episcopale.

Il testo infatti viene tradotto per essere annunciato – «intimetur» – al popolo dei fedeli nella festività del santo – «in natali ejus» –, che «hodie (...) ab Ecclesia toto orbe terrarum celebratur», in modo tale che la divulgazione dell'esperienza esemplare del Precursore potesse ispirare «fervorem veteris aemulationis»²⁹.

È noto quanto sparute e poco chiare siano, per il periodo in questione, le notizie riguardo alle funzioni svolte dai monaci in città: a maggior ragione lo è l'indicazione di possibili funzioni *latu sensu* liturgico-pastorali, che andassero oltre il tradizionale canto della salmodia durante l'arco della giornata. I monaci in questione, infatti, sembrano avere un *officium* proprio (questo non stupisce dato che anche la salmodia viene definita tale), un calendario liturgico di tipo santorale, in cui la festività del *dies natalis* del Battista è inserita, e, soprattutto, una comunità di fedeli che sembrano prendere parte alla funzione da loro tenuta³⁰.

La scelta agiografica di Dionigi non sembra dunque di poco conto, soprattutto se consideriamo la sua possibile contemporaneità con la comparsa in città di attestazioni di intitolazioni al Battista: la redazione P del *LP*, databile agli anni Trenta del VI secolo, fa infatti riferimento per la prima volta all'edificazione di due *oratoria*, dedicati rispettivamente al Battista e a Giovanni evangelista, da parte di papa Ilaro all'interno del battistero lateranense³¹. Inoltre un primo accostamento della dedizione al Battista a quella tradizionale del Salvatore per il Laterano è registrato al tempo di papa Gregorio Magno: il pontefice potrebbe sostanzialmente aver reso visibile un processo di affermazione del culto giovanneo compiutosi entro gli anni del suo pontificato³².

Naturalmente il testo di Dionigi può assumere un valore diverso da quello della semplice traduzione se lo si analizza alla luce sia della politica culturale coeva, che sembra voler ricondurre alla sola autorità episcopale la proposta di nuovi culti, sia della sostanziale mancanza di un'agiografia monastica romana sino all'epoca in cui scrive Dionigi³³.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ La redazione P, l'ultima a mio avviso ad aver visto la luce, intorno al 535, potrebbe aver registrato semplicemente un dato tradizionale che attribuiva l'edificazione a Ilaro, dall'altro però, essendo ben note le modalità con cui gli autori operano per costruire una narrazione legittimante di situazioni loro coeve, potrebbe aver assegnato al successore di Leone, cui è attribuita l'edificazione di un monastero in città, la realizzazione, nelle vicinanze del patriarcato, di un luogo dedicato al "fondatore" del monachesimo, di cui poco prima Dionigi aveva favorito l'inserimento del culto in città con la traduzione della sua opera. Trovo anche interessante che nella stessa redazione sia riportata la dedizione ad opera di papa Simmaco di due *oratoria* con la stessa intitolazione presso la basilica vaticana: se consideriamo infatti che al tempo dello scisma costui fu costretto a ritirarsi presso il Vaticano, la creazione di due edifici simili a quelli lateranensi potrebbe da un lato indicare la volontà di istituire a San Pietro un centro a essi omologo, certo per facilitare la percezione di legittimità della liturgia battesimale, che Simmaco era costretto a celebrare in Vaticano. L'indicazione degli *oratoria* edificati al tempo di papa Ilaro in *LP*, I, p. 242.

³² Su questo si veda De Blaauw, *Cultus et decor*, I, pp. 161-162. In generale sulla situazione archeologica dell'area del Laterano si veda Liverani, *Dalle Aedes*, pp. 521-549; Liverani, *Area Lateranense*, pp. 18-49.

³³ L'unica eccezione mi pare possa essere rappresentata dalla *Passio sanctae Agnetis* (Gordini, *Origine e sviluppo*, pp. 225 sgg.), la cui vita agiografica sarebbe stata rielaborata proprio nel

Non mi sembra fuori luogo pensare che in una Roma cristiana, in cui molte delle componenti sociali avevano visto “santificati” uomini appartenenti ai diversi *ordines* – ci sono santi vescovi, santi presbiteri, santi diaconi, santi provenienti dalle famiglie senatorie –, anche i monaci desiderassero avere il loro patrono e non mi sorprende che la loro scelta potesse ricadere sul Battista, che per santità e impatto sociale poteva concorrere con lo stesso Pietro. Se il *princeps apostolorum* aveva fondato la comunità romana, e i suoi santi successori, martiri e confessori, ne avevano istituito i diversi ordini sacri, la fondazione giovannea dell'*ordo monachorum* rappresentava, a mio avviso, un più che degno *pendant*, capace di legittimare socialmente questo gruppo di individui. Sarebbe suggestivo pensare che la comunità cui Dionigi fa riferimento potesse operare nelle vicinanze del Laterano, e aver avuto un qualche ruolo nell'affermazione del culto del Battista e nel progressivo cambio di dedicazione della basilica costantiniana: un'ipotesi purtroppo non verificabile in altro modo.

A rendere ancora più interessante la questione contribuisce il fatto, a mio avviso non casuale, che l'autore del decreto pseudo-gelasiano, la cui redazione andrebbe collocata proprio nella Roma di questi anni ad opera di un chierico della chiesa cittadina, inserisca il testo dell'*inventio* tra quelli in uso a Roma la cui lettura andava vietata: limitare la circolazione di questo scritto, con il messaggio legittimante l'*ordo monasticus*, poteva mirare, tra le altre cose, a restringere i margini di applicazione di questo tipo di comunicazione e limitare, forse, il diffondersi del “santissimo” modello di vita dei monaci all'interno della città³⁴.

Una possibile conferma del fatto che all'interno dell'Urbe potessero essere attive dinamiche simili basate anche sulla diffusione di modelli agiografici

secolo VI, e che propone la santità di una giovane che aveva vissuto la sua *conversio* all'interno di una comunità di fondazione imperiale: anche su questo testo, come, più in generale, sull'effettivo valore dei *gesta martyrum* nel contesto romano di VI secolo, sarebbe necessario ritornare con maggiore attenzione, per ragioni che qui non mi è possibile esporre, ma per le quali rinvio al mio volume *La memoria*, pp. 150 sgg.

³⁴ Che a Roma, in questo periodo, la santità stesse giocando un qualche ruolo all'interno di più ampie e complesse dinamiche intracittadine volte a favorire la supremazia sociale di alcuni gruppi, in particolare il senato e il vescovo, l'ho già ipotizzato in altra sede, ma non avevo in alcun modo considerato il fenomeno monastico. L'insistenza sul tema della santità di testi quali il *LP*, il già citato decreto gelasiano e la presenza in alcuni dei *gesta martyrum* romani di un prologo volto a difendere il processo di raccolta e di messa in circolazione delle notizie sui martiri, in un secolo in cui in città si assiste alla progressiva “santificazione” degli originari laici fondatori dei *tituli* cittadini, mi fanno presupporre una certa centralità del tema dei culti, o meglio del loro processo di validazione e gestione, nelle dispute che avevano caratterizzato Roma nel primo trentennio del secolo. Non è difficile credere che in una Roma ormai cristiana la santità possa essere stata percepita anche come un possibile strumento di legittimazione sociale, soprattutto da quelle classi che tradizionalmente erano educate all'utilizzo di tecniche di questo tipo: il grande fervore che essa stimolava presso i fedeli e la forte capacità di polarizzazione che i luoghi di culto avevano, potevano offrire una visibilità non di poco conto e in qualche modo favorire una “traduzione” all'interno di una semantica cristiana della “storia” gloriosa di alcune delle famiglie più in vista della città. La diffusione anche in Roma di una produzione agiografica legata ai monaci, che, poiché non martiri, non ricadevano sotto il controllo validante del vescovo cittadino, potrebbero bene rispondere al desiderio da parte di una parte dell'élite cittadina di ritrovare spazi di azione autonoma nella gestione del “sacro”.

riferibili a esperienze di tipo monastico-ascetico mi pare venire da uno scritto che non è certo romano, ma il cui autore fa parte della cerchia di personaggi incontrati sino a questo momento: mi riferisco alla vita di san Severino redatta dal già citato presbitero e abate Eugippio del monastero del *Lucullanum* a Napoli e dedicata al presbitero di Roma Pascasio³⁵. Come è noto l'abate campano, pur non risiedendo a Roma, apparteneva a pieno titolo a quella cerchia di personalità, accomunate da medesimi interessi culturali, religiosi e politici, di cui facevano parte Fulgenzio, Dionigi e gli Anici sin qui citati.

In apertura di questo testo infatti Eugippio dice chiaramente di essere stato spinto a raccogliere materiale utile alla redazione di una biografia del monaco Severino perché poco tempo prima, intorno al 511, aveva letto una «epistola cuiusdam laici nobilis (...) continens vitam Bassi monachi»³⁶. Lo stesso autore laico, poi, aveva richiesto a Eugippio materiali su Severino per redigerne lui stesso una biografia, richiesta questa che non era stata gradita dall'abate perché, e qui parafraso le sue parole, un laico, formato alla letteratura secolare, non avrebbe potuto rendere giustizia ai miracoli del santo, e soprattutto non sarebbe riuscito a utilizzare una lingua semplice, comprensibile da tutti coloro che ignorano le arti liberali³⁷.

Questo mi sembra mettere in luce due aspetti della questione: da un lato, ancora una volta, lo spiccato interesse di un individuo appartenente all'élite sociale e culturale italica nei confronti di esperienze esemplari in ambito monastico, con la significativa volontà a diffonderne le vicende, segno della presenza di un pubblico colto interessato a fruire di questi testi; dall'altro una sorta di diffidenza verso i laici, se non un vero e proprio antagonismo culturale, da parte della componente clericale della società, che sembra considerare la comunicazione della santità una questione di sua esclusiva competenza, perché sola a possedere la sensibilità per comprendere fino in fondo l'eccezionalità dei miracoli compiuti, come per adattare l'espressione linguistica alle capacità di ricezione di un pubblico più ampio possibile.

Sono dinamiche interessanti, quelle ora descritte, che qui posso solo accennare, rimandando ad altra sede una loro trattazione più organica, per cercare invece di tirare le fila di quanto sin qui emerso. Innanzitutto un dato fondamentale è rappresentato dall'estrazione sociale dei principali protagonisti della vicenda monastica in città: Galla, Proba e Teodoro, infatti, appartengono tutti all'alta aristocrazia senatoria cittadina e sono rappresentanti di due tra le famiglie più importanti della città, i Deci e gli Anici³⁸.

³⁵ La *Vita s. Severini* è edita dal Mommsen. Una lettura dell'opera all'interno del contesto romano precedente la guerra greco gotica in Momigliano, *Gli Anici*, pp. 296 sgg. A questo *milieu* religioso-culturale si potrebbe anche aggiungere l'attività del vescovo di Pavia Ennodio: su questo si veda Marconi, *Ennodio e la nobiltà*, pp. 37-61.

³⁶ *Vita s. Severini*, p. 1. Il Basso indicato sarebbe stato monaco presso un monastero sito sul monte Titano, vicino Rimini, e sarebbe poi morto in Lucania.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ Su questo si veda Pietri, *Aristocrazia et société*, pp. 427 sgg.; Dey, *Public service*, pp. 209-228; Santangeli Valenzani, *Pellegrini, Senatori*, pp. 203-226.

A questo si aggiunge poi il particolare profilo biografico delle loro guide spirituali, che sono tutti personaggi “altri” rispetto al clero cittadino: un monaco di origine scita trasferitosi a Roma, Dionigi; un vescovo africano, la cui esperienza religiosa era maturata alla luce di un monachesimo di tipo agostiniano, Fulgenzio; e, infine, un monaco che intratteneva stretti rapporti con la città ma che viveva fuori di essa, Eugipio.

Il rapporto tra i due gruppi è facilmente comprensibile, essendo gli uni e gli altri legati da comuni interessi culturali e, forse anche politici, solo un decennio prima delle vicende qui richiamate, questi stessi individui facevano parte del gruppo che sosteneva il presbitero Lorenzo al tempo dell'omonimo scisma³⁹. È più interessante il fatto che la scelta di una vita ascetica delle componenti laiche di questo gruppo (di cui faceva parte anche Boezio) sia databile intorno agli anni venti del secolo VI, dopo cioè che, risolto lo scisma a favore di Simmaco e del suo partito e, chiuso nel 519, anche lo scisma acaciano, i margini di azione del senato all'interno della città erano andati progressivamente riducendosi.

Se ipotizziamo una datazione della prima fase di questo processo di avvicinamento dell'élite senatoria al fenomeno monastico già prima del pontificato di Simmaco (vanno in questa direzione i riferimenti presenti nella seconda redazione del *LP*, quella cononiana, e nella terza redazione [P]): a proposito degli scontri avvenuti durante lo scisma laurenziano, questi testi fanno chiaramente riferimento alla presenza in città di esperienze femminili, di vedove consacrate e di *virgines*, residenti in monastero o nelle proprie dimore, riferimenti sui quali tornerò oltre⁴⁰), si potrebbe forse intravedere in questo, oltre all'innegabile interesse religioso⁴¹, anche la possibilità che le famiglie di rango senatorio trovassero nel monachesimo una via per ritagliarsi in materia religiosa spazi di autonomia rispetto al vescovo cittadino.

Naturalmente le implicazioni di un tentativo di questo tipo sono molteplici, soprattutto alla luce degli eventi immediatamente precedenti allo scisma, nei quali questioni come quella patrimoniale o le manifestazioni pubbliche di evergetismo aristocratico avevano avuto un ruolo centrale⁴²: di fronte ai tentativi episcopali di controllare questo tipo di fenomeni, lo *status* monastico poteva garantire margini di autonomia, non essendo ancora sotto il completo controllo del vescovo cittadino. Le numerose fondazioni o “reclusioni” cittadine sorte in questo periodo all'interno di *domus* proprie, così come l'assistenza ai poveri o ai pellegrini patrocinata da aristocratici, mi sembrano poter rispondere bene a queste esigenze, fermo restando il sincero slancio religioso dei personaggi che intraprendevano questa scelta di vita⁴³.

³⁹ Sulla connotazione politico-culturale del gruppo filo laurenziano si veda Llewellyn, *The Roman Church*, pp. 417-427; Moorhead, *The last Years*, pp. 106-120; Moorhead, *The Laurentian Schism*, pp. 125-136.

⁴⁰ *LP*, I, rispettivamente (K) p. 96; (P) p. 261.

⁴¹ Nelle lettere di alcuni tra i protagonisti è ben visibile la volontà di documentarsi sulla scelta che intendevano compiere.

⁴² Pietri, *Aristocratie et société*, pp. 427 sgg.

⁴³ Si pensi ad esempio alla coincidenza dei dati provenienti dalle fonti narrative riguardo alla

La plausibilità di questa dimensione del monachesimo cittadino, ancora per certi versi collaterale rispetto all'organizzazione della chiesa locale, può trovare un qualche conforto nella difficoltà, da parte dell'archeologia paleocristiana e medievale, di identificare strutture cittadine che abbiano una chiara caratterizzazione monastica: questo potrebbe essere motivato dalla non specializzazione né liturgica né funzionale dei monaci, ancora in questa fase, e dalla frequenza con cui gli insediamenti monastici si svilupparono in città usando luoghi preesistenti, senza che ciò comportasse una variazione caratterizzante degli edifici. Non mi sembra casuale, infatti, che in alcuni casi, dove le fonti narrative davano notizia della presenza di una comunità monastica, l'evidenza materiale degli scavi archeologici abbia portato alla luce spesso strutture ricollegabili a una *domus*, impedendo dunque una lettura chiara e univoca dei dati in nostro possesso⁴⁴.

Questo ci pone però di fronte a un altro problema, in parte legato al precedente, cioè la difficoltà di avere una percezione chiara delle modalità insediative dei monaci in città ma anche della loro funzione all'interno di una realtà come quella romana, dove l'organizzazione liturgica e amministrativa della chiesa locale lasciava sempre meno spazi di inserimento per figure che avevano maturato la loro scelta religiosa al di fuori di questa.

Ciò considerato, i modelli femminili proposti da Fulgenzio e Dionigi sono semplici da collocare: essi sono infatti tradizionali e prevedono, come tratti essenziali, il cambio d'abito, la pratica dei digiuni e la preghiera continua, cioè uno stile di vita che poteva benissimo essere portato avanti all'interno delle proprie dimore («habitacula», secondo K e P) o, come in un caso di fine secolo che vedremo più in là, presso un luogo di culto. Una tipologia di *conversio*, quella femminile, che, fors'anche in virtù di una sua maggiore rilevanza numerica e temporale⁴⁵, aveva comunque già avuto un qualche riconoscimento istituzionale, essendo previsto sia per le *viduae* che per le *virgines* un rito di consacrazione presieduto dal vescovo fin da epoca relativamente antica⁴⁶.

Più complesso è invece comprendere la collocazione in città di una comunità maschile come quella indicata da Dionigi nella prefazione all'*inventio*: i monaci qui descritti infatti hanno un *officium* proprio e un pubblico di fedeli a cui leggono l'episodio del ritrovamento della testa del Battista nel giorno della sua festività, il che lascia presupporre una sua qualche integrazione con il tessuto cittadino.

In ambito monastico la regola del Maestro, ad esempio, o anche quella di Cassiano, fanno chiaramente riferimento all'esistenza di un luogo adibito alla

presenza di comunità monastiche femminili nel corso del VI secolo e la presenza di un'ampia *domus* nella zona di Santa Maria Maggiore, si veda Liverani, *Osservazioni sulla domus*, pp. 459-467. In generale sulla costruzione dello spazio monastico si veda Bowes, *Inventing ascetic space*, pp. 315-351.

⁴⁴ Marazzi, *Le città*, pp. 181-182.

⁴⁵ Si pensi ai dati in nostro possesso per l'epoca in cui Girolamo si trovava a Roma.

⁴⁶ Sull'evoluzione della *velatio virginium* tra antichità e medioevo: si veda Metz, *La consecration*, in particolare pp. 86-117.

preghiera comune dei monaci, cioè l'*oratorium*, ma questo non risulta avere un qualche ruolo verso la comunità di fedeli esterni al chiostro.

Ciò non toglie però che, in un tentativo di inserimento dei monaci entro la struttura ecclesiastica, si siano potuti creare dei luoghi misti: penso ad esempio agli *oratoria* esterni al monastero e annessi ad alcuni dei luoghi di culto disseminati in città, che erano chiaramente posti sotto il controllo del vescovo cittadino ma che, allo stesso tempo, potevano essere affidati alla cura liturgica di una comunità monastica, appunto perché non inseriti all'interno della tradizionale gestione dei luoghi di culto cittadini. In questo senso trovo suggestiva la coincidenza tra i riferimenti dionisiani a una liturgia *monachorum* e al loro coinvolgimento nella festività del Battista, e la presenza di un oratorio a lui dedicato presso il battistero lateranense, attestato per la prima volta da una fonte databile agli anni Trenta del secolo. Questo soprattutto se consideriamo la definizione di *oratorium* data da Agostino, noto e apprezzato in città: il vescovo di Ippona, nella sua *regula ad servos dei*, chiarisce che «in oratorio nemo aliquid agat, nisi id ad quod est factum, unde et nomen accepit»⁴⁷. Ora l'*orare et psallere*, pur essendo pratiche teoricamente comuni a tutti i fedeli, erano diventate caratterizzanti la vita del monaco: non è quindi assurdo ipotizzare che esistesse fin dal tempo di Dionigi la possibilità di una funzione liturgica dei monaci in oratori aperti anche al pubblico, come più tardi certamente sarà.

Maggiori elementi potranno venire dall'analisi delle attestazioni successive di esperienze monastiche cittadine, alla luce delle quali sarà possibile valutare quanti tra gli elementi e le dinamiche emersi nella prima parte del secolo siano sopravvissuti durante la fase più tarda, caratterizzata da una repentina e forte trasformazione del contesto socio-politico dopo la guerra greco-gotica, e provare a motivare le discontinuità.

1.2. Nuovamente con lo sguardo rivolto a Oriente: il monachesimo a Roma nel primo periodo bizantino

Per il periodo compreso tra l'inizio della guerra greco gotica (535) e la fine del pontificato di Gregorio Magno (604) le informazioni a nostra disposizione diminuiscono notevolmente. Credo che questo possa esse imputato piuttosto alla scarsità di fonti che a una contrazione della presenza monastica in città o a una differenza di esperienze rispetto al periodo precedente, dato che, con l'aumentare delle fonti anche il fenomeno sembra riemergere prepotentemente, mettendo in luce spesso una diretta continuità con la realtà precedente⁴⁸.

⁴⁷ Agostino, *Regula*, §2.2, p. 420. Il passo è ripreso da Benedetto, *Regula*, cap. 52, p. 610.

⁴⁸ Prima del pontificato di Gregorio i monaci a Roma esistono sicuramente ma si tratta di un fenomeno per certi aspetti carsico, che soffre, come la città, i postumi della guerra: *in primis* la progressiva diminuzione dell'attività del ceto senatorio, che, come abbiamo visto, era stato uno dei principali protagonisti del monachesimo in città nel periodo immediatamente precedente.

Prima di Gregorio Magno (590-604) la testimonianza più importante relativa al monachesimo in città è rappresentata dalla traduzione, intrapresa entro il 549, di una parte dei cosiddetti *Aphophthegmata patrum* realizzata da due diaconi della chiesa romana: Pelagio, il futuro papa (556-561), e Giovanni, anche lui pontefice, III del suo nome (561-574)⁴⁹.

Si tratta di una raccolta di detti celebri di monaci e asceti, in prevalenza egiziani, di amplissima diffusione in tutto l'Oriente, la cui traduzione mi sembra rispondere all'esigenza di proporre esempi normativi alle comunità romane: le sentenze presentate affrontano temi fondamentali quali l'umiltà, la continenza, gli obblighi dei monaci e la loro corretta etica di vita e, traendo autorità da esperienze celeberrime del monachesimo egiziano, acquistano un alto valore prescrittivo⁵⁰.

La scelta del testo e, dunque, dei modelli di monachesimo che questo veicola è del tutto tradizionale⁵¹, ma ciò che mi sembra emergere, quale segno di discontinuità rispetto al passato, è il fatto che, questa volta, a realizzare l'opera di divulgazione non siano più dei monaci, bensì dei chierici. Si trattava di due tra i più importanti esponenti del clero cittadino, che come diaconi avevano ricoperto una delle cariche ecclesiastiche più in vista in città, ma che avevano intrattenuto anche uno stretto rapporto con Bisanzio, dove entrambi avevano vissuto, assorbendo dall'*entourage* imperiale e dal clero costantinopolitano istanze religiose e culturali, e che, forse proprio in virtù di questo rapporto, avrebbero poi coronato il loro *cursus* clericale con l'elezione episcopale.

Questo interesse per il fenomeno monastico da parte di alti esponenti del clero cittadino può avere diverse ragioni: un qualche ruolo credo possa essere stato svolto dall'influsso culturale che la chiesa bizantina ebbe allora a Roma, ma penso che vi abbia contribuito notevolmente anche la diffusione in città, proprio in questi anni, sia delle disposizioni in materia monastica del concilio di Calcedonia, i cui canoni erano stati tradotti da Dionigi a inizio secolo, ma la cui versione latina degli atti risale solo a questo momento, sia dell'estensione al territorio italico, dopo la *pragmatica sanctio* del 554, delle norme imperiali di pari tenore che convergevano nella volontà di inserire i monaci all'interno della struttura diocesana⁵².

⁴⁹ Per un inquadramento generale dei due pontefici si vedano Sotinel, *Pelagio I*, pp. 529-536; Pennacchio, *Giovanni III*, pp. 537-539.

⁵⁰ È interessante, a tal proposito, notare che Benedetto, *Regula*, cap. 73 sembra riconoscere, precocemente, l'importanza di questo testo inserendolo tra quelli al cui lettura era prescritta alla sua comunità, al fianco di testi autorevoli quali Cassiano e Basilio. Su questo Van Parys, *L'accès*, pp. 49-52, quantunque l'ipotesi di un contatto diretto tra Benedetto e il futuro papa Pelagio, per quanto stimolante non sia comprovata dalle fonti.

⁵¹ Sebbene non mi sembri possa essere semplicemente attribuita al caso il fatto che gli *Aphophthegmata* furono oggetto di due traduzioni latine in contemporanea, ad opera di personaggi che avevano lungamente risieduto a Costantinopoli, vale a dire Pelagio e Giovanni, appunto, e il futuro vescovo di Siviglia, Leandro.

⁵² Sulla legislazione giustiniana in materia monastica si veda Jenal, *Italia ascetica*, II, pp. 750-831 e, più di recente, Hasse-Ungeheuer, *Das Mönchtum*, in particolare pp. 33-37.

Un segno del cambiamento in atto è ravvisabile nel fatto che in questi stessi anni, i pontefici decidono di fondare sui propri possedimenti *xenodochia* o monasteri, secondo una prassi che poco prima era stata seguita, come si è visto, da famiglie dell'alta aristocrazia cittadina, segno questo che l'avvicinamento di alcuni ambienti del clero al fenomeno monastico era avvenuto in continuità con le precedenti esperienze cittadine, ma anche di una sostituzione all'interno della categoria dei benefattori.

Non è possibile farsi un'idea di quale sia stata effettivamente la portata e la ricaduta di queste dinamiche in città, ma qualche ipotesi può essere proposta prendendo in considerazione la parte conclusiva di questa vicenda, cioè l'epoca di Gregorio Magno (590-604): infatti sia le sue opere a carattere omiletico e narrativo, soprattutto le *Homelie in Evangelium* e i *Dialogi*, intrise della sua memoria e delle persone a lui vicine, sia quelle di tipo amministrativo, cioè il *Registrum* della sua corrispondenza, permettono di farci un'idea almeno approssimativa del fenomeno monastico in città nel periodo immediatamente precedente al suo insediamento e ci offrono anche qualche dato materiale in proposito per il tempo del suo pontificato⁵³.

A questi dati, sui quali tornerò a breve, bisogna premettere quello rappresentato dalla sua stessa biografia, che in qualche modo lo caratterizza quale punto di arrivo della vicenda monastica in città per il secolo in questione. La sua decisione di cambiare il proprio stile di vita infatti attesta la persistenza in città degli elementi che avevano caratterizzato la realtà ascetico-monastica di inizio secolo: come le figure precedenti, Gregorio proviene da una famiglia dell'élite cittadina, ricopre importanti ruoli nell'amministrazione pubblica e matura poi la volontà di abbandonare le cose del mondo per dedicarsi ad una *forma vitae* di tipo monastico, fondando un monastero sui propri beni, quello di Sant'Andrea al *clivo Scauri*.

Rispetto alle esperienze precedenti, però, quella gregoriana conserva comunque notevoli tratti di eccezionalità, non solo per la statura culturale e morale del personaggio, ma anche per il modo autobiografico con cui ci descrive il proprio percorso: Gregorio infatti mette in luce le molte difficoltà, *in primis* emotive, che una scelta di questo tipo poteva comportare per un personaggio che per cultura, personale e familiare, era stato educato alla responsabilità nei confronti della città e delle sue istituzioni. Nella sua *conversio* svolsero di certo un ruolo importante le esperienze di quanti a Roma, appartenenti alla sua famiglia o al suo stesso ceto, avevano intrapreso una vita di tipo monastico, ma anche gli stretti contatti con la cultura orientale a Costantinopoli⁵⁴.

Questa sintesi tra una memoria familiare e cittadina e una cultura di matrice orientale, è centrale non solo nella costruzione dell'esperienza personale di

⁵³ Su Gregorio e le sue opere si veda Boesch Gajano, *Gregorio Magno*. Più in generale si veda Markus, *Gregorio Magno*.

⁵⁴ Come ci riferisce lo stesso Gregorio le zie Tarsilla, Gordiana ed Emiliana «uno omnes ardore conversae, uno eodem tempore sacratae, sub districtione regulari degentes, in domo propria socialem vitam ducebant» (*Omelia sul Vangelo*, Lib. II, *Homilia XXXVIII*, pp. 374 sgg.).

Gregorio, ma anche, in una dimensione sociale più ampia, quale nucleo centrale nella sua opera pastorale. Lo dimostrano i numerosi riferimenti alle esperienze cittadine a carattere monastico e/o ascetico presenti sia nelle omelie sul Vangelo sia, soprattutto, nei *Dialogi*⁵⁵: vi sono citate le zie paterne⁵⁶, ma riappaiono anche, quale patrimonio cittadino comune di vite “sante”, alcuni di quei personaggi che, all’inizio del secolo, avevano professato il *propositum* monastico, come la già citata Galla⁵⁷, che passò la sua vita in un monastero presso il Vaticano, cui si aggiungono il paralitico Servolo⁵⁸ e la comunità di *virgines sacratae* di Romola e Redenta, stabilitasi in una *domus* nelle vicinanze di Santa Maria Maggiore⁵⁹, che contribuiscono a dare del fenomeno un’immagine più ampia e variegata, sebbene sempre legata ai ceti più alti della città e alle modalità con cui questi avevano vissuto il loro *propositum* nella fase precedente.

Abbiamo incontrato Galla in apertura del nostro lavoro: si tratta della «huius urbis nobilissima puella» appartenente alla famiglia degli Anici destinataria di due lettere fulgenziane e di cui Gregorio narra i miracolosi eventi relativi alla sua morte, resa eccezionale dall’apparizione di san Pietro, quale coronamento di una vita esemplare⁶⁰. Malgrado infatti la giovane fosse «Symmachi consulis ac patricii filia», rimasta vedova in età giovanile dopo solo un anno di matrimonio preferì consacrarsi a Dio «dum, fervente mundi copia, ad iterandum thalamum et opes et aetas vocarent». I tratti con cui Gregorio la

⁵⁵ Si tratta di un’opera in quattro libri, composta tra il luglio 593 e il novembre 594 sulla base di materiale già raccolto in precedenza, che parla di una serie di casi che, come ha scritto Sofia Boesch Gajano, «descrivono momenti di una realtà religiosa vissuta in ambienti diversi sul piano sociale e culturale, che, narrati da testimoni degni di fede, vengono legittimati nella loro veridicità attraverso la mediazione religiosa e culturale del pontefice e dello scrittore, per divenire strumento della sua pastorale» (*Gregorio Magno* [2000], p. 563). Nei *Dialogi* i riferimenti alla realtà monastica romana non sono numerosi, ma funzionali a rafforzare l’immagine di una città ancora fortemente religiosa: infatti se nel libro secondo, quello dedicato per intero alla biografia di Benedetto, l’Urbe è presentata al negativo, come il luogo pieno di vizi dal quale il santo si allontana per dedicarsi completamente alle cose di Dio, nel terzo e quarto, invece, la narrazione cambia in senso positivo. Qui Roma appare come sede di alcune esperienze “sante” esemplari. I riferimenti a realtà *lato sensu* monastiche in città presenti nel libro III sono solo un paio, e servono a dare autorità e validità a eventi localizzati fuori città – i monaci indicati sono coloro che hanno riferito gli eventi a Gregorio –; è solo nel IV che la narrazione esemplare cittadina assume un ruolo centrale e una fisionomia più definita. Fatta eccezione infatti per la prima citazione di una comunità monastica romana presso «monasterio (...) quod appellatur Renati» (cap. 13), che rientra nella precedente casistica di riferimenti a carattere testimoniale, i capitoli 14-27 riguardano la situazione romana.

⁵⁶ Si tratta delle tre zie paterne, Tarsilla, Emiliana e Gordiana, le cui vicende vengono riportate da Gregorio nel §17 del IV libro dei *Dialogi* e nell’omelia XXXVIII, tenuta nella Basilica di San Clemente, e relativa alla parabola del banchetto nuziale (Matt. 22,1-14), che ruota tutta intorno al versetto «Perché molti sono i chiamati, ma pochi gli eletti». Mentre nel testo dei *Dialogi* ciò che importa a Gregorio è indicare la santità di Tarsilla, testimoniata dalla sua dedizione nella preghiera continua e nell’astinenza che l’aveva portata a meritare in punto di morte l’apparizione dell’avo papa Felice.

⁵⁷ Si veda sopra paragrafo 1.1, *Alla ricerca di un monachesimo “romano”? Fulgenzio di Ruspe, Dionigi e la società romana prima della guerra greco-gotica.*

⁵⁸ Gregorio Magno, *Dialogi*, Lib. IV, cap. 15.

⁵⁹ *Ibidem*, cap. 16.

⁶⁰ *Ibidem*, cap. 14.

descrive coincidono perfettamente con i dati biografici presenti nella lettera di Fulgenzio di Ruspe, segno di una probabile conoscenza di questo testo da parte sua, ma la narrazione gregoriana ci permette anche di valutare il modo in cui la donna visse la sua vocazione: se infatti nella sua fase iniziale l'esperienza di Galla sembrava assumere, i classici connotati di una consacrazione vedovile, apprendiamo dal papa che questa venne vissuta all'interno di dimensione comunitaria e di servizio. La donna infatti si sarebbe ritirata presso un monastero «apud beati Petri apostoli ecclesiam», forse in quello dedicato a Santo Stefano – non è possibile determinare se inserendosi all'interno di una comunità preesistente o favorendone lei la formazione –, dove, insieme alle sue sorelle, avrebbe praticato la carità, distribuendo ingenti elemosine ai bisognosi, e si sarebbe dedicata alla preghiera «multis annis simplicitate cordis».

Sempre il confronto tra il testo dei *Dialogi* e l'epistola fulgenziana ci permette inoltre di appurare quanto la vita della giovane vedova si sia sviluppata proprio seguendo i modelli proposti da Fulgenzio. I riferimenti gregoriani alla «simplicitas cordis», all'abbandono del «seculari habitu», così come il suo essere entrata nel monastero presso San Pietro «ad omnipotentis Dei servitium», mostrano che la donna aveva completamente fatto sue, vivendole, le proposte di vita santa date da Fulgenzio: come Giuditta avrebbe dismesso l'abito secolare per vestire quello vedovile, e come Anna avrebbe svolto il suo *servitium* presso il Tempio, in questo caso la basilica del *princeps apostolorum*.

Non è invece riferibile a un caso altrimenti noto quello del paralitico Servolo, «rebus pauper, meriti dives», che chiedeva l'elemosina vicino alla basilica di San Clemente⁶¹: ma, malgrado la sua situazione, elargiva le elemosine ricevute ai più bisognosi ed era zelante nel rendere grazia a Dio. Gregorio cita la sua vicenda, brevemente, all'interno dell'omelia XV⁶², tenuta nella basilica di San Paolo in occasione della solenne domenica in *Sexuagesima*, nella quale il vescovo commentava il passo di Luca 18, 4-15, in cui Gesù narra la parabola del buon seminatore. L'omelia gregoriana è completamente incentrata sulla capacità del credente di ricercare le sole ricchezze che provengono dall'esercizio delle virtù, tra le quali spicca la pazienza e la capacità di sopportare le sofferenze, ed è proprio a questo proposito che viene proposto quale modello di sopportazione la figura di Servolo che «studebat in dolore semper gratias agere, hymnis Deo et laudibus diebus ac noctibus vacare». In entrambi i testi appaiono inoltre elementi interessanti per la comprensione sia del personaggio, sia del contesto romano entro cui si sviluppò la sua esperienza. Innanzitutto, il fatto che *Servulus* fosse il gestore-fondatore di uno xenodochio mi pare interpretabile come un indizio in questa direzione. Infatti il fatto che la sua ultima azione, cioè l'invito alla recita dei salmi, fosse rivolto a «peregrinos viros atque in hospitalitates susceptos». A questo si aggiunge, poi, il ruolo centrale svolto da un «monachus noster», appartenente dunque alla comu-

⁶¹ *Ibidem*, cap. 15.

⁶² Gregorio Magno, *Omellie*, Lib. I, *Homilia XV*, pp. 107-108.

nità di Sant'Andrea al Celio, quale testimone della miracolosa vicenda dalla morte del paralitico: è infatti questo anonimo monaco che «cum magno fletu attestari solet» quanto era successo a Servolo, segno, ancora una volta, della progressiva formazione di una memoria monastica comunitaria condivisa e dell'importante influsso della fondazione gregoriana sulla sua divulgazione.

Tra i diversi esempi, quello di Galla rappresenta un caso interessante perché registra chiaramente una continuità tra la vicenda narrataci da Fulgenzio e quelle del tempo di Gregorio: stando alle parole di quest'ultimo, infatti, l'esperienza dell'Anicia, vissuta secondo le modalità che le erano state proposte dal vescovo di Ruspe, sarebbe diventata esemplare per quelle *sanctimoniales virgines* che, ancora al tempo in cui furono redatti i *Dialogi*, componevano la comunità femminile del monastero in cui Galla aveva vissuto la sua *consecratio*⁶³. La descrizione mi sembra fondamentale per comprendere sia l'evoluzione del fenomeno cittadino, sia il modo in cui Gregorio vi si relaziona nella pastorale: il racconto gregoriano registra come si fosse costruita, proprio nel corso del secolo VI, un'agiografia monastica romana, identitaria per la comunità in questione⁶⁴, che la sensibilità gregoriana raccoglie e narra secondo stilemi narrativi di chiara ascendenza orientale, rendendola parte di un più ampio progetto di nuova evangelizzazione.

Questo nucleo di modelli santi sono poi utilizzati per abbozzare l'immagine di una città che, malgrado la situazione da “fine dei tempi” e il rifiuto di Benedetto, è santificata da questi individui, che rappresentano un segno tangibile di speranza per Roma, e di manifestazione nel tempo e nello spazio della cura di Dio per essa⁶⁵. L'attenzione di Gregorio per il monachesimo a Roma non fu però orientata alla sola sfera pastorale, ma si concretizzò praticamente in una sua sollecitudine istituzionale verso le comunità cittadine, come appare chiaramente dalle sue lettere: si interessò delle loro condizioni di vita, sia di quelle preesistenti, sia di quelle da lui istituite *ex novo* o arrivate in città a causa dell'invasione Longobarda (si pensi ad esempio alle trecento monache citate nel *Registrum*). Si tratta di comunità sia femminili sia maschili, di cui spesso si ignora l'entità e la precisa localizzazione, ma che attestano la presenza di diverse forme di vita ascetica e monastica in città alla fine del VI secolo⁶⁶, e anche l'impegno del vescovo nei loro confronti, segno di una più profonda influenza delle disposizioni calcedoniane e imperiali rispetto a quanto visto nella prima metà del secolo⁶⁷.

⁶³ Gregorio Magno, *Dialogi*, Lib. IV, cap. 14.

⁶⁴ La costruzione avviene mediante la trasmissione della memoria del fatto miracoloso e della vita esemplare «a praecedentibus matribus a<d> iuveniores (...) sanctimoniales virgines» attraverso un racconto «subtiliter», capace di rendere le giovani egualmente testimoni come le anziane «si illo in tempore huic tam grandi miraculo et ipsae adfuisse».

⁶⁵ Gregorio Magno, *Dialogi*, Prologo.

⁶⁶ Su questo Jenal, *Italia ascetica*, pp. 266-275 e, in maniera sintetica le tabelle a pp. 945-947.

⁶⁷ Come ha esaurientemente messo in luce Jenal, *In cerca di ordine*, l'agire di Gregorio nei confronti di queste comunità si inserisce perfettamente nel rispetto delle responsabilità attribuite ai vescovi dal concilio di Calcedonia e dalla legislazione imperiale.

Gregorio sposta comunità, aiuta lo stabilirsi in città di quelle che vi si trasferiscono, si occupa del sostentamento di quelle più deboli, invita gruppi di monaci a tenere attivi edifici adibiti al culto altrimenti in via di abbandono, utilizzando i margini d'azione che la precedente normativa papale gli offriva e cercando di ritagliare loro in posto all'interno della struttura istituzionale della chiesa cittadina, senza confondere mai, però, la differente vocazione che animava, o doveva animare, chi aveva intrapreso una scelta di tipo monaco e che, invece, aveva risposto ad una vocazione clericale⁶⁸.

Sintetizzando, dunque, si può dire che con l'inizio del periodo bizantino, l'esperienza monastica in città sia stata caratterizzata principalmente da un maggiore protagonismo da parte della componente clericale, che, in sintonia con la mutata situazione politica, si fece promotrice di modelli ancora una volta tradizionali, legati al monachesimo orientale; fu infatti il clero cittadino, per tutta la seconda parte del secolo, ad essere il principale divulgatore di cultura monastica in città, dato questo che segna una discontinuità forte rispetto al passato. Questo è sicuramente frutto, in parte, dell'influsso che la realtà bizantina aveva ricominciato a esercitare attivamente dopo la conclusione della guerra greco-gotica, ma credo anche dell'abbondante adesione ai valori monastici registrata in città nella fase precedente⁶⁹.

In questo senso l'elezione al soglio di Pietro del monaco Gregorio rappresenta per certi versi il coronamento di questo percorso: generazionalmente legato alle esperienze cittadine precedenti e alla nuova *vague* orientaleggiante, seppe proporre una sintesi del monachesimo romano, narrando le vicende cittadine di personaggi a loro modo *santi* secondo modalità molto vicine a quelle degli *Apophthegmata*, dando legittimità a una memoria urbana legata al fenomeno, per certi versi identitaria per le comunità coinvolte e, soprattutto, che egli ritiene esemplare per la società a lui contemporanea.

2. *Il monachesimo nel Liber Pontificalis*

I paragrafi precedenti hanno indicato, più o meno chiaramente a seconda dei casi, elementi di continuità e di differenza nelle forme monastiche cittadine durante tutto l'arco del secolo VI, offrendo uno *specimen* di testimonianze, varie per tipologia e funzione, che hanno contribuito a disegnare del fenomeno cittadino una fisionomia molto articolata. Accanto a queste credo sia il caso di prendere in considerazione anche una serie di scritti che, per continuità redazionale e punto di vista, ben si prestano a integrare le informazioni in

⁶⁸ Su questo, fondamentale Jenal, *In cerca di ordine*, pp. 233-234; Jenal, *Italia ascetica*, pp. 827 sgg.; un repertorio sui riferimenti gregoriani ai due *ordines* in Pellegrini, *Militia clericatus*.

⁶⁹ Non bisogna dimenticare infatti che l'interesse per il monachesimo da parte di alcuni membri del clero cittadino era stato già registrato nella fase precedente: alcuni dei destinatari delle opere agiografiche a tema monastico di Dionigi o Eugipio erano stati dei chierici romani, anch'essi di alto grado, presbiteri e diaconi.

nostro possesso e mettere in luce aspetti delle questione non ancora emersi. Mi riferisco alle prime tre redazioni del *LP* romano, la cui prima stesura è databile al secondo decennio del secolo VI e che, nella versione più tarda e più estesa, ci permette di seguire le vicende della storia della chiesa cittadina per tutto l'alto medioevo, secondo il particolare punto di vista di alcune componenti del clero cittadino⁷⁰.

La redazione più antica del *LP*, quella che a mio avviso coincide con il testo chiamato dagli editori epitome feliciana, la cui composizione può essere collocata tra il pontificato di Ormisda (dopo il 519) e quello di Giovanni I (523-526), e che si caratterizza soprattutto per una profonda attenzione per le questioni liturgiche e canoniche, fa riferimento al monachesimo in cinque occasioni: tre di carattere normativo e due citazioni generiche, una relativa allo scisma acaciano e l'altra al *cursus* di un pontefice. La prima di queste notizie riguarda Sotero, un papa del secolo II (166-173), che avrebbe prescritto il divieto ai monaci di entrare in contatto con le tovaglie destinate all'altare dove si celebrava la liturgia eucaristica (il cosiddetto corporale) e di incensare all'interno del luogo di culto⁷¹. Il canone in questione è uno dei pochi che l'anonimo autore non ha ricavato da una fonte a noi nota ed è anche uno dei pochi a essere attribuito ad un pontificato così antico, attribuzione generalmente funzionale a blindare un *desideratum* giuridico attraverso la sua presunta antichità⁷². Dinamica interessante, questa, che denota, a mio avviso, un particolare interesse per l'argomento trattato, confermato anche chiaramente dalla reiterazione del medesimo canone, questa volta però diretto contro le monache, che il testo attribuisce a papa Bonifacio I (418-422)⁷³. Quindi, stando alla ricostruzione proposta dall'autore di questa redazione, quasi tre secoli dopo la prima regolamentazione di Sotero, un altro pontefice avrebbe esteso la disposizione anche alle monache. Rispetto alla norma precedente, però, l'autore non si limita solo a cambiare il genere dei destinatari della norma, ma aggiunge, *ad hoc*, che il contatto proibito è anche quello dovuto al semplice lavaggio, specificando anche che l'incensazione in chiesa doveva essere una prerogativa esclusiva dei ministri (dunque dei soli presbiteri).

⁷⁰ Prima di addentrarmi nell'analisi delle testimonianze riportate dal *LP* devo precisare che comprendo sotto questo titolo, come ho sostenuto in altra sede, tre "libri" pontificali composti a breve distanza tra loro, tra il pontificato di Ormisda (514-523) e quello di Agapito (533-535), orientati secondo differenti volontà narrative, ma accomunati da una medesima funzione: delineare attraverso la scarna forma di un catalogo, più o meno arricchito, una ricostruzione della storia istituzionale, giuridica e liturgica, della chiesa romana che è volta a proporre come già attuato e vigente, ciò che gli autori pensavano giusto riguardo agli assetti istituzionali ed ecclesiologici futuri della sede apostolica. In sostanza tre testi, opera di membri del clero cittadino, che non sempre in sintonia tra loro e con il proprio vescovo, hanno utilizzato il lascito petrino per legittimare le proprie posizioni, sulla base di una auto-percezione alta del proprio ruolo e della propria storia, e che hanno tentato, a loro modo, di proporre, a partire da questa ricostruzione, una sorta di riforma della chiesa cittadina: Verardi, *La memoria*.

⁷¹ *LP*, I, p. 58.

⁷² Verardi, *La memoria*, pp. 121 sgg.

⁷³ *LP*, I, p. 88.

Per concludere le norme relative al monachesimo contenute in F, infine, papa Leone Magno (440-461) avrebbe stabilito un lungo periodo di prova per le monache tra il momento in cui professavano il loro voto e quello della sua conferma, ratificato ufficialmente tramite la cerimonia della *velatio* presieduta dal vescovo: la soglia era fissata ai sessanta anni⁷⁴.

Non mi è possibile soffermarmi in questa sede con maggiore attenzione sulla normativa relativa della *velatio* delle vergini: mi limito solo a segnalare che l'asprezza di tale norma, così restrittiva rispetto alla prassi di 25-40 anni che proprio in quegli anni andava affermandosi, rientra perfettamente nel *modus operandi* degli autori di questo testo, che desiderano presentare come molto difficile il percorso di riconoscimento pubblico della figura delle *virgines sacratae*, così come d'altronde fanno per il *cursus* clericale⁷⁵. Si potrebbe essere tentati, anche in virtù della diversità della prassi coeva, di relegare questa norma a una semplice esagerazione, ovviamente volontaria, dell'anonimo autore, se non fosse che, a una distanza di circa sessanta anni da questo testo, Gregorio Magno, in una lettera dell'ottobre 593, destinata al vescovo di Siracusa, Massimiano, sancisce, secondo i canoni, l'impossibilità di elevare al grado di badessa una «iuuencula», aggiungendo anche, quale norma a base della sua posizione, l'impossibilità di un vescovo di *velare* una vergine, la cui vita e costumi non siano stati provati, prima del compimento del sessantesimo anno⁷⁶.

Il prospetto dei riferimenti del *Liber feliciano*, come si è accennato, si completa poi con due tipi di notizie molto diverse: una relativa all'uso da parte di Ormisda di monaci orientali per divulgare le proprie posizioni dottrinali a Costantinopoli in occasione dello scisma acaciano⁷⁷, notizia che però per certi versi esula dal nostro tema; l'altra, decisamente più interessante, che definisce papa Dionigi, che fu pontefice dal 259 al 268, proveniente dallo stato monastico⁷⁸. Questa notizia, che non ha conferma in altre fonti, è forse interpretabile, anche alla luce delle dinamiche agiografiche in atto nella prima parte del secolo, cui si è fatto riferimento nei paragrafi precedenti, come dovuta al desiderio degli autori di proporre, in un contesto interessato al tema monastico, la figura di un monaco, divenuto papa, ben mezzo secolo prima dei più noti eroi egiziani Antonio e Pacomio.

Queste poche citazioni qui appena brevemente richiamate, pur nella loro sommarietà, mi pare offrano comunque alcune informazioni interessanti sulla possibile situazione del monachesimo romano intorno al primo ventennio del secolo VI, in particolare riguardo ad alcuni dei compiti svolti dalle comu-

⁷⁴ *Ibidem*, p. 90.

⁷⁵ Verardi, *La memoria*, pp. 128-141.

⁷⁶ Gregorio Magno, *Registrum*, IV, ep. 11, p. 245 vv. 7-9: «Iuuenculas fieri abbatissas vehemētissime prohibemus. Nullum igitur episcopum fraternitas tua nisi sexagenariam virginem cuius vita hoc atque mores exigerint velare permittat».

⁷⁷ *LP*, I, p. 90 e pp. 98-104.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 70.

nità monastiche, maschili o femminili. Stando alle notizie riportate dal *Liber F*, dunque, queste comunità sembrano aver avuto (o, piuttosto, usurpato, nella visione dei chierici che redigono questo testo) mansioni di servizio liturgico intorno alla mensa, con un'accentuazione della dimensione di servizio per le comunità femminili.

È innanzitutto importante che gli autori di questo testo abbiano sentito il bisogno di regolare esplicitamente il comportamento dei monaci: ciò suggerisce sia l'importanza della presenza "monastica" in città, sia la preoccupazione da parte dei chierici che essa avesse o potesse in qualche modo usurpare alcune delle attività ritenute di loro esclusiva competenza. Quest'ultima ipotesi è avvalorata dal tenore dei divieti, che vogliono impedire a uomini – e peggio donne – che non hanno ricevuto gli ordini sacri di entrare in contatto con un luogo sacro come l'altare. Allo stesso tempo, però, la menzione di un papa monaco, in un'epoca così antica come la seconda metà del secolo III, permette di attribuire agli autori di *F* anche la volontà di rappresentare comunque questo fenomeno come "romano" e come inserito all'interno della storia della chiesa romana sin dalle sue origini.

La ricostruzione offerta dalla seconda versione del *LP*, quella identificabile con il *Liber cononiano*, redatta quasi simultaneamente alla prima, come sua parziale revisione, poco dopo il pontificato di Felice IV (entro il 526), non è molto dissimile dalla precedente. Essa è caratterizzata da una minore attenzione per le vicende relative agli scismi e alle notizie di tipo liturgico e canonico, e concentra invece la sua attenzione su temi patrimoniali e sulla munificenza dei papi. In questo secondo testo, le menzioni di monaci sono pressoché le stesse che in *F*, salvo la trasformazione delle "monache" della norma attribuita a Bonifacio in generiche «feminae»⁷⁹, forse per contemplare all'interno del divieto anche eventuali donne parenti dei ministri e uniformarsi all'altra norma, attribuita a Silvestro, che proibiva il contatto delle donne con gli oggetti liturgici⁸⁰.

Rispetto al primo testo mancano le notizie relative allo scisma acaciano, ma ve ne sono alcune in più, ed è questo l'aspetto più interessante. La prima è quella della fondazione di un monastero presso San Pietro⁸¹ ad opera di Leone Magno nel secolo V. Attribuzione che non ho modo di smentire o confermare, ma che, comunque mi pare non priva di risvolti ideologici. Al tempo in cui scrivevano gli autori del *LP* infatti era attivo presso San Pietro un monastero capace di accogliere personaggi di rango elevato, come la più volte citata Galila. Inoltre la fondazione era attribuita ad un pontefice, l'unico definito santo dalla fonte in esame, che era stato il paladino delle posizioni dottrinali ed ecclesiologiche romane nei confronti delle prese di posizione orientali al tempo del concilio di Calcedonia. Infine, cronologicamente, la prima edificazione

⁷⁹ *LP*, I, p. 88.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 76.

⁸¹ *Ibidem*, I, p. 90.

papale di un centro monastico andava a coincidere con la risoluzione del medesimo concilio, che attribuiva ai vescovi la giurisdizione sui monasteri.

Esiste poi in K un riferimento indiretto ai monaci, già segnalato in precedenza, presente nella biografia di papa Simmaco, nella quale viene detto che, allo scoppio dei disordini in città, il fronte degli avversari imperversò, del pontefice «deponens mulieres santimonialis de habitaculis suis»⁸². In sé la notizia non aggiunge alcun elemento nuovo rispetto a quanto detto in precedenza, ma la sua collocazione all'interno di un paragrafo più ampio, nel quale si presentano gli oppositori di Simmaco come animati da un forte anticlericalismo – il passo si apre con l'indicazione delle loro violenze compiute contro il clero e si conclude con l'assassinio di molti sacerdoti –, ci permette in qualche maniera di avere una conferma della diffusione del fenomeno in città ma anche, forse, del suo accostamento alla sfera “clericale”.

Rispetto a queste due ricostruzioni, nel complesso similari, molto diversa è invece quella proposta dall'autore della terza redazione, P, quella cioè intrapresa entro il pontificato di Vigilio (537-535) e proseguita a più riprese sino alla fine del IX secolo. Essa non solo comprende e ingloba le notizie riportate dai due testi precedenti, ma le riplasma con una prospettiva sua propria, permettendo anche di valutare nel tempo la variazione avvenuta nella percezione del fenomeno monastico presso una parte almeno del clero cittadino, nel passaggio tra VI e VII secolo, dal momento che fu poi proseguita a intervalli più o meno regolari, se non quasi contemporaneamente singoli pontificati⁸³.

Per quanto riguarda la parte in comune con i due testi precedenti, cioè le biografie comprese tra Pietro e Felice IV, le differenze appaiono subito notevoli, anche solo per la diversa consistenza: a fronte delle 4-6 occorrenze dei primi due, in P ce ne sono 12. Anche in questo testo il bagaglio precedente è completamente accolto (cioè le notizie riportate nelle biografie di Sotero, Dionigi, Bonifacio I, Leone Magno e Simmaco⁸⁴): su questa base comune però gli autori di P, a mio avviso dei notai della chiesa cittadina⁸⁵, innestano tutta una serie di nuove informazioni che completano e ampliano il quadro offerto da F e K.

Innanzitutto le informazioni più numerose riguardano l'edificazione da parte dei pontefici di alcuni monasteri. Accanto al già citato monastero leonino fondato vicino San Pietro, di cui P specifica la dedicazione (Santi Giovanni e Paolo), appaiono l'istituzione da parte di papa Sisto III di un monastero pres-

⁸² *Ibidem*, p. 96. Questo episodio è riportato in una notizia, più ampia, che si apre con la denuncia dei pericoli vissuti dal clero ad opera del patrizio Festo e del suo gruppo e si conclude, in un crescendo di *pathos* narrativo, con il riferimento ai molti sacerdoti da loro uccisi. L'intento del narratore è molto chiaro: presentare nel peggior modo possibile gli avversari di Simmaco.

⁸³ Sulla tradizione del LP si veda Capo, *Il Liber*, pp. 3-108; Verardi, *La memoria*, pp. 31-80 e 309-326.

⁸⁴ Rispettivamente LP, I, Soterus, p. 135; Dionysius, p. 157; Bonifatius I, p. 227; Leo I, pp. 238-239; Hormisdas, pp. 269-272.

⁸⁵ Su questo si veda Verardi, *La memoria*, pp. 309-317.

so una catacomba, identificata dagli studiosi come quella di San Sebastiano⁸⁶, e la doppia iniziativa di papa Ilario, che avrebbe fondato un monastero a San Lorenzo (fuori le Mura) e uno *Ad Luna*⁸⁷. Secondo questa redazione, inoltre, l'interesse papale nei confronti dei monasteri si sarebbe manifestata anche attraverso l'attività regolamentatrice svolta da papa Innocenzo all'inizio del secolo V, che non è altrimenti nota, ma che avrebbe anticipato le prescrizioni calcedoniane in materia⁸⁸.

Maggiori sono pure le informazioni relative alle possibili funzioni di questi luoghi: da un lato infatti essi vengono descritti come centri di detenzione a vita, dove i digiuni e le orazioni continue avrebbero indotto i condannati a espiare le proprie colpe, come nel caso della norma attribuita a papa Siricio⁸⁹; dall'altro sono luoghi dove vengono cantati notte e giorno i salmi, come nel caso della norma attribuita a papa Damaso⁹⁰, sulla quale intendo ora, prima di chiudere, soffermarmi con maggiore attenzione.

Che la pratica della preghiera continua fosse caratteristica precipua dei monaci è cosa nota, così come lo è il fatto che questa sia andata consolidandosi e strutturandosi nella lettura comune dei salmi distribuita, a ore fisse, durante la giornata, cui si affiancava la preghiera personale del monaco. La norma inserita dal *LP* ha però un carattere per certi versi sorprendente, poiché impone il canto «die noctuque» dei salmi a tutte le basiliche cittadine, ma non ne fa un'esclusiva dei monaci: essi infatti vengono citati solo dopo i presbiteri e i vescovi⁹¹.

Avevo già individuato in altra sede la particolare attenzione degli autori di *P* per la questione dei salmi e come questa sembri essere importante per il loro contesto di redazione: sono infatti numerose le norme che ne regolamentano l'introduzione nella liturgia romana (naturalmente tutte attribuite ai papi)⁹². Attenzione che appartiene all'intero contesto clericale romano, sebbene le due precedenti versioni si limitino ad attribuire a papa Ormisda l'educazione dei

⁸⁶ Xystus III: «Fecit autem monasterium in Catatymbas» (*LP*, I, pp. 232-235).

⁸⁷ Hilarus: «Hic fecit monasterio ad sanctum Laurentium (...) Item monasterium intra urbe Roma ad Luna» (*ibidem*, pp. 242-245).

⁸⁸ Innocentius I: «Hic constitutum fecit de omnem ecclesiam et de regulis monasteriorum et de Iudaeis et de paganis et multos Catafrigas in urbe invenit, quos exilio monasterii religavit» (*ibidem*, pp. 220-222).

⁸⁹ Siricius: «Hic constituit, ut si quis conversus de Manicheis rediret ad ecclesiam, nullatenus communicaretur, nisi tantum religionem monasterii die vitae suae teneretur obnoxius, ut ieiuniis et orationibus maceratus, probatus sub omni examinatione usque ad ultimum diem transitus sui ut humanitatem ecclesiae viaticum eis largiatur» (*ibidem*, p. 216).

⁹⁰ Damasus: «Hic constituit, ut psalmos die noctuque canerentur per omnes ecclesias; qui hoc praecepit presbiter vel episcopis aut monasteriis» (*ibidem*, pp. 212-213).

⁹¹ Mi sono interrogato sul possibile valore dell'espressione *die noctuque* all'interno di questo contesto: se cioè, nell'intenzione degli autori, sia stata utilizzata per indicare una recita "continua" dei salmi, o un loro canto il giorno e la notte, inframezzato da altre attività, come prescrivono ad esempio Pacomio e Cassiano. Dopo aver però saggiato l'uso di questa espressione negli stessi salmi, nella *Regula Magistri* e in quella di Benedetto credo che gli autori la utilizzino in senso assoluto, per indicare una salmodia da recitarsi continuamente.

⁹² Verardi, *La Memoria*, pp. 179-182.

chierici («hic composuit clerum et psalmis erudit») in questa materia, senza specificare altro⁹³. A distanza di una decina di anni al massimo dalle due redazioni precedenti, non solo gli autori di P descrivono come romana e estesa al clero la pratica della lettura dei salmi, ma nello stesso contesto e sulla loro scia furono redatte sul tema due lettere apocrife, attribuite a Damaso e Girolamo, che ne avvaloravano storicamente le posizioni⁹⁴.

Analizzando le indicazioni relative ai monaci nell'insieme della ricostruzione proposta dagli autori di P, si può cogliere tutto il peso della vicenda monastica sui loro *desiderata*. Se il monastero è per il LP di terza redazione un luogo dove si recita la salmodia e dove si vive una forma di vita ascetica, essi propongono una visione alta del clero cittadino, tra le cui incombenze si trovano, per direttiva papale, i digiuni (che sono a livello normativo una delle preoccupazioni ricorrenti degli autori), i salmi e le preghiere, ma che, differentemente da quanto avviene per i monaci, sono lungamente formati in campo liturgico prima di raggiungere lo *status* clericale e sacramentale.

Anche questa redazione, come la precedente, riporta poi la notizia relativa alle violenze perpetrate contro il clero da parte del patrizio Festo e del suo partito; rispetto a K, però, il riferimento inserisce qui un'interessante precisazione: P infatti specifica che le «sanctimoniales mulieres et virgines» venivano portate via «de monasteria vel de abitaculis suis», testimoniando la coesistenza in città di queste due tipologie insediative,

Il resto, cioè le notizie che questo testo ci offre per le biografie che da Bonifacio I giungono sino ai primi decenni del secolo VII, sebbene non riguardino più aspetti normativi, segna un netto cambio di tendenza rispetto al contesto precedente. Esse indicano chiaramente la presenza e l'interazione dei monaci nelle vicende cittadine, con papi che provengono da una vita monastica (Gregorio Magno) o vi vengono costretti come punizione per i loro misfatti, secondo una pratica consueta che identificava il monastero come un luogo di detenzione forzata (sono i casi di Silverio e Vigilio⁹⁵); appaiono monaci che insieme al clero partecipano alla vita della chiesa (come nel caso della condanna di papa Pelagio I⁹⁶), che compiono missioni di evangelizzazione (Gregorio⁹⁷), o che ancora fondano *xenodochia* (Pelagio II) o monasteri sui propri beni (come Gregorio I, Bonifacio III, Onorio I e Adeodato⁹⁸). Presenza e integrazione che si concludono, per questa parte del LP, con l'elezione al soglio di Pietro di un monaco, Adeodato (672-676)⁹⁹, il primo per cui viene riutilizzata l'espressione «ex monachis», già coniata per un pontefice di inizio III secolo, e con l'inserimento dei monaci nella lista dei beneficiati delle elargizioni pontificie (Benedetto IV, Conone).

⁹³ LP, I, pp. 269-272.

⁹⁴ Le due lettere sono editate, tra gli altri, in *Decretales Pseudo-Isidorianae*, pp. 448-449.

⁹⁵ LP, I, pp. 290-293.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 303.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 312.

⁹⁸ Rispettivamente Gregorius I, LP, I, p. 312; Bonifatius III, pp. 323-324; Adeodato, pp. 346-347.

⁹⁹ *Ibidem*, p. 346.

Al netto delle lacune documentarie che non ci permettono di avere un chiara percezione del fenomeno monastico a Roma nel corso del VI secolo, i dati riferiti a questo tema dalle tre redazioni del *LP*, con le loro possibili datazioni e contestualizzazioni, sembrano indicare chiaramente l'importanza e il peso che esso ebbe in città.

In una prima fase, quella in cui furono redatte le due prime versioni, che cronologicamente coincide con il periodo di attività di Dionigi il Piccolo, il monachesimo romano, probabilmente ancora legato ai modelli classici tardo-antichi, sembra essere stato percepito come un elemento da armonizzare con la storia della chiesa cittadina e da rendere romano sin dalle sue origini; ma, d'altro canto, è forse proprio a causa della sua fortuna, come un pericolo per i chierici, che sembrano aver il timore di poter essere defraudati di qualche loro specifica attività. In entrambi i testi è chiara la volontà di presentare il clero cittadino come il migliore, il più formato e il più pio, anche rispetto ai modelli monastici che allora circolavano.

In una seconda fase invece, quella che può essere compresa tra il pontificato di Bonifacio II e quello di Silverio, cioè all'inizio della terza redazione, anche per la centralità liturgica che il dibattito sul canto dei salmi mi sembra stesse assumendo al tempo di papa Ormisda, il monachesimo cittadino, quanto meno quello divulgato da Dionigi e che aveva trovato largo consenso all'interno delle famiglie di rango senatorio, avrebbe rappresentato per gli autori di *P* l'elemento sì da contrastare, anche proponendo l'idea di un clero "monasticizzato" in alcuni dei suoi usi (canto della salmodia nelle basiliche e pratica dei digiuni), ma anche da rappresentare come regolamentato e tenuto in considerazione dai pontefici.

In un'ultima, infine, quella delle biografie ormai scritte quasi di pari passo con i pontificati cui fanno riferimento, l'elemento monastico appare chiaramente attivo al di fuori del chiostro, nelle vicende della chiesa cittadina. Nella percezione dei loro contemporanei i monaci sono parte integrante della comunità cittadina assumendo un ruolo attivo in città, sono oggetto di attenzione da parte dei pontefici e, possono perfino aspirare alla più alta carica della chiesa cittadina, prima prerogativa esclusiva di presbiteri e diaconi.

3. Conclusioni

Il VI secolo ha rappresentato un periodo di maturazione dell'esperienza monastica anche per la città di Roma: se infatti nei primi decenni del secolo le testimonianze in nostro possesso ci indicano la presenza di realtà monastiche e ascetiche in prevalenza legate all'iniziativa di membri appartenenti all'élite cittadina – sebbene non manchino esperienze comunitarie più strutturate, la cui lettura però è resa difficile dalla esiguità dei riferimenti a nostra disposizione –, sul finire dello stesso secolo invece, il movimento monastico cittadino sembra aver assunto un carattere decisamente più ampio e organico, riuscendo meglio a definire la propria posizione e le proprie funzioni in città, grazie soprattutto all'attività di pontefici quali Gregorio Magno.

Il primo periodo, grossomodo sino al 560, è segnato da un lato dall'attività di personaggi come Fulgenzio e Dionigi, esterni al tessuto cittadino e portatori di due differenti culture monastiche, e dall'altro animata da un cospicuo gruppo di individui, uomini e donne, appartenenti alla più alta aristocrazia senatoria cittadina, fortemente attratti dall'esperienza monastica, dato che il cambio di vita riguarda interi gruppi familiari.

Le ragioni di questa fascinazione possono essere molteplici e non tutte chiaramente individuabili. Naturalmente ci potrebbe essere stata un'emulazione di personaggi di pari status che avevano effettuato la stessa scelta di vita al tempo di Girolamo, soprattutto a fronte di una possibile crisi di funzione dell'*ordo* senatorio in città dopo il regno di Teodorico. Ma anche, alla luce dei complessi rapporti tra una parte dell'élite cittadina e il vescovo, potrebbe essere stata, nei primi decenni del VI secolo, la volontà dell'aristocrazia di ritagliarsi maggiori margini di azione in campo religioso, con tutte le implicazioni sociali ed economiche che questo poteva significare nella Roma dei primi decenni del VI secolo.

In un contesto complesso come quello dell'inizio del VI secolo piani diversi sono spesso sovrapposti, così che le peculiari posizioni in campo religioso possono assumere anche le sembianze di un vero e proprio dissenso politico. Non è un caso che i personaggi incontrati sino a questo momento abbiano fatto tutti parte del partito che in città appoggiò l'elezione al soglio di Pietro del presbitero Lorenzo, anch'esso un uomo dalle tendenze ascetiche, durante il cosiddetto scisma laurenziano. D'altronde il cambio di destinazione della munificenza privata da sostegno dei Titoli cittadini o di alcuni luoghi di culto, a una più diretta azione in campo sociale rendeva chiaramente visibile, a livello cittadino, un qualche scollamento tra una parte del senato e il papa, dal quale non erano forse estranee anche valutazioni di carattere economico: dopo il fallimento dei tentativi del ceto senatorio di controllare i beni donati, il monachesimo, agendo al di fuori dell'istituzione, poteva offrire maggiori margini di controllo. Questo soprattutto a fronte di un progressivo accaparramento esclusivo della gestione del sacro da parte episcopale: la scelta monastica poteva rappresentare per l'élite cittadina un tentativo, quasi una reazione di "gruppo", alla politica ecclesiastica di quegli anni, per rintracciare una propria dimensione religiosa al di fuori dell'istituzione, cosa che il monachesimo di quegli anni, ancora non completamente inserito nel sistema istituzionale diocesano e non definitivamente sottoposto al controllo episcopale poteva in qualche modo permettere¹⁰⁰.

Accanto a queste esperienze, tuttavia, appaiono anche, umbratili, una serie di comunità meglio strutturate, la cui esistenza è resa probabile dai riferimenti alla presenza in città di abati, riti, fedeli, ma la cui effettiva portata non è possibile valutare con una qualche precisione, se non attraverso un confronto con le indicazioni riportate nelle due prime redazioni del *LP*, dalle quali la

¹⁰⁰ Di questo avviso anche Pietri, *Aristocratie et société*, pp. 425 sgg.

presenza dei monaci in città risulta comunque rilevante, tanto da dover essere normata, malgrado siano quasi assenti invece i monasteri, tanto da risultare scomodi a coloro che, appartenenti al clero cittadino, scrissero questi testi. È però interessante notare che, per quanto la loro posizione sia chiara, esisteva un interesse per la materia monastica, quanto meno da un punto di vista culturale, di alcuni presbiteri cittadini: segno che, anche in questo caso, la realtà della chiesa cittadina doveva essere più complessa di quanto si possa immaginare.

In una seconda fase poi, dopo la guerra greco gotica, a fronte degli importanti mutamenti sociali e politici che interessarono la città, i pochi dati a nostra disposizione lasciano intravedere la longevità dei modelli monastici orientali, la cui circolazione viene nuovamente favorita dal rientro di Roma sotto il controllo bizantino. Rispetto alla fase precedente però, quello che sorprende è il protagonismo questa volta dell'alto clero cittadino. Tale elemento traspare chiaramente anche dalle biografie del *LP* comprese tra Bonifacio II e Silverio e dall'aggiunta in *P* di riferimenti alla presenza monastica in città anche per le fasi precedenti, che concorrono a confermare l'ipotesi di un avvenuto cambiamento nella percezione del fenomeno da parte del clero cittadino.

Queste dinamiche trovano compimento nell'opera di Gregorio Magno, monaco divenuto papa, che è veramente l'elemento di sintesi di tutte le tendenze che hanno segnato lo scorrere dell'intero secolo: egli infatti seppe ricomporre la memoria cittadina legata alle esperienze precedenti, in qualche modo riconoscendone il valore, ma allo stesso tempo si impegnò in prima persona, nella sua funzione episcopale, a regolamentare la presenza e le funzioni che le comunità monastiche dovevano e potevano svolgere in città, cercando in questa maniera di trovare soluzioni istituzionalmente efficaci per risolvere eventuali concorrenze tra queste e il clero cittadino.

In definitiva, dagli indizi presenti nelle testimonianze a nostra disposizione è intuibile l'esistenza di un processo carsico, di lungo periodo, la cui evoluzione procede di pari passo con i cambiamenti degli assetti politico-sociali e in cui il monachesimo, che all'inizio del secolo era stato vivificato dall'interesse da parte dell'élite cittadina, e forse anche favorito dal contesto sociale e istituzionale dinamico di quegli anni, sarà poi ricondotto, grazie anche al modello bizantino, all'interno di un orizzonte istituzionale. Questo percorso avrà un suo primo compimento durante l'epoca gregoriana, con lo stesso Gregorio e con la sua proposta di nuovi modelli di santità monastica cittadina, di figure che diremmo oggi *border line* (se si esclude Benedetto, che è allo stesso tempo romano e non), che sono ai nostri occhi una sorta di ibridi rispetto ai modelli del passato: non ancora perfettamente ascrivibili al monachesimo medievale cui ci abituerà il secolo VII e soprattutto il secolo VIII occidentale, ma già in parte lontani dai modelli "classici".

Opere citate

- Agostino, *Regula ad servos dei*, in L. Verheijen, *La règle de Saint Augustin*, I, Paris 1967.
- R. Alciati, *Il vescovo e il monaco nel de vita contemplativa di pomeriggio*, in *Church, Society and Monasticism. Acts of the International Symposium (Rome, May 31-June 3, 2006)*, Roma 2009, pp. 25-38.
- B. Baert, G. Geml, *Vox clamantis in deserto. Die Johannesschlüssel: Sinne und Stille*, in «Das Münster. Zeitschrift für Christliche Kunst und Kunstwissenschaft», 3 (2014), pp. 194-206.
- B. Baert, *The Dancing Daughter and the Head of John the Baptist (Mark 6:14-29) Revisited: An Interdisciplinary Approach*, in «Louvain Studies», 38 (2014), p. 5-29.
- W. Bark, *Theodoric vs Boethius: vindication and apology*, in «American Historical Review», 39 (1944), pp. 410-426.
- Benedetto, *Regula*, in *La Règle de saint Benoît*, a cura di A. de Vogüé, 2, Paris 1972.
- S. Boesch Gajano, *Gregorio Magno. Alle origini del Medioevo*, Roma 2004.
- S. Boesch Gajano, *Gregorio Magno*, in *Enciclopedia dei papi*, Roma 2000, pp. 546-574.
- K. Bowes, *Inventing ascetic space: Houses, monasteries and the 'archeology of monasticism'*, in *Western Monasticism Ante Litteram. The Space of Monastic Observance in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, a cura di H. Dey, E. Fentress, Turnhout 2011, pp. 315-351.
- L. Capo, *Il Liber Pontificalis e i longobardi*, Spoleto 2008.
- A Companion to Ostrogothic Italy*, a cura di J.J. Arnold, M.S. Bjornlie, K. Sessa, Leiden-Boston 2016.
- S. De Blaauw, *Cultus et decor. Liturgia e architettura nella Roma tardoantica e medioevale*, 2 voll., Città del Vaticano 1994.
- H.W. Dey, *Public service or private devotion? The diverse faces of monasticism in late antique and early medieval Rome*, in «Acta ad archaeologiam et artium historiam pertinentia», 23 (2010), pp. 209-228.
- Dionigi il Piccolo, *Inventio capituli Johannis Baptistae*, in PL 67, coll. 417-432.
- Dionigi il Piccolo, *Vita S. Thaisi*, in PL 73, coll. 661-664; il prologo della stessa è edito in PL Suppl. IV, coll. 21-22.
- Eugippio, *Vita Severini*, a cura di Th. Mommsen, Berlin 1898 (MGH, *Scriptores Rerum Germanicarum*, 26).
- G. Ferrari, *Early Roman Monasteries*, Città del Vaticano 1957.
- J. Fripont, *Sancti Fulgentii episcopi Ruspensis opera*, Turnhout 1968 (Corpus Christianorum, Series Latina, 91).
- J. Fontaine, *Le monachisme de Saint-Benoît au carrefour de l'Orient et de l'Occident*, in *San Benedetto e il suo tempo*, Atti del VII congresso di Studi sull'Alto Medioevo, Norcia-Subiaco-Montecassino, 29 settembre-5 ottobre 1980, Spoleto 1982, I, pp. 21-46.
- Fulgence de Ruspe, *Lettres ascétiques et morales*, Texte critique de J. Fripont, Introduction, traduction et notes par D. Bachelet, Paris 2004.
- Giovanni diacono, *Vitae Patrum/Verba seniorum*, in PL 73, coll. 993-1022.
- G.D. Gordini, *Origine e sviluppo del monachesimo a Roma*, in «Gregorianum», 37 (1956), pp. 220-260.
- R. Grégoire, *Monaci e monasteri in Roma nei secoli VI-VII*, in «Archivio della società romana di storia patria», 104 (1981), pp. 5-24.
- Gregorio Magno, *Dialogi*, trad. it. con testo a fronte in *Storie di Santi e di Diavoli*, II, Milano 2005.
- Gregorio Magno, *Omellie sul vangelo*, in *Homiliae in Evangelia*, ed. R. Ètaix, (Corpus christianorum. Series latina, 141), Turnhout 1999.
- Gregorio Magno, *Registrum epistularum*, I, a cura di P. Ewald, L.M. Hartmann, Berolini 1891.
- A. Hasse-Ungeheuer, *Das Mönchtum in der Religionspolitik Kaiser Justinians I. Die Engel des Himmels und der Stellvertreter Gottes auf Erden*, Berlin/Boston 2016.
- A. Isola, *S. Galla in Fulgenzio di Ruspe*, in *Giornata di Studi su Santa Galla* (Roma, 26 maggio 1990), Roma 1991, pp. 9-16.
- G. Jenal, *Italia ascetica atque monastica: das Asketen und Mönchtum in Italien von den Anfängen bis zur Zeit der Langobarden (ca. 150/250-604)*, 2 voll., Stuttgart 1995.
- G. Jenal, *In cerca di ordine quando l'Apocalisse sembra vicina*, in *Gregorio Magno nel XIV centenario della morte*, Roma 2004 (Atti dei convegni lincei, 209), pp. 221-246.
- G.C. Lapeyre, *Saint Fulgence de Ruspe, un évêque catholique africain sous la domination vandale*, Paris 1929.

- G.C. Lapeyre, *Vie de saint Fulgence de Ruspe*, Paris 1929.
- R. Luzzi Testa, *Mapping the Church and Asceticism in Ostrogothic Italy*, in *A Companion to Ostrogothic Italy*, pp. 480-501.
- P. Liverani, *Dalle Aedes laterani al Patriarchio lateranense*, in «Rivista di archeologia cristiana», 75 (1999), pp. 521-549.
- P. Liverani, *L'area lateranense in età tardoantica e le origini del patriarchio*, in «Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité», 116 (2004), 1, pp.17-49.
- P. Liverani, *Osservazioni sulla domus sotto S. Maria Maggiore a Roma e sulla sua relazione con la basilica*, in «Mitteilungen des deutschen archäologischen Instituts. Römische Abteilung», 116 (2010), pp. 459-467.
- P.A.B. Llewellyn, *The Roman Church during the Laurentian Schism: priest and Senators*, in «Church History», 45 (1976), pp. 417-427.
- F. Marazzi, *Le città dei monaci*, Milano 2015.
- G. Marconi, *Ennodio e la nobiltà gallo-romana nell'Italia ostrogota*, Spoleto 2013.
- R.A. Markus, *Gregorio Magno e il suo tempo*, Milano 2001.
- R. Metz, *La consécration des vierges dans l'église romaine*, Strassbourg 1954.
- A. Momigliano, *Gli Anici e la storiografia latina del VI secolo*, in A. Momigliano, *Secondo contributo alla storia degli studi classici*, Roma 1960, pp. 231-254.
- J. Moorhead, *The last Years of Theodoric*, in «Historia», 32 (1983), pp. 106-120.
- J. Moorhead, *The Laurentian Schism. East and West in the Roman Church*, in «Church History», 47 (1978), pp. 125-136.
- J. Moorhead, *The Decii under Theodoric*, in «Historia», 33 (1983), pp. 107-115.
- Pascasio diacono, *Vitae Patrum/Verba seniorum*, in PL 73, Paris 1860, coll. 1025-1062.
- Pelagio diacono, *Vitae Patrum/Verba seniorum*, in PL 73, Paris 1860, coll. 855-988.
- P. Pellegrini, *Militia Clericatus. Monachici ordines. Istituzioni ecclesiastiche e società in Gregorio Magno*, Catania 2008.
- Ch. Pietri, *Aristocratie et société cléricale dans l'Italie chrétienne au temps d'Odoacre et de Théodoric*, in «Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité», 93 (1981), pp. 417-467.
- Ch. Pietri, *Evergetisme et richesses ecclésiastiques dans l'Italie du IV^e à la fin du V^e siècle: l'exemple romain*, in «Ktema», 2 (1978), pp. 317-337.
- F. Prinz, *Zur Vita Severini*, in «Deutsches Archiv», 25 (1969), pp. 531-536.
- G.B. Proja, *Santa Galla, patrizia romana nei Dialogi di S. Gregorio Magno*, in «Rivista storica benedettina», 23 (1954), pp. 94-109.
- A. Quacquarelli, *S. Galla nei dialoghi di Gregorio Magno*, in *Giornata di Studi su Santa Galla* (Roma, 26 maggio 1990), Roma 1991, pp. 17-26.
- La Règle du Maître*, a cura di A. de Vogüé, 1-3, Paris 1964-1965.
- M. Salzman, *The Making of a Christian Aristocracy: Social and Religious Change in the Western Empire*, Cambridge Mass. 2002.
- R. Santangeli Valenzani, *Pellegrini, Senatori e papi. Gli xenodochia a Roma Tra V e IX secolo*, in «Rivista dell'Istituto nazionale di archeologia e storia dell'arte», 19 (1996), pp. 203-226.
- R. Santangeli Valenzani, *Tra la porticus minucia e il calvario. L'Area Sacra di Largo Argentina nell'Altomedioevo*, in «Archeologia medievale», 21 (1994), pp. 57-98.
- S.T. Stevens, *The circle of bishop Fulgentius*, in «Traditio», 38 (1982), pp. 327-341.
- Two Romes. Rome and Constantinople in Late Antiquity*, a cura di L. Grig, G. Kelly, Oxford-New York 2012.
- H. Van Cranenburgh, *La vie latine de saint Pachome traduite du grec par Denys le Petit. Edition critique*, Bruxelles 1969.
- M. Van Parys, *L'accès à l'Orient monastique chez saint Benoit*, in «Irenikon», 47 (1974), pp. 48-58.
- A.A. Verardi, *La memoria legittimante: Il Liber Pontificalis e la chiesa di Roma nel secolo VI*, Roma 2016.
- H. Wurm, *Studien und Texte zur Dekretalensammlung des Dionysius Exiguus*, Bonn 1939.
- H. Wurm, *Dionigi il Piccolo*, in *Dizionario biografico degli italiani*, 40, Roma 1991, pp. 199-204.

Andrea A. Verardi
 Università degli Studi di Roma La Sapienza
 andreaantonio.verardi@uniroma1.it



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; 6th-10th 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 stessa¹; il *Liber Diurnus*, raccolta-formulario basata su epistole papali scritte tra V-VI secolo e metà del IX²; 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

¹ 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).

² 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 spirituale³; 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 monachesimo⁴ (giustificate in parte dagli eccessi, pur diversi, dell'ascetismo

³ 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.

⁴ 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 romana⁵). 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 dipendono⁶. 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 città⁷, e soprattutto attribuisce un passato monastico a un papa antico, Dionisio (259-268)⁸: 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 romana⁹.

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).

⁵ 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).

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

⁷ 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.

⁸ *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).

⁹ 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 Gregorio¹⁰.

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 coltivato¹¹, 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 casa¹²; nel 672 è eletto un monaco, Adeodato, che opera a sostegno del suo monastero, Sant'Erasmo¹³, e in città si creano, nella seconda metà del secolo, diversi importanti cenobi greci¹⁴. Ma soprattutto interessante è la nota

¹⁰ 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.

¹¹ 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).

¹² 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).

¹³ *LP*, I, p. 346.

¹⁴ 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 cenobi¹⁵: 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 esempio¹⁶ – 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 papale¹⁷, 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 formule¹⁸, 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*.

¹⁵ *LP*, I, p. 348.

¹⁶ 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).

¹⁷ 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).

¹⁸ 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 novità¹⁹), li restaura, ne crea di nuovi, redistribuisce come crede meglio i monaci tra vari cenobi, nomina gli abati²⁰, 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 visibilità²¹: 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

¹⁹ 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.

²⁰ 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 (esplicite 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».

²¹ 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 carità²².

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 diaconie²³. 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 rapporto²⁴. La f. 95 ha invece più peso, non perché citi i «diaconite», che non è detto fossero monaci²⁵, ma perché nell'arena, che parla della cura pa-

²² *LP*, I, nota 7, pp. 364-365.

²³ 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.

²⁴ *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.

²⁵ 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 diaconia²⁶. 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 censo²⁷. Al contrario non si parla mai di censi per le concessioni fatte a monasteri²⁸: 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 bagno²⁹, 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.

²⁶ *Liber Diurnus*, pp. 173-175.

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

²⁸ 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).

²⁹ 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)³⁰. Questi bagni sono spesso intesi effettuarsi entro le diaconie, ma, senza negare che così fosse in qualche caso³¹, 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»³²: un bagno che ha già detto restaurato dallo stesso Adriano, e dove a Pasqua si usava lavare i «fratres nostri Christi pauperes»³³ (altri due ne costruì poi Leone III, di cui uno per i poveri e i pellegrini³⁴). 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 diaconia³⁵; 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 attivi³⁶. 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 significativa³⁷. L'uscita dalla diaconia per il bagno

³⁰ 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.

³¹ 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*.

³² *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.

³³ *LP*, I, pp. 503-504.

³⁴ *LP*, II, pp. 27-28.

³⁵ 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.

³⁶ *Itinerarium Einsidlense*, pp. 182 e 172.

³⁷ 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»³⁸ –, sembra poco prudente costruire interpretazioni di carattere generale sul monachesimo romano su basi così poco sicure³⁹. Basta del resto aggiungere una virgola tra «monasteriis» e «diaconiae» per far sparire anche dal *Liber Pontificalis* i monasteri di diaconia⁴⁰. 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).

³⁸ 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).

³⁹ 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.

⁴⁰ 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 spazio⁴¹, le formule investono comunque un quadro più ampio e provano la capacità dei papi di considerare le diverse situazioni senza rigidità⁴² 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 discussa⁴³, 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 vicino⁴⁴.

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 stesso⁴⁵, 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 inequivocabile⁴⁶. Ma non ci spiega perché il monachesimo liturgico emerga in modo così improvviso e vistoso nell'azione

⁴¹ 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).

⁴² 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.

⁴³ 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.

⁴⁴ 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.

⁴⁵ 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).

⁴⁶ 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 assistenziali⁴⁷ 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*⁴⁸.

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 manoscritta⁴⁹.

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 tutti⁵⁰. 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

⁴⁷ 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).

⁴⁸ La rete e le *domuscultae* (su cui è impossibile soffermarsi qui) appaiono entrambe con Zaccaria (741-752), che stabilisce che dal patriarcio 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).

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

⁵⁰ 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 papi⁵¹. 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 intervento⁵².

A tutti il papato comunica l'autorevolezza del suo ruolo e delle sue tradizioni curando le chiese e la loro ornamentazione⁵³, la preparazione dottrinarla e la dignità, anche esteriore, del suo clero⁵⁴, e soprattutto gli usi liturgici, che sono oggetto di molta attenzione, con la stesura di *ordines*, in particolare per la liturgia papale⁵⁵, e con il potenziamento o in caso il ripristino degli uffici nelle basiliche.

⁵¹ 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).

⁵² 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.

⁵³ 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*.

⁵⁴ 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.

⁵⁵ 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 specializzazioni⁵⁶. 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 monaci⁵⁷. 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 monaci⁵⁸. 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 esistenti⁵⁹. 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

⁵⁶ 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 apocriefo 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.

⁵⁷ *Reg.* IV, 18, vol. I, pp. 236-237.

⁵⁸ 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.

⁵⁹ *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 assistito⁶⁰.

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 papi⁶¹. 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

⁶⁰ 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.

⁶¹ 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 noi⁶²; le formule si limitano a riconoscere ai laici uno spazio nella gestione dell'assistenza⁶³).

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»⁶⁴. 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)⁶⁵. 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

⁶² 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.

⁶³ 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.

⁶⁴ *LP*, I, pp. 418-419.

⁶⁵ 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 I⁶⁶, 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 Stasolla⁶⁷. 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 Brescia⁶⁸). 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 vita⁶⁹.

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 senatoria⁷⁰. È su una situazione del genere, segnata

⁶⁶ *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.

⁶⁷ Stasolla, *A proposito delle strutture assistenziali*.

⁶⁸ *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).

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

⁷⁰ 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 papi⁷¹; 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 Laterano⁷².

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 diaconie⁷³, 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 interni⁷⁴.

⁷¹ 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).

⁷² Brown, *Gentlemen and Officers*, Delogu, *Il passaggio*, Marazzi, *Aristocrazia e società*.

⁷³ 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.

⁷⁴ 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 Cesario⁷⁵ –, e comunque dagli anni Trenta del X, questo uso è infatti documentato a favore di un'abbazia non urbana, quella di Subiaco⁷⁶: 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

⁷⁵ 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.

⁷⁶ 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 proprietà⁷⁷, 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 castelli⁷⁸, 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 politica⁷⁹. 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 monasteri⁸⁰, 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, Gorze⁸¹.

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

⁷⁷ 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.

⁷⁸ Mi limito al rinvio classico: Toubert, *Les structures*.

⁷⁹ 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).

⁸⁰ 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*).

⁸¹ 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 comuni⁸²; 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 esterni⁸³. 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 comune⁸⁴.

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.

⁸² 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.

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

⁸⁴ 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^e s.-fin du IX^e 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^e siècle à la fin du XII^e 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



Reti Medievali Rivista, 19, 1 (2018)

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

ISSN 1593-2214 © 2018 Firenze University Press

DOI 10.6092/1593-2214/5632

Roma religiosa.

Monasteri e città (secoli VI-XVI),

a cura di Giulia Barone e Umberto Longo

I cistercensi, il papato e la riforma a Roma alla metà del secolo XII: l'abbazia dei Santi Vincenzo e Anastasio

di Umberto Longo

Il saggio prende in esame la presenza cistercense nell'abbazia romana dei Santi Vincenzo e Anastasio alle Acque Salvie nel quadro dell'articolato processo di riforma ecclesiastica tra XI e XII secolo, all'interno del quale convivono riforma monastica, elaborazione del primato pontificio e consolidamento territoriale del *Patrimonium sancti Petri*. Sono indagati i profili del primo gruppo di monaci riformatori all'indomani dell'insediamento cistercense nel 1140. Il fatto che gli esponenti di tale monachesimo, rigoroso e riformatore, fossero intellettuali o comunque uomini con una formazione culturale eccellente, provenienti da ambienti e centri notevoli, come nel caso dei pisani, o eccezionale come nel caso di Nicolò Maniacutia, provvide senz'altro di un ulteriore valore scelte che nell'azione del papato alla metà del XII secolo unirono all'esigenza di incrementare la proliferazione di centri di riforma religiosa e culturale quella di disporre di elementi affidabili e rigorosi nella costruzione e amministrazione territoriale, economica e politica del *Patrimonium sancti Petri*.

The paper examines the Cistercian presence in the Roman abbey of SS. Vincenzo e Anastasio alle Acque Salvie in the framework of the complex process of ecclesiastical reform between the eleventh and twelfth centuries, within which monastic reform, the elaboration of papal primacy and the territorial consolidation of the *Patrimonium sancti Petri* coexisted. The research outlines the profiles of the first group of reforming monks in the wake of the establishment of the Cistercian settlement in 1140. The fact that exponents of such a rigorous and reformist form of monasticism were intellectuals or, in any case, men with an excellent cultural background, who came from remarkable milieux and centers (as in the case of the Pisans) or exceptional as in the case of Nicolò Maniacutia, certainly gave additional value to the papal choices around the mid-twelfth century. In fact, the popes felt the need to foster the proliferation of the centers of religious and cultural reform by relying on trustworthy and rigorous churchmen when it came to constructing and administering the territory, economy and politics of the *Patrimonium sancti Petri*.

Medioevo; secoli XI-XII; Roma; riforma ecclesiastica; monachesimo; cistercensi, papato; primato pontificio; abbazia di San Vincenzo e Anastasio; abbazia delle Tre Fontane; Bernardo di Chiaravalle; Eugenio III, Nicola Maniacutia; Enrico dei Santi Nereo e Achilleo; Rualeno.

Middle Ages; 12th-13th Century; Rome; Ecclesiastical Reform; Monasticism; Cistercians; Papacy; Papal Primacy; San Vincenzo and Anastasio abbey; Tre Fontane abbey; Bernard of Clairvaux; Eugene III; Nicola Maniacutia; Henry of SS. Nereo e Achilleo; Rualeno.

Il presente contributo si inserisce nel quadro di una ricerca originata dalla constatazione che fosse necessaria un'indagine sui rapporti complessi, multiformi e poco indagati del monachesimo con la città di Roma dal punto di vista sia culturale sia materiale nei secoli centrali del medioevo¹. Se per il periodo altomedievale gli studi sul monachesimo a Roma non sono esigui, dal secolo XI il panorama storiografico diventa più rarefatto ed è possibile registrare una sorta di *gap* per quanto riguarda la storia del monachesimo romano, mentre invece una serie di aspetti meriterebbero senz'altro di essere analizzati a cominciare dalla presenza e dalla distribuzione degli insediamenti monastici a Roma e nel territorio extraurbano, la loro conduzione economica, il loro ruolo sociale e politico e le modalità di organizzazione della vita religiosa².

1. *Riforma ecclesiastica, monachesimo e riforma pontificia*

Il processo composito che ha condotto tra XI e XII secolo all'elaborazione del primato papale e all'articolazione territoriale dello Stato pontificio è stato il risultato dell'interazione di una serie di fattori e ha coinvolto una serie di istituzioni locali, tra cui quelle monastiche, che hanno operato un ruolo che merita di essere indagato seguendo due principali direttrici: il contributo ide-

¹ Si tratta in particolare di progetti finanziati dall'Università La Sapienza di Roma: *Il monachesimo a Roma. Cultura, società, istituzioni (secoli XI-XV)*, 2014-2015; *Riforme monastiche e nuove esperienze religiose (Roma, XII-XV secolo)*, 2015-2016.

² La carenza di attenzione sulla storia e sulla fisionomia del monachesimo a Roma nei secoli centrali del medioevo è stata posta in evidenza da Tommaso di Carpegna, che in uno studio del 2007 (di Carpegna, *Considerazioni sul monachesimo romano*, pp. 309-332) ha osservato come a fronte di una attenzione rilevante per i primi secoli del medioevo con contributi ad opera di studiosi quali, ad esempio, L. Duchesne, O. Bertolini, R. Krautheimer, non sia possibile registrare una attenzione marcata per il fenomeno monastico urbano nel pieno medioevo. Se per il periodo altomedievale esiste anche un lavoro di sintesi grazie all'ormai attempato studio di Guy Ferrari (Ferrari, *Early roman monasteries*), per i secoli successivi all'anno mille non si registra nulla di simile, neanche per quanto concerne ambiti specifici, quali, ad esempio, quello economico o religioso. Anche il recente, minuzioso quadro sulla Roma tra 900 e 1150 a opera di Chris Wickham, nella fondamentale ricostruzione del tessuto economico e sociale dell'Urbe non dedica una specifica attenzione alle strutture monastiche e alla realtà peculiare del monachesimo (Wickham, *Roma medievale*). Secondo di Carpegna alcune possibili spiegazioni sulla carenza di studi specificamente dedicati alla presenza e alla fisionomia del monachesimo romano dalla seconda metà del secolo XI si possono individuare nella concentrazione dell'attenzione da parte della storiografia sulla istituzione pontificia e nel fatto che tra alto e pieno medioevo alcuni dei principali enti monastici romani abbiano mutato la loro struttura perdendo la connotazione monastica, come gli stessi casi macroscopici di San Giovanni in Laterano e San Pietro attestano con evidenza; di Carpegna, *Considerazioni sul monachesimo romano*, pp. 357-365, ma *passim*. Non mancano studi e ricognizioni su alcuni ambiti specifici, quali per esempio la riforma ecclesiastica del sec. XI (Antonelli, *L'opera di Oddone di Cluny in Italia*, pp. 19-40; Hamilton, *The monastic Revival in Tenth Century Rome*, pp. 35-68; Barone, *Gorze e Cluny a Roma*, pp. 583-590; Rosé, *Le rayonnement clunisien à Rome*, pp. 231-270), o studi su possessi monastici a Roma (Silvestrelli, *Lo stato feudale dell'abbazia di San Paolo*, pp. 221-231, 419-431; Lori Sanfilippo, *I possessi romani di Farfa, Montecassino e Subiaco*, pp. 13-39), o infine sui rapporti tra papato e monachesimo (Maccarrone, *Primato romano e monasteri*, pp. 49-132).

ologico e ecclesiologico fornito dal monachesimo all'elaborazione del primato pontificio e i rapporti tra la sede papale e le istituzioni monastiche gravitanti sul territorio romano.

Un dato di sicuro interesse è inoltre rappresentato dal fatto che tali fondazioni monastiche hanno generato un'abbondante produzione documentaria, fonte primaria e privilegiata – e spesso unica – per la storia dell'identità territoriale e culturale dei contesti in cui si sono sviluppate. Tale ingente massa documentaria è ancora in parte inedita o dispone di edizioni parziali e spesso datate.

A oggi non esistono studi o repertori che consentano di avere un quadro completo della presenza monastica e della documentazione che a essa si riferisce sparsa in vari archivi e biblioteche romane, laziali e toscane. Questa circostanza è dovuta anche alla difficoltà di ricostruzione dei percorsi della trasmissione documentaria in seguito alla costituzione dello stato italiano e alla soppressione degli enti ecclesiastici con la conseguente dispersione degli archivi monastici e ecclesiastici³. In questa direzione è senz'altro necessario in prima battuta avviare una ricognizione dello stato della documentazione mediante la costituzione di un repertorio delle fonti monastiche edite e inedite in seguito alla raccolta e regestazione delle fonti individuate e disperse con riferimento anche al tardo medioevo e alla prima età moderna. Nell'ambito ampio di questa prospettiva di ricerca le pagine che seguono intendono concentrarsi però su un aspetto specifico: la valutazione del ruolo e delle modalità della partecipazione dei monaci alla riforma della sede romana tra XI e XII secolo, a partire da una realtà peculiare, quella dell'abbazia dei Santi Vincenzo e Anastasio *ad aquas salvas* e dei suoi rapporti con la riforma ecclesiastica a Roma e con le strategie territoriali del papato.

Anche per l'abbazia dei Santi Vincenzo e Anastasio valgono sicuramente le osservazioni che sono legittime in generale per il monachesimo romano, circa la contenuta attenzione tradizionalmente prestata dalla storiografia alla sua storia in generale e ai suoi rapporti con il papato nei secoli XI e XII in particolare.

Tale circostanza risulta tanto più singolare in quanto nel periodo compreso all'incirca tra 1050 e 1120 si riscontra la più alta concentrazione di pontefici provenienti dal mondo monastico: da Stefano X ad Alessandro II, e poi Gregorio VII, probabilmente formatosi a Santa Maria in Aventino e in seguito rettore di San Paolo fuori le Mura, Vittore III, Urbano II, Pasquale II, Gelasio II; dopo un periodo di interruzione, ancora Eugenio III, cistercense, abate di Sant'Anastasio *ad aquas salvas* e incoronato a Farfa. Un numero così significativo di pontefici lascia presupporre una considerevole presenza di individui provenienti dal mondo monastico e da tale fatto risulta che dai monasteri, anzi da alcuni monasteri, usciva personale culturalmente preparato e consa-

³ Per alcune considerazioni riguardo alla presenza e alle fonti dei monasteri romani nel territorio a Nord di Roma si rinvia a Longo, *La presenza monastica a Nord di Roma*, pp. 115-132.

pevolmente sensibile alla progettualità della riforma e che conseguentemente l'elemento monastico ha inciso in misura decisiva sulla riforma della sede papale: si pensi alle procedure relative all'elezione pontificia, agli estensori del *Decretum in nomine Domini*, con cui si riservò ai soli cardinali, ai cardinali vescovi innanzitutto, di eleggere il pontefice.

Dal tempo di Leone IX la maggioranza dei cardinali sono monaci, da Pier Damiani ad Airardo abate di San Paolo, a Ildebrando; e ancora Desiderio di Montecassino, Umberto vescovo di Silvacandida, Bonifacio vescovo di Albano per non citare che alcuni nomi. Ma l'elemento monastico, come ha messo in evidenza l'importante studio prosopografico di Rudolf Hüls, informava anche il personale di Curia⁴. Tale fatto ha avuto conseguenze fondamentali sul piano ecclesiologico, di riforma, oltre che, naturalmente, su quello politico.

La riforma va di pari passo con l'affermazione dell'universalismo pontificio. Se il progressivo processo di elaborazione del primato pontificio si inserisce assolutamente nel processo di riforma della Chiesa e a entrambi non è certamente estranea la linfa proveniente dal mondo monastico, è tuttavia bene distinguere nettamente riforma monastica e riforma ecclesiastica in generale. Come è noto, è preferibile utilizzare l'espressione riforma ecclesiastica che riforma "gregoriana", perché Gregorio VII è un tassello di questa traiettoria la cui gravidanza si può cogliere solo nella sua contestualizzazione all'interno di un processo la cui coerenza è data dal suo svolgersi con tempi, modalità e forme non omogenee e assolutamente slegate da logiche deterministiche e preordinate⁵.

Da un punto di vista metodologico è bene tenere concettualmente separati monachesimo e papato come elementi non coincidenti nel processo di riforma ecclesiastica tra XI e XII secolo, onde evitare le suadenti quanto fuorvianti semplificazioni che ancora oggi è possibile registrare in talune opere di carattere generale, oltre che in certa manualistica, che declinano in maniera forzata tradizioni storiografiche di lungo corso privilegiando interpretazioni unitarie. Queste interpretazioni, benché provviste di una forza ideologica rilevante, rischiano di compromettere la comprensione profonda di un processo caratterizzato da punti di vista, aspirazioni, motivazioni, congiunture differenti che non è possibile considerare come un movimento univoco, consapevolmente e teleologicamente orientato dalle sue origini ai suoi esiti finali⁶. Se tale distinzione è metodologicamente e storiograficamente doverosa, è

⁴ Hüls, *Kardinäle, Klerus und Kirchen Roms*.

⁵ Longo, *La riforma della Chiesa*, pp. 113-132.

⁶ Si veda ad esempio *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, t. V (Gouguenheim, *La réforme grégorienne*). Rispetto alla riforma, con o senza l'aggettivo *grégorienne*, giustamente Michel Lauwers osservava in un articolo recente che non si può negare l'esistenza di un «project ou moment grégorien» (Lauwers, *Réforme, romanisation, colonisation?*, p. 257); credo però che sia necessaria una contestualizzazione, e che vi sia la necessità di porre tale momento in una prospettiva in cui una serie di piani coesistono e si sovrappongono, non sempre in maniera complementare e certamente non in maniera coerente e lineare. Non si tratta assolutamente di negare il processo di cambiamento dei paradigmi della *societas christiana* avvenuto tra XI

altresì innegabile il contributo dato dal monachesimo alla riforma della Sede romana. Il caso di Sant'Anastasio in questa prospettiva è un tassello interessante e da porre in maggior evidenza.

2. *Le origini della riforma monastica cistercense presso l'abbazia delle Acque Salvie*

All'abbazia presso le Acque Salvie sono state dedicate ricerche e studi – notevoli – dal punto di vista storico-artistico e architettonico né sono mancati contributi sulla cultura grafica dei monaci, ma merita senz'altro un approfondimento dell'analisi dal punto di vista storico⁷. Un *tournant* decisivo nella storia dell'abbazia è il 1140. Tra la primavera e l'estate di quell'anno, infatti, si registra l'insediamento dei monaci cistercensi, che imprime una svolta decisiva alla sua vita religiosa, economica e culturale. Di antica fondazione dopo un'importante stagione altomedievale, l'insediamento monastico aveva subito una progressiva situazione di stasi e decadimento⁸.

L'abbazia è situata lungo il tracciato dell'antica via Laurentina, non troppo distante da San Paolo fuori le Mura, in una valle denominata *ad aquas*

e XII secolo, tutt'altro, ma di leggere l'esito di questo processo più come la somma di una serie di fattori, cause, interazioni tra persistenze e innovazioni, processi dettati dalla declinazione di concetti quali quello di *necessitas* e meno come l'applicazione coerente di principi prestabiliti, senza una linearità predeterminata che può rischiare di divenire aprioristica. In questo senso si può sciogliere il concetto di riforma gregoriana e declinare quello di riforma al plurale, sulla base delle convergenze, o meglio più spesso dell'eterogeneità dei fini. Sebbene una delle primissime attestazioni dell'espressione "réforme grégorienne" sia apparsa in Francia nel 1873 grazie al giurista Charles Giraud (1802-1881), professore di storia del diritto a Aix-en-Provence, l'invenzione della riforma gregoriana come concetto storiografico si colloca principalmente in Germania alla fine del XIX secolo, in un contesto peculiare sia dal punto di vista confessionale (quello protestante) che politico (quello del *Kulturkampf* e della costituzione nazionale sotto l'egida prussiana) oltre che scientifico: lo sviluppo della storia del diritto canonico, della storia costituzionale e della sociologia weberiana. Per una recente riprese della questione si vedano Mazel, *Pour une rédefinition de la réforme «grégorienne»*, pp. 11-13; Longo, *La riforma della Chiesa*, pp. 113-132, e anche Longo, *La lucha por la reforma de la Iglesia*, pp. 41-57, cui si rimanda anche per una ricostruzione del dibattito storiografico. Tra i contributi precedenti si rimanda almeno a Capitani, *Esiste un'età gregoriana?*, pp. 454-481; su questo ordine di problemi si devono vedere assolutamente anche Capitani, *Immunità vescovili ed ecclesiologia*; Violante, *La riforma ecclesiastica del secolo XI*, pp. 156-166; Cantarella, *Il papato e la riforma ecclesiastica*, pp. 27-30; Lauwers, *L'Église dans l'Occident médiéval*, pp. 267-290; De Miramon, *L'invention de la Réforme grégorienne*.

⁷ Romanini, *L'abbazia delle Tre Fontane a Roma*, pp. 653-695; Speciale, *Una cellula e i suoi libri*, pp. 47-76; Barclay Lloyd, *Santi Vincenzo e Anastasio at tre Fontane*; Condello, «In monasterio sancti Christi martyris Anastasii qui vocatur Aqua Salvia», pp. 245-264.

⁸ Sulla storia altomedievale dell'abbazia, oltre agli studi segnalati a nota 7, si vedano Giorgi, *Il Regesto del monastero di S. Anastasio ad Aquas Salvas*, pp. 49-77; [Barbiero O.C.R.], *S. Paolo e le Tre Fontane*; Sansterre, *Les moines grecs et orientaux à Rome*, 1, pp. 14-15, 30-31; 2, p. 229; Sansterre, *Le monachisme byzantin à Rome*, pp. 701-746, in particolare p. 709. Si veda inoltre la scheda sull'abbazia a cura di Stiernon-Caraffa, *SS. Vincenzo e Anastasio*, pp. 84-85; Schirò, *Santi Vincenzo e Anastasio alle Tre fontane*, pp. 485-487; Barone, *Il monastero cistercense di Marmosolio*, pp. 331-338.

salvias. Questa denominazione, variamente interpretata, era comunque certamente anteriore all'insediamento cistercense; un altro epiteto, quello delle Tre Fontane, fu più comune nel basso medioevo e faceva riferimento alla tradizione che riteneva fosse avvenuta lì la decollazione di San Paolo e il relativo miracolo delle tre fonti scaturite allorché nell'atto del martirio la testa dell'apostolo sarebbe rimbalsata al suolo per tre volte. Certamente l'antico legame con l'apostolo della Cilicia è da porre in collegamento con l'attestazione di una comunità di monaci orientali nell'alto medioevo.

Jongelinus, nell'*Index abatiarum ordinis cistercensis in urbe et extra muros Romae*, riporta la notizia che nel 1140 il pontefice Innocenzo II, «amotis benedictinis», affidò l'abbazia ai cistercensi⁹. Da un privilegio di Gregorio VII del 14 marzo 1081 l'abbazia di Sant'Anastasio risultava tra i possessi di San Paolo fuori le Mura¹⁰. Tale condizione era confermata da un privilegio di Anacleto II del 27 marzo 1130, che però presentava varianti rispetto a quello di Gregorio VII. Questo, infatti, rinviava alla donazione della «Massa Salvia» nei termini usati dalla nota epistola di Gregorio Magno al suddiacono Felice, rettore del *patrimonium Appiae*, del 25 gennaio 604, in cui relativamente al trasferimento patrimoniale alla basilica di San Paolo fuori le Mura si faceva riferimento a: «massam Aquas Salvias cum prenominitis omnibus fundis suis nec non hortus atque terrulas quae superius continentur»¹¹. Nel documento di Anacleto II si specificava invece: «ecclesiam sancti Anastasii de fundo ad aquas salvias, cum ecclesia sancti Nicolai [...] simulque castella ad eundem sancti Anastasii ecclesiam pertinentia», e si puntualizzava in questo modo il fatto che si riferiva a tutta l'abbazia *ad aquas salvias* e alle sue vaste pertinenze¹². Dopo l'improvvisa morte di Anacleto II nel gennaio del 1138, il suo antagonista Innocenzo II rimase padrone incontrastato della scena romana, stante anche la sottomissione repentina di Vittore IV che in un primo momento aveva continuato a rappresentare il fronte anacletiano nello scisma che ormai durava dal 1130¹³. La sua azione non fu improntata a moderazione

⁹ Jongelinus, *Index abatiarum ordinis cistercensis*, VII, p. 4: «celeberrimum hoc coenobium [...] quod tandem anno 1140 Innocentius II, amotis benedictinis, restauratam gratitudinis ergo divo Bernardo et congregationi Cistercensi obtulit, reaedificatis coenobialibus mansionibus, reformata ecclesia». Si veda Barbiero, *Storia dell'abbazia delle Tre Fontane*, p. 33.

¹⁰ Trifone, *Le carte del monastero di San Paolo*, doc. 1.

¹¹ *Gregorii I papae Registrum epistolarum*, XIV, 14, pp. 433-434. Lenzi, *Forme e funzioni dei trasferimenti patrimoniali*, pp. 74-75. Sul trasferimento di tali beni si vedano anche Guillou, *La nuova edizione del Codice Bavaro*, pp. 355-365; Marazzi, *I "Patrimonia Sanctae Romanae Ecclesiae"*, pp. 88-89, 152-153, n. 127.

¹² Schuster, *La basilica e il monastero di San Paolo*, pp. 94-95.

¹³ Sullo scisma del 1130 e l'animato dibattito storiografico che lo riguarda, in attesa che sia pubblicato il volume in corso di stampa: *Framing Anacletus II (1130-1138) (anti)pope*, si rinvia ad Anzoise, *Lo scisma del 1130*, pp. 7-49. Un eccellente punto di partenza rimane ancora il classico Palumbo, *Lo scisma del MCXXX*. Si vedano inoltre: Schmale, *Studien zum Schisma des Jahres 1130*; Pellegrini, *La duplice elezione papale del 1130*, pp. 265-302; Maleczek, *Das Kardinalskollegium unter Innocenz II. und Anaklet II.*, pp. 27-78; Stroll, *The Jewish Pope*; Johrendt, *Das Innozenzianische Schisma aus kurialer Perspektive*, pp. 127-164; Anzoise, *La presenza cistercense all'interno del Collegio cardinalizio*, pp. 97-117.

nei confronti dei sostenitori del papa Pierleoni, e probabilmente la decisione di affidare l'abbazia delle Acque Salvie ai cistercensi del suo grande *sponsor* Bernardo, non era estranea anche a un'azione repressiva nei confronti della condotta di San Paolo nel corso dello scisma¹⁴.

Dal *dossier* della documentazione relativa all'affidamento ai cistercensi si può desumere che l'abbazia versasse in condizioni di abbandono e incuria, e che causa non trascurabile di tale stato di cose fossero le condizioni insalubri della zona.

Una testimonianza sulle modalità della nuova istituzione e sulle condizioni del sito ci è offerta da Ernaldo abate di Bonneval, nella *Vita* di Bernardo, dove egli infatti riporta:

Dato tempore Innocentius aecclesiae ruinas restaurat, recolligit exules, aecclesiis antiqua servicia, depopulatas colonias expulsis restituit, insuper dona congrua largitur per singulos. Monasterium etiam apud Aquas Salvias in Sancti Anastasii martyris honore constituit; quod quidem ibi prius fuerat, sed hoc tempore sola aecclesia, deerat habitator. Constructis itaque cenobialibus mansionibus, et reformata aecclesia, assignatis etiam ad alimonias domibus, agris, et vineis, a Clara-valle abbatem et conventum fratrum sibi mitti dominus papa voluit et obtinuit. Mittitur igitur Bernardus, Pisanae olim ecclesiae vicedomnus, et religiosi cum eo fratres, qui secundum beati Benedicti regulam in eodem loco Domino deservirent. Cito profecit illa plantatio, et associatis sibi viris indigenis servorum Dei multiplicatus est numerus; et pinguis congrua nutrimentis incolome et multiplex in brevi produxere peculium¹⁵.

Il testo parla di ricostituzione del monastero, preesistente ma in quel tempo privo di abitanti, poiché rimaneva la sola chiesa; si provvede allora a dotare, ricostruire, ricostituire e si richiede e ottiene da Bernardo di Chiaravalle l'invio di monaci cistercensi, tra i quali Bernardo già visdomino pisano, che potessero «deservire» secondo la regola di Benedetto.

È sicuramente interessante tentare di ricostruire le modalità di questa installazione di riforma monastica. Dalla lettera 184 inviata al papa Innocenzo II, apprendiamo che se il pontefice si adoperò volitivamente affinché l'abbazia delle Acque Salvie fosse affidata ai cistercensi, Bernardo non sembrava molto convinto del dono. Scrive infatti:

Verum quod vobis de mittendis ad vos fratribus placet difficile adimplebitur, praesertim cum non sit copia personarum quae esse solebat. Siquidem praeter illos qui bini aut terni ad diversa destinati sunt loca, tria ex eis nova monasteria, ex quo a vobis discessimus, integre ordinata sunt, et adhuc restant alia proxime ordinanda¹⁶.

¹⁴ Sulla partecipazione di Bernardo di Chiaravalle allo scisma come sostenitore di Innocenzo II, si vedano Grabois, *Le schisme de 1130 et la France*, pp. 593-612; Ronzani, «*La nuova Roma*», pp. 61-77; *San Bernardo e l'Italia*. Per quanto riguarda il rapporto tra espansione cistercense in Italia e scisma del 1130, si vedano Manselli, *Fondazioni cistercensi in Italia settentrionale*, pp. 199-222; Picasso, *Fondazioni e riforme monastiche di San Bernardo in Italia*, pp. 147-163; Certosini e *cistercensi in Italia*; Comba, *I monaci bianchi e il papato in Italia*, pp. 515-555; Cariboni, *The White Monks*, pp. 347-355.

¹⁵ *Vita et miraculi sancti Bernardi Clarevallensis, Liber II*, p. 108.

¹⁶ *Opere di san Bernardo*, VI.1, *Lettere 1-210*, p. 762.

Il brano del compiaciuto e reticente Bernardo è istruttivo riguardo alle modalità concrete di attuazione e diffusione della riforma cistercense: invio di piccoli gruppi di monaci, a due o a tre, da destinare alla riforma (rifondazione o affiliazione) di vari luoghi, unitamente a incessante e frenetica costituzione di nuove fondazioni monastiche, attività che comporta il fatto che quasi non bastino i monaci sfornati dalla fucina cistercense subissata di richieste. Ci troviamo di fronte a una attestazione eloquente della eccezionale pressione cui intorno alla metà del secolo era sottoposto il monachesimo cistercense. Come ha giustamente notato Guido Cariboni, nel giro di un trentennio – tra gli anni Venti e la metà del XII secolo – da poco più di una decina le abbazie cistercensi avevano superato l'impressionante cifra di trecento in tutta Europa¹⁷. Rispetto agli effetti potenzialmente disgreganti di tale impetuosa crescita e straordinaria sollecitazione, il primo pontefice cistercense – proprio il visdomino Bernardo, assunto sul soglio con il nome di Eugenio III – tentò di intervenire, come testimoniano eloquentemente dapprima la bolla *Optaremus filii* e poi la *Sacrosanta romana ecclesia*¹⁸.

Al di là delle professioni di Bernardo, nella lettera 184 di fatto ci troviamo di fronte a un garbato rifiuto al pontefice. Innocenzo non si perse certo d'animo e provvide a cooptare monaci cistercensi in maniera che potremmo definire coatta. Siamo informati sulle modalità sempre grazie alla *Vita I* di Bernardo: «Abbas Farfensis conventum fratrum a Clara-Valle vocaverat, monasterium eis aedificaturus: sed Romanus impedivit Antistes, et sibi tollens eos in loco altero ordinavit»¹⁹.

Innocenzo II, dunque, dirottò drasticamente verso le Acque Salvie alcuni monaci cistercensi che erano stati destinati all'abbazia di San Salvatore in Sabina. A capo del gruppo era Bernardo, già visdomino pisano, che divenne nel 1140 il primo abate della rifondazione cistercense delle Acque Salvie. In due epistole indirizzate a Bernardo di Chiaravalle il neoletto abate si lamenta del cambio di destinazione e dei modi repentini e autoritari del pontefice a proposito del quale osserva: «In hoc solum reprehensibilis est, et corrigendus est a vobis, quod omnia faciat vehementer, et ultra promissionem suam et nostram voluntatem»²⁰.

¹⁷ «Se durante il pontificato di Callisto II l'ordine non contava che poco più di una decina di abbazie, negli anni Cinquanta le abbazie cistercensi avevano superato le trecento in tutta Europa»: Cariboni, *Il nostro ordine è la carità*, pp. 79-80. Sulla storia cistercense si veda *Les temps long de Clairvaux*.

¹⁸ Cariboni, *Il nostro ordine è la carità*, pp. 79-92.

¹⁹ *Vita Bernardi*, col. 317B.

²⁰ «Caeterum, domine, ut de loco loquar ad quem me misisti, sic cucurri quasi in incertum, sic pugnavi, quasi aerem verberans. Nam dominus papa, cujus litteris evocati sumus, promissionem quam de ejusdem loci confirmatione fecerat, opere non complevit, sicut et praesens tempus probat. Dominus Fars ad introitum nostrum gavisus est gaudio magno, et in toto corde suo pueros vestros recepit, ita ut, si fieri posset, oculos suos eruisset, et dedisset nobis. In hoc solum reprehensibilis est, et corrigendus est a vobis, quod omnia faciat vehementer, et ultra promissionem suam et nostram voluntatem»: *PL*, 182, col. 549C. Sull'invio dei monaci cistercensi in Sabina si vedano Leggio, *Momenti della riforma cistercense*, pp. 24-25; Andenna, *Farfa fra Chuny e Cîteaux*.

Le lamentele per la nuova fondazione non ebbero termine con le lettere di Bernardo al suo maestro. Anche da una serie di epistole bernardine veniamo informati sulle difficoltà di vita nell'abbazia alle Acque Salvie, avamposto della riforma monastica cistercense alle porte di Roma. L'utilizzo del termine "avamposto", peraltro, è a mio avviso appropriato per indicare il carattere della presenza cistercense nei pressi di Roma.

Nella lettera 345 del suo epistolario Bernardo si rivolge ai monaci di Sant'Anastasio raccomandando zelo e osservanza nelle pratiche religiose, e informato dall'abate Bernardo, si compiace dello zelo dei monaci «pro disciplina vestra et Ordinis zelo, pro oboedientia et voluntaria paupertate». Si lamenta però per una richiesta dei monaci che non gli sembra affatto buona, «mihi minime bonum videtur»²¹. Sempre attraverso l'abate suo omonimo è giunta a Bernardo la lamentela dei monaci di Sant'Anastasio circa le condizioni malsane di vita; probabilmente a causa della malaria molti sono caduti infermi e richiedono di potersi curare, ma la posizione di Bernardo è intransigente e legata a un rigorismo ascetico che bandisce le «medicine corporali», che sono contrarie allo spirito del monachesimo cistercense e non recano benefici all'anima. Pur dichiarando di provare compassione per le infermità corporali, Bernardo scrive che «minime competit religioni vestrae medicinas quaerere corporales, sed nec expedit saluti»²².

Al di là del rapporto tra monachesimo, medicina e cura del corpo in questa circostanza possono essere posti in evidenza due dati: il clima assolutamente non salubre del luogo delle Acque Salvie, che spiega anche la difficoltà di mantenimento della *conversatio* monastica – come testimonia l'osservazione di Ernaldo di Bonneval rispetto al fatto che «deerat habitator» – e la tensione ascetica che caratterizza la proposta monastica cistercense secondo l'interpretazione di Bernardo²³.

Sul clima malsano e le difficoltà di sussistenza provate dal primo gruppo di cistercensi abbiamo altre testimonianze: oltre che dello stesso abate Bernardo anche del suo successore Rualeno, priore di Clairvaux, che in più riprese si lamentò con Bernardo chiedendo con insistenza di poter fare ritorno a Clairvaux e lasciare Sant'Anastasio, fino al punto di minacciare la fuga. Ben tre lettere dell'epistolario bernardino, la 258, la 259 e la 260, trattano di questa crisi. Eletto pontefice nel febbraio del 1145 – si avrà modo di tornare su questo punto – Bernardo, che assunse il nome di Eugenio III, chiese a Bernardo di mandare al suo posto il priore di Clairvaux, appunto Rualeno, conoscendolo bene e ritenendolo adatto alla carica abbaziale di Sant'Anastasio²⁴. Rispetto a tale circostanza si può notare da un lato il fatto per l'insedia-

²¹ *Opere di san Bernardo*, VI.2, p. 394.

²² *Ibidem*, p. 396.

²³ Sui rapporti tra medicina e monachesimo così come sulla dialettica tra salute corporale e salvezza dell'anima, e per un orientamento bibliografico sul tema, si veda Longo, «Ut sapiens medicus», pp. 313-336.

²⁴ *Opere di san Bernardo*, V.2, ep. 258, pp. 190-193; ep. 259, pp. 194-195; ep. 260, pp. 194-196.

mento delle Acque Salvie si sceglie sempre tra candidati di prim'ordine: lo stesso Bernardo, prima visdomino della chiesa pisana e poi addirittura papa, quindi Rualeno, priore di Clairvaux; dall'altro è innegabile che le condizioni di vita dovessero essere alquanto dure e che i monaci, sebbene scelti e dotati, soffrissero fino al punto di recalcitrare – è il termine usato in più occasioni nelle lettere – come nel caso di Rualeno²⁵. Dalle lettere di Bernardo si evince, accanto alla fragilità psicologica e spirituale di Rualeno e all'affetto speciale che univa Bernardo e il suo priore, anche l'importanza e la cura connessa dal pontefice alla carica abbaziale di Sant'Anastasio: Eugenio III vuole il priore di Clairvaux e non recede dal suo proposito. Tale dato, riguardante le condizioni davvero disagiati dell'insediamento, trova inoltre una conferma ulteriore attraverso le insistenti e clamorose proteste di Rualeno.

Per tale motivo si può dunque parlare nel caso di Sant'Anastasio di "avamposto" della riforma monastica, per le condizioni pionieristiche, per così dire, della *conversatio*: un luogo a un passo dal cuore della sede romana, vicinissimo al centro della cristianità, ma al contempo estremo dal punto di vista delle condizioni materiali in aderenza ai precetti di ricerca del "deserto" cistercense. Allo stesso tempo, il termine può sottolineare anche la qualità – spirituale e culturale – del gruppo di monaci inviati o trapiantati nell'abbazia.

3. *I protagonisti della riforma cistercense all'abbazia delle Acque Salvie*

Si è avuto modo nel paragrafo precedente di soffermarsi su alcuni dei personaggi che animarono la presa di possesso cistercense delle Acque Salvie. Vale la pena allora approfondire brevemente l'analisi sulla fisionomia culturale di questi personaggi, niente affatto anonimi, che contribuirono in maniera decisiva al fervore culturale del primo insediamento da parte dei monaci cistercensi. Si intende in particolare focalizzare l'attenzione su quattro monaci: Bernardo, Rualeno, Enrico, Nicola Maniacutia.

Di Rualeno si è già accennato, vicinissimo a Bernardo di Chiaravalle, non riuscì in alcun modo a metabolizzare la lontananza dal suo maestro e a gestire il disagio della nuova avventura. Ma primo abate del nuovo insediamento cistercense fu il già più volte citato Bernardo, dal 1145 Eugenio III. Si è già avuto modo di osservare come tale circostanza costituisca una prova esplicita dell'importanza dell'abbazia come centro di riforma nei pressi di Roma. Il profilo biografico e la carriera ecclesiastica del pisano Bernardo, assunto al soglio pontificio il 15 febbraio del 1145 con il nome di Eugenio III, sono stati oggetto di studio da parte di una schiera di eruditi e studiosi, ma alcuni dati certi riguardanti la sua carriera precedente al pontificato sono stati puntualizzati solo recentemente grazie alle ricerche di Helmut Gleber prima e

²⁵ «Renitebatur [Rualenus], quamvis frustra, plane angariatus tam a me quam a vobis»: *ibidem*, ep. 258, p. 192.

ultimamente di Michael Horn; e all'importante tesi dottorale di Stefania Anzoise²⁶. In particolare le ricerche di Gleber e Horn hanno permesso di scartare l'ipotesi dell'appartenenza di Bernardo alla famiglia pisana Paganelli e l'identificazione fra Pietro, priore del monastero di San Zeno di Pisa, e il futuro Bernardo, che ha favorito l'attribuzione al futuro papa del doppio nome Pietro/Bernardo²⁷. Se l'identificazione tra il visdomino Bernardo e il futuro Eugenio III sembra ormai acquisita come dato certo, non presenta invece gli stessi elementi di certezza, ma una alta probabilità l'identificazione di Bernardo con un omonimo suddiacono, attivo a Pisa tra il 1115 e il 1129²⁸. Una sicura attestazione si ha del suo incarico come visdomino arcivescovile e delle date che lo riguardano, tra 1133, durante l'arcivescovato di Uberto (1133-1137), e 1138 quando, nel mese di maggio, risulta per l'ultima volta in carica²⁹. In questo periodo il visdomino Bernardo dovette assistere alla predicazione del suo celebre omonimo, che al seguito di Innocenzo II soggiornò a Pisa nel 1133 e nel 1135, e che dovette determinare la scelta del visdomino pisano di abbandonare l'incarico, compiere la professione monastica e seguirlo a Clairvaux, dove rimase fino al 1139. Vi soggiornò, tuttavia, solo per un anno poiché alla fine del 1139, fu dapprima inviato al monastero di San Salvatore Maggiore (con un gruppo di monaci cistercensi), e poi dirottato da Innocenzo II verso San Vincenzo e Anastasio³⁰. Qui divenne abate perlomeno dal 1141 fino al momento dell'elezione papale nel febbraio 1145, a coronamento di un rapido periodo di militanza monastica cistercense e un ancor più breve periodo di abbaziate (nel corso del quale la sua nomina a cardinale è tutt'altro che certa³¹).

Dopo il tormentato triennio di abbaziate di Rualeno (1145-1148), con molta probabilità divenne abate Enrico. La sua figura presenta notevoli e significativi tratti in comune con quella di Bernardo/Eugenio III. Anch'egli di origine e formazione pisana, probabilmente canonico della cattedrale di Santa Maria nel periodo in cui Bernardo esercitò la funzione di visdomino, dopo la professione

²⁶ Quasi nulla si apprende della vicenda esistenziale di Bernardo-Eugenio III prima dell'avvento al soglio pontificio dalla biografia curata da H. Zimmermann per il *Dizionario biografico degli italiani* nel 1993 (Zimmermann, *Eugenio III*, pp. 490-496). Sul periodo precedente al pontificato si vedano Gleber, *Papst Eugen III.*; Horn, *Studien zur Geschichte Papst Eugens III.*, pp. 19-36; e Anzoise, *Pisa, la Sede Apostolica* (colgo l'occasione per ringraziare la dott.ssa Anzoise per le preziose indicazioni). Si veda anche Anzoise, *La presenza cistercense*, pp. 105-112.

²⁷ Tale identificazione si basava principalmente su un documento fortemente sospetto di cui è stata fornita un'edizione: Horn, *Studien zur Geschichte Papst Eugens III.*, p. 241, e per l'ipotesi della identificazione tra Pietro e Bernardo, *ibidem*, p. 22.

²⁸ *Ibidem*, p. 35; Anzoise, *Pisa, la Sede Apostolica*, pp. 197-201. In generale, sui rapporti tra Pisa e il papato nel periodo, si rinvia a Ronzani, «La nuova Roma».

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ Sulla vicenda si veda *supra*, e note 18, 19.

³¹ Horn, *Studien zur Geschichte Papst Eugens III.*, pp. 36-40. Per quanto riguarda il periodo di abbaziate, ci restano due sue lettere, una indirizzata a Innocenzo II e l'altra inviata a Bernardo di Chiaravalle: *Bernardi Epistola CCCXLIV (905) ad sanctum Bernardum*. Sulla sua ipotetica nomina cardinalizia – le fonti, non esigue, sono contraddittorie – si sono espressi, escludendola, Zimmermann, *Eugenio III*, pp. 490-496 e Horn, *Studien zur Geschichte Papst Eugens III.*, pp. 42-45; si veda anche Anzoise, *La presenza cistercense*, p. 107, n. 33.

monastica cistercense – anch'essa ragionevolmente frutto dell'incontro con il carisma di Bernardo di Chiaravalle – fu destinato all'abbazia delle Acque Salvie nella quale compì una impressionante carriera nel volgere di pochi anni: dapprima prima verosimilmente come abate e successore di Rualeno (intorno al 1148, anno in cui risulta suddiacono della Chiesa romana) e poi dal 1152 come cardinale presbitero del titolo dei Santi Nereo e Achilleo³². La carriera di Enrico come cardinale e legato papale fu longeva e si protrasse anche durante i pontificati di Anastasio IV e Alessandro III. Enrico svolse un ruolo di primo piano anche nel corso della “questione Thomas Becket” di cui fu un valido interlocutore e sostenitore fino alla sua ultima attestazione in vita nel 1166³³.

Anche i due biografici di san Bernardo, Ernaldo di Bonneval e Goffredo di Auxerre, offrono testimonianze circa la sua appartenenza cistercense, confermati anche da altre fonti come una *Vita* di Thomas Becket³⁴. Secondo Goffredo, la carriera di Enrico risulta strettamente legata a quella del futuro Eugenio III, ed è ad essa affine: per entrambi si può registrare la provenienza e la formazione pisana, una stretta e affettuosa vicinanza con Bernardo di Chiaravalle, un brevissimo periodo di soggiorno a Clairvaux propedeutico all'invio in missione riformatrice in stretta connessione con i disegni papali.³⁵ In questa prospettiva la patina di umiltà monastica che Bernardo si sforza di tratteggiare nelle lettere ai monaci di Sant'Anastasio non dissimula lo spessore dei profili, non solo spirituali ma anche culturali, dei protagonisti dell'inseguimento cistercense.

³² Così Jongelinus si esprime su Enrico: «Henricus Moricottus, Italus, Pisanus, electus abbas anno 1148 cum annis quattuor laudabiliter praefuisset. Eugenio III vocante, Senatoriam Ecclesiae dignitatem ad Sanctorum Nerei et Achillaei titulum assecutus est anno Domini 1150 in tertia Cardinalium creatione. Multis pro Ecclesia perfunctus laboribus, trepidisque contra Federicum Imperatorem legationibus, clarus meritis Romae occubuit anno 1179 sub Alexandro III Pont. Max.» (Jongelinus, *Index abbatiarum ordinis cistercensis*, VII, p. 11).

³³ Secondo Zenker «Heinrich von SS. Nereo e Achilleo, der im Frühjahr 1152 erhoben wurde, stammte aus Pisa, war Subdiakon der Römische Kirche, Mönch in Clairvaux und schließlich Abt in Tre Fontane vor den Toren Roms. Vielleicht hat dieser Lebenslauf, der in vielen Stationen demjenigen Eugens verblüffend ähnelte, den Papst für Heinrich eingenommen»: Zenker, *Die Mitglieder des Kardinalkollegiums*, p. 97. Si veda inoltre Horn, *Studien zur Geschichte Papst Eugens III.*, p. 88. Per un profilo biografico di Enrico, si veda Anzoise, *Pisa, la sede apostolica*, pp. 230-260.

³⁴ Questo il testo di Ernaldo di Bonneval: «Sed et diversarum regionum civitates ex hoc collegio meruere episcopos. In primis Roma summo ornatur pontefice [Eugenio III]. Preneste Stephanum habuit totius modestiae virum; Ostia virum magnum Hugonem. In ipsa quoque Romana curia Henricus et Bernardus, alter presbyter, alter diaconus ordinati sunt cardinales» (*Vita et miraculi sancti Bernardi Clarevallensis, Liber II*, p. 108). Per ciò che concerne Goffredo di Auxerre: «Ita praecepit summus pontifex; et domnus Henricus Pisanus, tunc Romanae Ecclesiae subdiaconus, futurus postea Clara-Vallensis monachus, et ex abbate Sancti Anastasii Sanctorum Nerei et Achillei presbyter cardinalis, ad ejus mandatum perrexit et attulit chartam, calamum et encastum» (*Epistola ad Albinum cardinalem et episcopum Albanensem*, cc. 587-596). Infine, questo il passo della *Vita* di Thomas Becket: «Henrico Pisano, presbitero cardinali et apostolicae sedis legato, monacho vero ordinis Cistercensis», *Sancti Thomae cantuariensis archiepiscopi et martyris Vita quarta*, 190, c. 198. Si veda Anzoise, *Pisa, la sede apostolica*, pp. 231-232, 254.

³⁵ La stretta consuetudine con Bernardo è attestata da una serie di epistole, già menzionate in precedenza per Bernardo, e dall'ep. 295 dell'epistolario bernardino per Enrico.

Allorché l'abate Bernardo assurse al soglio pontificio, il suo maestro indirizza un'epistola a tutta la Curia romana per esprimere la sua meraviglia per l'elezione "ridicola" a suo dire di quello che definisce un poveruomo, un «homuncio», un uomo di campagna. Scrive infatti Bernardo di Chiaravalle:

Quid igitur rationis seu consilii habuit, defuncto summo Pontifice repente irruere in hominem rusticanum, latenti inicere manus et, excussa e manibus securi et ascia vel ligone, in palatium trahere, levare in cathedram, induere purpura et bysso etc.;

e poco dopo chiede:

sic non erat inter vos sapiens et exercitatus, cui potius ista conveniret? Ridiculum profecto videtur pannosum homuncionem assumi ad praesidendum principibus, ad imperandum episcopis, ad regna et imperia disponenda. Ridiculum, an miraculum? Plane unum horum³⁶.

La realtà è ben diversa da quella di un "uomo di campagna". Se l'insediamento cistercense era senza dubbio in un luogo difficile e isolato, dove era necessario darsi da fare anche con le mani, l'azione di riforma di Bernardo – spirituale e culturale, ma anche economica e amministrativa, come si avrà modo di notare – non tarda certo ad affermarsi e a sortire effetti. Una testimonianza che converge in tal senso è offerta da una fonte che non proviene dal coro cistercense è ed esterna all'Urbe: circostanza che conferisce ancor maggior risalto alla reputazione di Sant'Anastasio come centro rilevante dal punto di vista religioso e culturale. Gerhoh di Reichersberg, infatti, nel *Commentarius in psalmum*, cita l'abbazia come uno dei centri propulsivi della Roma pontificia, dal punto di vista del fermento sia religioso sia architettonico:

Spectaculo huius rei cum in toto mundo, tum certe clarius in urbe Roma fidelium pascuntur oculi, cum palatia imperialia ceteraque mira edificia illic diruta ruinam representent Hiericho, et aecclesiastica edificia de die in diem crescentia et auratis imaginibus fulgentia morum simul et murorum cottidiano incremento et ornamento evidenter ostendant quasi domum Raab salvatam, sanctam videlicet aecclesiam fide et nomine Petri firmatam . Sic in diebus nostris aecclesia Lateranensis et aecclesia sanctae Crucis, et aecclesia sanctae Mariae novae crescentes profecerunt in religione simul et in forinseca murorum ampliacione. Domus quoque beati Pauli apostoli per Gregorium VII reparata claret nunc in religione monastica, qua et monasterium sanctorum IIII^{or} Coronatorum, et sancti Anastasii florere videmus, cum ceteris aecclesiis ac monasteriis in urbe Roma religiose ordinatis³⁷.

Gerhoh peraltro in più occasioni risulta legato alla Curia di Eugenio III; in ogni caso la sua indicativa testimonianza non è l'unica. L'efficacia propulsiva di Sant'Anastasio come laboratorio di riforma e il livello culturale del gruppo cistercense sono confermati anche da altri indizi, oltre che dalla qualità dei personaggi: la produzione libraria, e l'elaborazione di testi di primo piano sull'esegesi, sull'agiografia romana, sull'ecclesiologia. A questo proposito l'at-

³⁶ *Opere di san Bernardo*, VI. 2, ep. 237, pp. 88, 90.

³⁷ Gerhoh von Reichersberg, *Commentarius in Psalmum*, p. 461.

testazione forse più interessante – e impressionante – ci è data dal profilo culturale dell'ultimo esponente del gruppo delle Acque Salvie sopra menzionato: si tratta di Nicola Maniacutia che, tra le pieghe del XII secolo romano, emerge come un profilo culturale di pregnante interesse, meritevole di una ulteriore e specifica considerazione³⁸. A questo personaggio, monaco cistercense delle Tre Fontane prima, e poi, dopo l'elezione pontificia di Eugenio, molto probabilmente nel clero in servizio nel Laterano, è da attribuire un'intensa attività scrittoria che si esplica su più versanti a cominciare dall'esegesi biblica. All'esegesi Nicola si dedica con una originalità e una rilevanza eccezionali: oltre al latino e al greco, infatti, conosceva l'ebraico del quale si serve per un'edizione emendata della vulgata veterotestamentaria perfezionando l'esperimento condotto a inizio secolo da Stefano Harding a Cîteaux. Il fatto che tale raffinata operazione editoriale si situi a Sant'Anastasio negli anni dell'abbaziale di Bernardo pone subito nella giusta luce l'ambiente culturale che lì operava. Sono attestati in effetti contatti e collaborazioni tra Nicola e l'ambiente parigino riunito intorno a Ugo di San Vittore e contatti con intellettuali e rabbini ebrei. Tra questi ultimi, si segnala *en passant* la testimonianza del rabbino della Navarra Beniamino Tudela, che nel suo *Itinerario* narra che negli anni Sessanta a Roma gli ebrei erano trattati con rispetto e avevano privilegi fiscali. Beniamino inoltre parla di personale ebraico in servizio presso la corte papale di Alessandro III e della presenza di dotti maestri rabbinici nella città³⁹.

L'«effervescenza» culturale delle Acque Salvie ben rappresentata da Nicola Maniacutia non si limitava all'esegesi⁴⁰: le fonti ci permettono infatti di individuare anche altri campi d'azione significativi dal punto di vista della riforma: Nicola era in contatto con una serie di badesse romane alle quali dedicò *Passiones* di martiri romane e sicuramente a lui attribuibili sono quelle di Costanza e Agnese. Egli fu anche un liturgista d'eccezione e dopo che con ogni probabilità entrò nel clero in servizio presso il Laterano compose alcuni trattati importanti anche dal punto di vista ecclesiologico, come il *De sacra imagine Ss. Salvatoris in palatio lateranensi*⁴¹, nel quale vengono riprese affermazioni e tradizioni espresse pure nelle tre redazioni della *Descriptio*

³⁸ Sicuramente sono necessari ulteriori studi sulla figura di Nicola Maniacutia che partano dalla recente voce per il *Dizionario biografico degli italiani* curata da Paolo Chiesa, *Maniacutia, Nicolò*, pp. 30-32. Si veda Longo, *Dimensione locale e aspirazioni universali a Roma*, pp. 121-138, e inoltre: Wilmart, *Nicolas Manjacorja à Trois-Fontaines*, pp. 136-143; Mercati, *Manjacorja Nicola*, pp. 48-52; Mercati, *Alcune note di letteratura patristica*, pp. 93-100; Smalley, *The Study of Bible*, pp. 79-81; De Lubac, *Exégèse médiévale*, II,1, pp. 269-279; Peri, *Notizie su Nicola Maniacutia*, pp. 534-538; Peri, *Nicola Maniacutia: un testimone della filologia romana*, pp. 67-90; *Repertorium Fontium*, pp. 434-435; Champagne, *Treasures of the Temple*, pp. 111-113; Linde, *Some Observations*, pp. 159-168.

³⁹ Champagne, *The Relationship between the Papacy*; Longo, «*Qui caput ecclesiae*», pp. 157-170; Champagne, *Both Text and Subtext*, pp. 26-47; Champagne, Boustán, *Walking in the Shadows*, pp. 464-494; Rist, *Medieval Popes and Jews*.

⁴⁰ Speciale, *Una cellula*, p. 47.

⁴¹ Nicolai Maniacutii canonici regularis lateranensis *De sacra imagine ss. Salvatoris*, parzialmente trascritta in Wolf, *Salus populi romani*, pp. 321-325. Si veda inoltre Wolf, *Laetare filia sion*, pp. 425-429.

ecclesiae lateranensis davvero impegnative al pari che interessanti sull'identificazione del papa con il vicario di Cristo⁴². Alla metà del secolo XII Nicola testimonia una posizione della sede pontificia che si presenta come erede e completamento dell'Antica Alleanza così come la basilica lateranense, sede del sommo pontefice, è prosecuzione e compimento dell'antica *synagoga*.

Il pontificato di Eugenio III costituisce un momento cruciale per l'elaborazione di questa concezione e in questa prospettiva si connota di significati più ampi e più profondi quanto san Bernardo di Chiaravalle scrive al suo ex discepolo e confratello cistercense Eugenio III:

Quis es? Sacerdos magnus, summus Pontifex. Tu princeps episcoporum, tu haeres Apostolorum, tu primatu Abel, gubernatu Noe, patriarchatu Abraham, ordine Melchisedech, dignitate Aaron, auctoritate Moyses, iudicatu Samuel, potestate Petrus, unctione Christus⁴³.

In un'opera che giustamente è stata interpretata come «uno dei più grandi trattati sul ruolo del romano pontefice, uno dei più ambiziosi, dei più ambigui», queste parole – lette alla luce della tradizione che a partire dalla prima redazione della *Descriptio ecclesiae Lateranensis* si va delineando all'interno della sede romana – assumono una pregnanza di significati ancora maggiore nella concezione della figura papale come compendio e compimento della storia sacra⁴⁴. In questo contesto sembra avere un ruolo non secondario l'ambiente cistercense e in particolar modo quello gravitante intorno a San Vincenzo e Anastasio, da dove provenivano lo stesso papa Eugenio e Nicola Maniacutia.

4. La presenza cistercense all'abbazia delle Acque Salvie tra istanze di riforma ed esigenze di consolidamento territoriale del papato

Se il livello culturale e la tensione riformatrice sono elementi innegabili, rimangono tuttavia alcune considerazioni da avanzare rispetto allo spettro di motivazioni e alle modalità della presenza cistercense presso le Acque Salvie. Un primo dato da tenere in considerazione è la percentuale davvero singolare di uomini provenienti da Pisa tra le fila dei primi cistercensi abitanti dell'abbazia. Si è già osservato come oltre all'abate Bernardo, poi divenuto papa Eugenio III appena sei anni dopo la sua professione monastica, anche Enrico percorse dopo l'abbaziato presso le Acque Salvie una rapidissima e importante carriera in Curia come cardinale del titolo dei Santi Nereo e Achilleo. A questo riguardo si può aggiungere che in questo limitato lasso di tempo altri pisani divennero cardinali. Meriterebbe dunque di essere indagato con molta

⁴² Longo, *Dimensione locale e aspirazioni universali*, pp. 123-137.

⁴³ Sancti Bernardi, *De consideratione ad Eugenium papam*, p. 423.

⁴⁴ La citazione è tratta da Cantarella, *Principi e corti nel XII secolo*, p. 283.

attenzione l'ambiente culturale pisano e in particolare modo il Capitolo della cattedrale, come fucina in grado di sfornare profili di alto livello culturale e amministrativo⁴⁵.

Senza alcun dubbio il prestigio di cui godeva il monachesimo cistercense, grazie soprattutto al suo principale esponente, non è assolutamente da sottovalutare o ridimensionare, nel suo impressionante slancio e diffusione di quegli anni; e certamente non dovette essere estraneo alla decisione del collegio cardinalizio di non eleggere, nel 1145, un esponente proveniente dal suo interno ma un *homo* sostanzialmente *novus*, come l'abate di San Vincenzo e Anastasio, cistercense da poco più di un lustro e poco identificabile con l'apparato curiale romano.

Rispetto però alla progettualità riformistica e culturale dell'insediamento presso le Acque Salvie vi sono alcuni documenti che arricchiscono lo spettro delle motivazioni che indussero Innocenzo II ad affidare ai cistercensi l'antica e malridotta abbazia. Se si prendono in considerazione le *petitiones* avanzate dall'abbazia dei Santi Vincenzo e Anastasio al capitolo generale cistercense, sostenute prima dal pontefice cistercense Eugenio III e alla morte di questi, nel 1153, dal cardinale cistercense Enrico, il quadro dell'affidamento ai monaci bianchi dell'abbazia si connota di sfumature che rendono meno granitica la riconduzione della decisione pontificia all'esclusiva volontà riformatrice in senso culturale e spirituale⁴⁶. L'insediamento presso le Acque Salvie rispondeva a un criterio tipico delle fondazioni cistercensi: scelta di siti remoti, «a garanzia della solitudine e del silenzio necessari all'osservanza regolare, ma lungo assi viari importanti», con la caratteristica però, messa giustamente in evidenza da Rinaldo Comba, di una contraddittorietà implicita «nella compresenza di una diffusa aspirazione a vivere nel *desertum* e di una forte attrazione verso le città»⁴⁷.

Questa caratteristica riguarda non solo l'abbazia dei Santi Vincenzo e Anastasio ma anche gli altri coevi stanziamenti cistercensi nel Lazio, quali il monastero di Marmosolio/Valvisciolo, Fossanova, Casamari⁴⁸. Orbene, questi antichi enti monastici avevano anche un cospicuo patrimonio fondiario, ed avevano la caratteristica di essere quindi vere e proprie signorie monastiche. Tali ingenti – e ingombranti – dotazioni le rendevano casi eccezionali per gli *standard* e le caratteristiche stabilite dai monaci cistercensi. In questa

⁴⁵ In questa prospettiva, pur tenendo conto dello studio di Fisher, *The Pisan Clergy*, pp. 141-219, rimane ancora da approfondire il ruolo del capitolo cattedrale pisano come centro di formazione culturale, anche in chiave comparativa con altri centri di formazione attivi nel periodo.

⁴⁶ Comba, *I monaci bianchi e il papato*, pp. 536-540; Barone, *Il monastero cistercense di Marmosolio*, p. 334; Anzoise, *La presenza cistercense*, pp. 110-112.

⁴⁷ Comba, *I Cistercensi fra città e campagne*, p. 237.

⁴⁸ Per una lettura sui processi di istituzionalizzazione del monachesimo si veda Lucioni, *Percorsi di istituzionalizzazione*, pp. 429-461. Per un inquadramento generale del fenomeno cistercense in Italia si veda Caby, *L'espansione cistercense in Italia*, pp. 143-155. Sugli insediamenti cistercensi in area laziale si vedano: *Il monachesimo cistercense nella Marittima medievale*; Ciannaruconi, *Da Marmosolio a Valvisciolo*, pp. 55-67; Ciannaruconi, *Nuovi contributi alla «riscoperta» di Fossanova*, pp. 117-164.

prospettiva si può comprendere l'imbarazzo e la ritrosia del capitolo generale cistercense, preoccupato di arginare e metabolizzare la "crisi di crescita" della metà del secolo, ad accogliere le dispense caldegiate da Eugenio III e dal cardinale Enrico per il patrimonio delle Acque Salvie⁴⁹. Soprattutto da questa vicenda si possono trarre ulteriori elementi per comprendere le motivazioni alla base delle scelte pontificie di affidare al monachesimo cistercense l'abbazia alle porte di Roma. L'apprensione che si percepisce dietro la perentorietà della decisione di Innocenzo II nel 1139 di dirottare i monaci cistercensi dall'abbazia di San Salvatore in Sabina alle Acque Salvie si può decodificare in maniera più chiara e completa riconducendola alla necessità di disporre di affidabili abitatori e amministratori di un'abbazia certamente da rinnovare in senso religioso e spirituale, con una *conversatio* degna e santa, ma anche da gestire in maniera sapiente e fidata per il suo ingente patrimonio e per la sua caratteristica di essere un *Eigenklöster* papale⁵⁰. Considerato in questa prospettiva, l'insediamento cistercense presso le Acque Salvie si colora di una più ampia gamma di significati, che connotano, nel quadro delle strategie pontificie, i rapporti tra sede romana e monachesimo cistercense e contemperano le istanze riformistiche culturali e religiose con le esigenze amministrative e territoriali che la conduzione cistercense pienamente garantiva – alle Acque Salvie, così come a Casamari o Fossanova. Senza trascurare poi la motivazione "politica" di sottrarre una dipendenza ricca, provvista di prestigio e forza e una valenza simbolica potente ai monaci benedettini di San Paolo fuori le Mura, che si erano schierati durante lo scisma con Anacleto II, il concorrente di Innocenzo II⁵¹.

In conclusione, il fatto che gli esponenti di questo monachesimo rigoroso e riformatore fossero anche intellettuali o comunque dotati di una formazione culturale eccellente, provenienti da ambienti e centri notevoli, come nel caso dei pisani, o addirittura eccezionale come nel caso di Nicolò Maniacutia, provvide senz'altro di un ulteriore valore scelte che nell'azione del papato alla metà del XII secolo unirono all'esigenza di incrementare la proliferazione di centri di riforma religiosa e culturale quella di disporre di elementi affidabili e rigorosi nella costruzione e amministrazione territoriale, economica e politica del *Patrimonium Sancti Petri*.

⁴⁹ Barone, *Il monastero cistercense di Marmosolio*, pp. 331-336; Anzoise, *La presenza cistercense*, p. 111.

⁵⁰ Comba, *I monaci bianchi e il papato in Italia*, pp. 536-540.

⁵¹ Barone, *Il monastero cistercense di Marmosolio*, p. 333.

Opere citate

- C. Andenna, *Farfa fra Cluny e Cîteaux. Processi di organizzazione istituzionale e tentativi di riforma in un'abbazia imperiale fra XI e XII secolo*, in *L'abbazia altomedievale come istituzione dinamica. Il caso di Santa Maria di Farfa*, Convegno internazionale (Farfa, 13-14 marzo 2015), in corso di stampa.
- G. Antonelli, *L'opera di Oddone di Cluny in Italia*, in «Benedictina», 4 (1950), pp. 19-40.
- S. Anzoise, *Lo scisma del 1130: aspetti e prospettive di un lungo dibattito storiografico*, in «Archivum historiae pontificiae», 49 (2011) pp. 7-49.
- S. Anzoise, *Pisa, la Sede Apostolica e i cardinali di origine pisana da Gregorio VII ad Alessandro III. Potere della rappresentanza e rappresentanza del potere*, tesi di Dottorato presso la Scuola di Dottorato di Storia, Orientalistica e Storia delle Arti, XXV Ciclo, tesi discussa il 20 gennaio 2015; disponibile on line: < <https://etd.adm.unipi.it/theses/available/etd-01142015-095458/> >.
- S. Anzoise, *La presenza cistercense all'interno del Collegio cardinalizio durante i pontificati di Innocenzo II ed Eugenio III*, in *Costruzione identitaria e spazi sociali. Nuovi studi sul monachesimo cistercense nel Medioevo*, a cura di G. Cariboni, N. D'Acunto, Spoleto 2017, pp. 97-117.
- [A. Barbiero O.C.R.], *S. Paolo e le Tre Fontane. XXII secoli di storia messi in luce da un monaco cisterciense (trappista)*, 1, Roma 1938.
- E. Barclay Lloyd, *Santi Vincenzo e Anastasio at tre Fontane near Rome, history and architecture of a medieval Cistercian abbey*, Kalamazoo 2006.
- G. Barone, *Gorze e Cluny a Roma*, in *Retour aux sources. Textes, études et documents d'histoire médiévale offerts à Michel Parisse*, Paris 2004, pp. 583-590.
- G. Barone, *Il monastero cistercense di Marmosolio e la Chiesa di Roma a metà del XII secolo, in Il potere dell'arte nel medioevo. Studi in onore di Mario D'Onofrio*, a cura di M. Gianandrea, F. Gangemi, C. Costantini, Roma 2014, pp. 331-338.
- Bernardi *Epistola CCCXLIV (905) ad sanctum Bernardum*, in PL 192, a cura di J.B. Migne, Paris 1859, coll. 548-549.
- Sancti Bernardi *De consideratione ad Eugenium papam*, in Sancti Bernardi Opera, III, a cura di H. Leclercq, H. Rochais, C.H. Talbot, Roma 1963, pp. 379-493.
- C. Caby, *Lespansione cistercense in Italia (sec. XII-XIII)*, in *Certosini e Cistercensi in Italia (secoli XII-XV)*, Atti del Convegno (Cuneo - Chiusa Pesio - Rocca de' Baldi, 23-26 settembre 1999), a cura di R. Comba e G.G. Merlo, Cuneo 2000 (Storia e storiografia, 26), pp. 143-155.
- G.M. Cantarella, *Principi e corti nel XII secolo*, Torino 1997.
- G.M. Cantarella, *Il papato e la riforma ecclesiastica del secolo XI, in Riforma o restaurazione? La cristianità nel passaggio dal primo al secondo millennio: persistenze e novità* (Fonte Avellana 29-30 agosto 2004), Negarine di S. Pietro in Cariano (VR) 2006, pp. 29-50.
- O. Capitani, *Esiste un'età gregoriana? Considerazioni sulle tendenze di una storiografia medievistica*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», 1 (1965), pp. 454-481.
- O. Capitani, *Immunità vescovili ed ecclesiologia in età «pregregoriana» e «gregoriana». L'avvio alla «restaurazione»*, Spoleto 1966.
- G. Cariboni, *Il nostro ordine è la carità. Cistercensi nei secoli XII e XIII*, Milano 2012.
- G. Cariboni, *The White Monks, laity and identity. New studies on Cistercian monasticism*, in *Costruzione identitaria e spazi sociali. Nuovi studi sul monachesimo cistercense nel Medioevo*, a cura di G. Cariboni e N. D'Acunto, Spoleto 2017, pp. 347-355.
- T. di Carpegna, *Considerazioni sul monachesimo romano tra i secoli IX e XII e sui suoi rapporti con la Sede apostolica*, in *Dinamiche istituzionali nelle reti monastiche e canonicali in Italia (secc. X-XII)*, Atti del Convegno, Fonte Avellana, 29-31 agosto 2006, Negarine di San Pietro in Cariano (VR) 2007, pp. 309-332.
- Certosini e cistercensi in Italia (secoli XII-XV)*, a cura di G.G. Merlo, R. Comba, Cuneo 2000.
- M.Th. Champagne, *The Relationship between the Papacy and the Jews in Twelfth-Century Rome: Papal Attitudes toward Biblical Judaism and Contemporary European Jewry*, PhD Dissertation, Louisiana State University, 2005.
- M.Th. Champagne, *Treasures of the Temple: The Jewish Heritage of Papal Rome in the Twelfth Century*, in *Aspects of Power and Authority in the Middle Ages*, a cura di B.M. Bolton, Ch.E. Meek, Turnhout 2007, pp. 107-118.
- M.Th. Champagne, *Both Text and Subtext: The Circulation and Preservation of Two Manuscripts of Nicolaus Maniacutius in Twelfth-Century Europe*, in «Textual cultures», 6 (2011), 1, pp. 26-47.

- M.Th. Champagne e S.R. Boustán, *Walking in the Shadows of the Past: The Jewish Experience of Rome in the Twelfth Century*, in «Medieval encounters», 17 (2011), pp. 464-494.
- P. Chiesa, *Maniacutia, Nicolò*, in *Dizionario biografico degli italiani*, 69, Roma 2007, pp. 30-32.
- C. Ciannaruconi, *Da Marmosolio a Valvisciolo. Storia di un insediamento cistercense nella Marittima medievale (XII-XVI secolo)*, prefazione di M.T. Caciorgna, Sermoneta 1998, pp. 55-67.
- C. Ciannaruconi, *Nuovi contributi alla «riscoperta» di Fossanova*, in «Rivista cistercense», 20 (2003), pp. 35-66.
- R. Comba, *I Cistercensi fra città e campagne nei secoli XII e XIII. Una sintesi mutevole di orientamenti economici e culturali nell'Italia nord-occidentale*, in «Studi storici», 26 (1985), 2, pp. 237-261.
- R. Comba, *Le scelte economiche dei monaci bianchi nel Regno di Sicilia (XII-XIII secolo): un modello cistercense?*, in *I Cistercensi nel Mezzogiorno medievale*, Atti del Convegno internazionale di studio in occasione del IX centenario della nascita di Bernardo di Clairvaux (Martano-Latiano-Lecce, 25-27 febbraio 1991), a cura di H. Houben, B. Vetere, Galatina 1994 (Saggi e ricerche, 24), pp. 117-164.
- R. Comba, *I monaci bianchi e il papato in Italia: caratteri e metamorfosi delle identità e idealtà cistercensi nella prima metà del XII secolo*, in *Das Papsttum und das vielgestaltige Italien. Hundert Jahre Italia Pontificia*, a cura di K. Herbers, J. Johrendt, Berlin 2009, pp. 515-555.
- E. Condello, «In monasterio sancti Christi martyris Anastasii qui vocatur Aqua Salvia». *Un nuovo codice superstite del monastero delle Tre Fontane*, in *Ricerca come incontro. Archeologi, paleografi e storici per Paolo Delogu*, a cura di G. Barone, A. Esposito, C. Frova, Roma 2013, pp. 245-264.
- H. De Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, II/1, Paris 1961.
- Epistola ad Albinum cardinalem et episcopum Albanensem. De condemnatione errorum Gilberti Porretani*, in *PL*, 185, a cura di J.-P. Migne, Paris 1860, cc. 587-596.
- 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.
- C.B. Fisher, *The Pisan Clergy and an Awakening of Historical Interest in a Medieval Commune*, in «Studies in Medieval and Renaissance History», 3 (1966), pp. 141-219.
- Framing Anacletus II (1130-1138) (anti)pope*, a cura di T. di Carpegna, U. Longo, L. Yawn, in corso di stampa.
- Gerhoh von Reichersberg, *Commentarius in Psalmum*, a cura di H. Dümmler, in *MGH, Libelli de lite*, III, Hannoverae 1897, pp. 411-502.
- I. Giorgi, *Il Regesto del monastero di S. Anastasio ad Aquas Salvias*, in «Archivio della Società romana di storia patria», 1 (1887), pp. 49-77.
- H. Gleber, *Papst Eugen III. (1145-1153) unter besonderer Berücksichtigung seiner politischen Tätigkeit*, Jena 1936.
- S. Gouguenheim, *La réforme grégorienne. De la lutte pour le sacré à la sécularisation du monde*, Paris 2010.
- A. Grabois, *Le schisme de 1130 et la France*, in «Revue d'histoire ecclésiastique», 76 (1981), pp. 593-612.
- Gregorii I papae *Registrum epistolarum*, a cura di L. Hartmann, Berolini 1899, pp. 433-434.
- A. Guillou, *La nuova edizione del Codice Bavaro*, in «Bullettino dell'Istituto storico italiano per il medioevo», 92 (1985-1986), pp. 355-365.
- B. Hamilton, *The monastic Revival in Tenth Century Rome*, in «Studia monastica», 4 (1962), pp. 35-68.
- Histoire du christianisme des origines à nos jours*, t. V, *Apogée de la papauté et extension de la chrétienté (1054-1274)*, Paris 1993.
- M. Horn, *Studien z. Geschichte Papst Eugens III.*, Frankfurt am Mein 1992.
- R. Hüls, *Kardinäle, Klerus und Kirchen Roms 1049-1130*, Tübingen 1977.
- J. Johrendt, *Das Innozenzianische Schisma aus kurialer Perspektive*, in *Gegenpäpste: ein unerwünschtes mittelalterliches Phänomen*, a cura di H. Müller, B. Hotz, Wien-Köln-Weimar 2012, pp. 127-164.
- G. Jongelinus, *Index abbatiarum ordinis cistercensis in urbe et extra muros Romae*, in *Notitiae Abbatiarum Ordinis Cisterciensis per Orbem Universum, Libros X. Complexa ...*, Coloniae Agrippinae, Henning, 1640.

- M. Lauwers, *L'Église dans l'Occident médiéval: histoire religieuse ou histoire de la société? Quelques jalons pour un panorama de la recherche en France et en Italie au XX^e siècle*, in «Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge», 121 (2009), 2, pp. 267-290.
- M. Lauwers, *Réforme, romanisation, colonisation? Les moines de Saint-Victor de Marseille en Sardaigne (seconde moitié du XI^e s. - première moitié XII^e siècle)*, in *La réforme «grégorienne» dans le Midi (milieu XI^e - début XIII^e siècle)* = «Cahiers de Fanjeaux», 48 (2013), pp. 257-310.
- T. Leggio, *Momenti della riforma cistercense nella Sabina e nel Reatino tra XII e XIII secolo*, in «Rivista storica del Lazio», 2 (1994), pp. 17-61.
- M. Lenzi, *Forme e funzioni dei trasferimenti patrimoniali dei beni della Chiesa in area romana*, in «Mélanges de l'École française de Rome», 111 (1999), 2, pp. 771-859.
- J.C. Linde, *Some Observations on Nicola Maniacutia's Suffraganeus Bibliotheca*, in *Retelling the Bible. Literary, Historical, and Social Contexts*, a cura di L. Dolezalová, T. Visi, Frankfurt am Main 2011, pp. 159-168.
- U. Longo, *La presenza monastica a Nord di Roma: istituzioni, cultura e territorio*, in *Dinamiche istituzionali nelle reti monastiche e canonicali in Italia (secc. X-XII)*, Atti del XXVIII Convegno del Centro di studi avellaniti, Negarine di S. Pietro in Cariano (VR) 2007, pp. 115-132.
- U. Longo, «Qui caput ecclesiae veterem credunt synagogam». *Il richiamo al Tempio di Salomone e all'Antica Alleanza tra universale affermazione dell'ideologia papale e locale concorrenza tra le basiliche romane del XII secolo*, in *Studi di storia offerti a Michele Luzzati*, a cura di S.P.P. Scalfati, A. Veronese, Pisa 2008, pp. 157-170.
- U. Longo, «Ut sapiens medicus». *Il monastero e la medicina tra metafore celesti e pratiche terrene*, in *Scritti di storia medievale offerti a Maria Consiglia De Matteis*, a cura di B. Pio, Spoleto 2011, pp. 313-336.
- U. Longo, *La lucha por la reforma de la Iglesia. La Iglesia de la edad media*, in *Ecclesia semper reformanda. Teologia y reforma de la Iglesia*, Valencia 2012, pp. 41-57.
- U. Longo, *Dimensione locale e aspirazioni universali a Roma nel XII secolo. San Giovanni in Laterano come santuario e l'eredità dell'Antica Alleanza*, in *Expériences religieuses et chemins de perfection dans l'Occident médiéval, études offertes à André Vauchez par ses élèves*, a cura di D. Rigaux, D. Russo, C. Vincent, Paris 2012, pp. 121-138.
- U. Longo, *La riforma della Chiesa tra Pier Damiani e Bernardo di Chiaravalle. Un concetto da declinare al plurale*, in *La società monastica nei secoli VI-XII. Sentieri di ricerca. Atelier jeunes chercheurs sur le monachisme médiéval*, Roma, 12-13 giugno 2014, a cura di M. Bottazzi, P. Buffo, C. Ciccopiedi, L. Furbetta, Th. Granier, Trieste 2016, pp. 113-132 (Edizioni CERM Collana Atti, 10/ Collection de l'École française de Rome, 515).
- 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.
- A. Lucioni, *Percorsi di istituzionalizzazione negli ordines monastici benedettini tra XI e XIII secolo*, in *Pensiero e sperimentazioni istituzionali nella Societas Christiana (1046-1250)*, Atti della sedicesima Settimana internazionale di studio (Mendola, 26-31 agosto 2004), a cura di G. Andenna, Milano 2007, pp. 429-461.
- M. Maccarrone, *Primato romano e monasteri dal principio del secolo XII ad Innocenzo III*, in *Istituzioni monastiche e istituzioni canonicali in Occidente (1123-1215)*, Atti della settima Settimana internazionale di studio (Mendola, 28 agosto - 3 settembre 1977), Milano 1980, pp. 49-132 (ripubblicato in M. Maccarrone, *Romana Ecclesia - Cathedra Petri*, a cura di P. Zerbi, R. Volpini, A. Galuzzi (Italia sacra. Studi e documenti di storia ecclesiastica 48), Roma 1991, vol. 2, pp. 821-927).
- W. Maleczek, *Das Kardinalskollegium unter Innocenz II. und Anaklet II.*, in «Archivum historiae pontificiae», 19 (1981), pp. 27-78.
- Nicolaï Maniacutii canonici regularis lateranensis *De sacra imagine Ss. Salvatoris in palatio lateranensis tractatus...*, ex codice ms. tabularii sacrosanctae basilicae Liberiana, Roma, Typis Reverendae Camerae Apostolicae, 1709, fol. 233.
- R. Manselli, *Fondazioni cistercensi in Italia settentrionale*, in *Monasteri in Alta Italia dopo le invasioni saracene e magiare (secoli X-XIII)*, Relazioni e comunicazioni presentate al XXXII congresso storico subalpino (Pinerolo 6-9 settembre 1964), Torino 1966, pp. 199-222.
- F. Marazzi, *I "Patrimonia Sanctae Romanae Ecclesiae" nel Lazio: secoli IV-X: struttura amministrativa e prassi gestionale*, Roma 1998.

- F. Mazel, *Pour une rédefinition de la réforme «grégorienne». Éléments d'introduction*, in *La réforme "grégorienne" dans le Midi (milieu XI^e - début XIII^e siècle) = «Cahiers de Fanjeaux»*, 48 (2013), pp. 9-38.
- G. Mercati, *Maniacoria Nicola*, in *Opere minori*, II, Città del Vaticano 1937 (Studi e testi, 77), pp. 48-52.
- G. Mercati, *Alcune note di letteratura patristica*, in *Opere minori*, II, Città del Vaticano 1937 (Studi e testi, 77), pp. 93-100.
- Ch. de Miramon, *L'invention de la Réforme grégorienne: Grégoire VII au XIX^e siècle. Entre pouvoir spirituel et bureaucratisation de l'Église*, 2017, <halshs-01522071>.
- Il monachesimo cistercense nella Marittima medievale. Storia e arte*, Atti del Convegno (Abbazie di Fossanova e Valvisciolo, 24-25 settembre 1999), Casamari 2002 (Bibliotheca Casamariensis, 5).
- Opere di san Bernardo*. VI.1, *Lettere 1-210* e VI.2, *Lettere 211-548*, a cura di F. Gastaldelli, Roma 1986-1987.
- F. Palumbo, *Lo scisma del MCXXX. I precedenti, la vicenda romana e le ripercussioni europee della lotta tra Anacleto e Innocenzo II*, Roma 1942.
- L. Pellegrini (M. da Bergamo O.F.M. cap.), *La duplice elezione papale del 1130. I precedenti immediati e i protagonisti*, in *Contributi dell'Istituto di Storia Medioevale, I, Raccolta di Studi in memoria di Giovanni Soranzo*, Milano 1968, pp. 265-302.
- V. Peri, *Notizie su Nicola Maniacutia, autore ecclesiastico romano del XII secolo*, in «Aevum», 36 (1962), pp. 534-538.
- V. Peri, *Nicola Maniacutia: un testimone della filologia romana del XII secolo*, in «Aevum», 41 (1967), pp. 67-90.
- G. Picasso, *Fondazioni e riforme monastiche di San Bernardo in Italia*, in *San Bernardo e l'Italia*, a cura di P. Zerbi, Milano 1993, pp. 147-163.
- Repertorium Fontium Historiae Medii Aevi*, VII, *Fontes L-M*, Roma 1997, pp. 434-435.
- R. Rist, *Medieval Popes and Jews: 1095-1291*, Oxford 2016.
- A.M. Romanini, *L'abbazia delle Tre Fontane a Roma. La fondazione cistercense*, in *Mélanges à la mémoire du père A. Dimier*, 3, 1982, pp. 653-695.
- M. Ronzani, «La nuova Roma»: Pisa, Papato e Impero al tempo di San Bernardo, in *Momenti di storia medioevale pisana. Discorsi per il giorno di S. Sisto*, Pisa 1991, pp. 61-77.
- I. Rosé, *Le rayonnement clunisien à Rome et aux alentours au X^e siècle: de la réforme des monastères romains par Odon à l'extension de la puissance clunisienne sous Mayeul*, in *Il monachesimo italiano dall'età longobarda all'età ottoniana (secc. VIII-IX)*. VII Convegno di studi storici sull'Italia benedettina (Abbazia di Nonantola, 9-13 settembre 2003) a cura di G. Spinelli, Cesena, Badia di Santa Maria del Monte, 2006 (Italia benedettina, 27), pp. 231-270.
- San Bernardo e l'Italia*, a cura di P. Zerbi, Milano 1993.
- Sancti Thomae cantuariensis archiepiscopi et martyris Vita quarta auctore Joanne Salisburiensi*, in *PL*, 190, a cura di J.-P. Migne, Paris 1854, pp. 193-208.
- J.-M. Sansterre, *Les moines grecs et orientaux à Rome aux époques byzantine et carolingienne (milieu du VI^e s.-fin du IX^e s.)*, Bruxelles 1983.
- J.-M. Sansterre, *Le monachisme byzantin à Rome*, in *Bisanzio, Roma e l'Italia nell'alto medioevo*, Spoleto 1988 (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 34), pp. 701-746.
- G. Schirò, *Santi Vincenzo e Anastasio alle Tre fontane*, in *Santuari d'Italia. Roma*, a cura di S. Boesch Gajano, T. Calì, F. Scorza Barcellona, Roma 2012, pp. 485-487.
- F.-J. Schmale, *Studien zum Schisma des Jahres 1130*, Köln-Graz 1961.
- I. Schuster, *La basilica e il monastero di San Paolo f.l.m. Note storiche*, Torino 1934.
- G. Silvestrelli, *Lo stato feudale dell'abbazia di San Paolo*, in *Roma*, I, 1923, pp. 221-231; 419-431.
- B. Smalley, *The Study of Bible in the Middle Ages*, Oxford 1952.
- L. Speciale, *Una cellula e i suoi libri: i Ss. Vincenzo e Anastasio alle Tre Fontane e Casamari*, in «Ratio fecit diversum». *San Bernardo e le arti*, Atti del Congresso internazionale (Roma, 27-29 maggio 1991) = «Arte medievale», 2a s., 8 (1994), 2, pp. 47-76.
- D. Stiernon, F. Caraffa, *SS. Vincenzo e Anastasio*, in *Monasticon Italiae*, I, Cesena 1981, pp. 84-85.
- M. Stroll, *The Jewish Pope. Ideology and Politics in the Papal Schism of 1130*, Leiden-New York-København-Köln 1987.

- Les temps long de Clairvaux. Nouvelles recherches, nouvelles perspectives (XII^e-XXI^e siècles)*, a cura di A. Baudin, A. Grémois, Paris 2016.
- B. Trifone, *Le carte del monastero di San Paolo di Roma dal secolo XI al secolo XV*, in «Archivio della Società romana di storia patria», 31 (1908), pp. 267-313.
- C. Violante, *La riforma ecclesiastica del secolo XI come progressiva sintesi di contrastanti idee e strutture*, in «Critica storica», 26 (1989), pp. 156-166.
- Vita Bernardi, auct. Ernaldo abb. Bonaevallis*, II, in *PL*, 185, a cura di J.-P. Migne, Paris 1860, coll. 225-466.
- Vita et miraculi sancti Bernardi Clarevallensis, Liber II*, a cura di G. Waitz, Hannoverae 1882 (MGH, *Scriptores*, XXVI), rist. Stuttgart 1964.
- Ch. Wickham, *Roma medievale. Crisi e stabilità di una città, 900-1150*, traduzione e cura editoriale di A. Fiore e L. Provero, Roma 2013.
- A. Wilmart, *Nicolas Manjacoria à Trois-Fontaines*, in «Revue bénédictine», 33 (1921), 3, pp. 136-143.
- G. Wolf, *Salus populi romani. Die Geschichte römischer Kultbilder im Mittelalter*, Weinheim 1990, pp. 321-325.
- G. Wolf, *Laetare filia Sion. Ecce ego venio et habitabo in medio tui: Images of Christ Transferred to Rome from Jerusalem*, in «Jewish Art», 23-24 (1997-1998), pp. 418-429.
- B. Zenker, *Die Mitglieder des Kardinalkollegiums von 1130 bis 1159*, Diss. Würzburg 1964.
- H. Zimmermann, *Eugenio III*, in *Dizionario biografico degli italiani*, 43, Roma 1993, pp. 490-496.

Umberto Longo
Università degli Studi di Roma La Sapienza
umberto.longo@uniroma1.it

Il rinnovamento dei monasteri benedettini a Roma tra la fine del XII e l'inizio del XIII secolo: un'indagine preliminare

di Roberta Cerone

Il generale ridimensionamento subito dai benedettini a favore dei cistercensi in seguito allo scisma anacletista si registrò anche nell'Urbe dove, se negli anni '40 del XII secolo si ricorda il primo insediamento romano dell'ordine di Cîteaux *ad aquas salvias*, in ambito benedettino non si ritrovano iniziative di rilievo fino alla seconda metà del secolo, almeno stando a quanto si conosce finora. C'è da premettere, infatti, che il tema dell'architettura monastica a Roma rimane ancora da indagare a fondo, in particolare per quanto concerne l'area della clausura che, certo anche a causa dei rimaneggiamenti subiti, rimane spesso poco nota, mentre sugli edifici di culto le nostre conoscenze sono decisamente più approfondite. Il primo cantiere rilevante in questi anni, e anche quello più precisamente databile, è quello di San Lorenzo fuori le Mura che vide l'organizzazione delle fabbriche residenziali attorno a un chiostro, un elemento fino ad allora poco usato nel contesto non solo romano, ma in generale centroitaliano. Proprio l'adozione dell'impianto claustrale segna i maggiori cantieri della prima metà del secolo successivo, quando sotto gli auspici di Innocenzo III cominciò una fase di rinnovamento dei monasteri più importanti, come i Santi Quattro Coronati, San Saba e soprattutto San Paolo fuori le Mura, ma anche Santa Scolastica a Subiaco, da considerarsi nell'ambito romano sia per la provenienza delle maestranze utilizzate nella realizzazione del chiostro, sia per il suo legame politico e culturale con la Roma pontificia. In questi cantieri, non tutti sondabili nelle strutture residenziali oggi troppo rimaneggiate per ricavarne elementi significativi, si viene a elaborare un tipo di struttura claustrale, che a San Paolo raggiungerà la sua massima espressione, che possiamo definire come tipicamente romana per il gusto antichizzante dei rivestimenti marmorei e dei corredi plastici e per l'uso della *scriptura exposita* a esibire il significato simbolico del luogo e a ricordarne il patronato.

After the defeat of the schismatic pope Anacletus II, even in Rome there was a decline of the Benedictines in favor of the Cistercians. In the 40's of the 12th century, is indeed recorded the first Cistercian settlement – *ad Aquas salvias* –, while the Benedictine abbeys didn't experienced significant building interventions until the second half of the century, at least at the current state of knowledge. The monastic architecture in Rome, in fact, is yet to be investigated in detail, in particular with regard to the cloistered area where little remains because of the copious restorations. In those years, however, the first important construction site is that of San Lorenzo fuori le Mura, precisely dating at 1189, where the residential structures for the monks were organized around a cloister, an element hitherto very rare in Rome and generally in Central-Southern Italy. Only later, during the first half of the next century and under the auspices of pope Innocent III, the cloistered plan will characterize the renovation of all the main abbeys, such as Santi Quattro Coronati, San Saba and especially San Paolo fuori le Mura and Santa Scolastica in Subiaco, that must be considered within the Roman context both for the origin of the artists, both for its political and cultural ties with the papal Rome. In all these monuments, it

is developed a particular kind of cloister which can be defined as typically Roman and that will reach its highest expression in San Paolo. It is a structure characterized by a strong reference to the antique in the marble panelling, in the sculptures and in the use of the *scriptura exposita* that remembers the symbolic meaning of the place and its patronage.

Medioevo; secoli XII-XIII; Roma; architettura monastica; chiostro; Innocenzo III.

Middle Ages; 12th-13th Century; Rome; monastic architecture; cloister; Innocent III.

Con la fine dello scisma che aveva visto contrapporsi l'antipapa Anacleto II (1130-1138) a Innocenzo II (1130-1143)¹, i cistercensi, forti dell'appoggio dato al partito innocenziano, accelerarono la penetrazione nella penisola italiana a scapito dei benedettini che invece, in seguito al conflitto, subirono un generale ridimensionamento². La contrazione subita dall'*ordo monachorum nigrorum* si rispecchia nelle vicende costruttive dei cenobi romani dove fino alla seconda metà del XII secolo non si registrano iniziative di rilievo, almeno stando a quanto si conosce finora. C'è da premettere, infatti, che lo studio dell'architettura monastica a Roma è rimasto un ambito poco praticato: se sugli edifici di culto le nostre conoscenze sono decisamente approfondite³, i settori residenziali dei monasteri rimangono poco noti nella fase medievale, vuoi per le radicali trasformazioni subite nello scorrere dei secoli che rendono particolarmente arduo il lavoro dello storico dell'architettura, vuoi per la difficile accessibilità di alcuni siti ancora votati alla clausura⁴.

1. *Alla fine del XII secolo: i casi di San Lorenzo fuori le Mura e di Santa Cecilia in Trastevere*

Il risollevarsi delle sorti dell'ordine alla fine del XII secolo è segnato dal rifacimento del cenobio benedettino di San Lorenzo fuori le Mura, un caso assolutamente unico per il tipo di soluzioni impiegate nella progettazione dello spazio riservato alla vita regolare, certo anche a causa della topografia del sito e delle preesistenze che costrinsero alla progettazione di un monastero di fatto

¹ L'argomento è stato oggetto di un recente convegno di cui si attendono gli atti: *Framing Anacletus II. (Anti)pope, 1130-1138*, Roma, Sapienza Università di Roma - John Cabot University, 10-12 Aprile 2013. Sulla questione si rimanda intanto a Stroll, *The Jewish Pope*.

² Emblematica a questo proposito la situazione creatasi dopo il 1138 nel panorama monastico del Lazio meridionale, come delineato in Ciammaruoni, *Da Marmosolio a Valvisciolo*, p. 59, mentre per i cenobi del Meridione si veda Houben, *Tra Roma e Palermo*, p. 103.

³ Punto di riferimento per lo studio delle chiese romane è ancora il poderoso lavoro di Krautheimer, *Corpus basilicarum christianarum*, cui è ora opportuno aggiungere il *corpus* di Claussen, Mondini, Senekovic, *Die Kirchen der Stadt Rom*.

⁴ Doveroso segnalare importanti eccezioni, come gli studi di L. Barelli sul monastero dei Santi Quattro Coronati (*infra*, note 30-31) e, soprattutto, i contributi di J.E. Barclay Lloyd sulle ali abitative di San Lorenzo fuori le Mura (*infra*, nota 10).

separato dal corpo chiesastico⁵. Allo stesso tempo, il caso di San Lorenzo anticipa quanto accadrà nelle principali fabbriche monastiche sino alla metà del XIII secolo: le ali abitative furono infatti organizzate attorno a una corte porticata che qui nello specifico andò a regolarizzare uno spazio eterogeneo per la consistente presenza di strutture anteriori. Si tratta peraltro di uno dei primi chiostri attestati a Roma dopo il primato cistercense delle Tre Fontane *ad Aquas salvias*⁶ (fig. 1) e l'unico precisamente datato per il XII secolo, grazie al *Liber pontificalis* che lo associa alla committenza di papa Clemente III (1187-1191) nell'anno 1189⁷.

L'erezione delle gallerie diede il via alla lunga stagione costruttiva culminata negli anni di Onorio III (1216-1227), che finì per stravolgere il volto del santuario⁸ (figg. 2-3). All'epoca di Clemente III, però, i lavori alla chiesa erano di là da venire, e dunque occorre immaginare il monastero in relazione con la basilica dell'epoca di Pelagio II (579-590), orientata in senso opposto all'attuale e immersa per tre lati in un banco tufaceo⁹. Ciò spiega la lontananza del quadrato della clausura in riferimento al corpo chiesastico con un unico punto di contatto reciproco all'angolo orientale del nartece, un fatto che di certo doveva creare non pochi problemi pratici ai confratelli e alla loro necessità di accedere con frequenza in chiesa. Verosimilmente dunque, fu proprio l'esigenza della comunità di arrivare al coro, senza interagire con il flusso di fedeli diretti alla tomba del martire, a suggerire la creazione di un accesso riservato attraverso i matronei di VI secolo¹⁰ cui si giungeva percorrendo la monumentale rampa di scale posta nell'ala nord del cenobio¹¹ (fig. 4). La presenza di un secondo piano del chiostro¹² si legò pertanto alle necessità pratiche di agevo-

⁵ Per la vasta bibliografia sul complesso laurenziano si rimanda ai recenti: Claussen, Mondini, Senekovic, *Die Kirchen der Stadt Rom*, III, pp. 317-527; Mondini, *San Lorenzo fuori le mura*.

⁶ Non vi sono attestazioni certe, né dal punto di vista documentario, né archeologico, della presenza di chiostri a Roma prima della metà del XII secolo, quando fu realizzato il braccio orientale del chiostro delle Tre Fontane: Romanini, 'Ratio fecit diversum', pp. 13-22; Barclay Lloyd, *SS. Vincenzo e Anastasio*, pp. 149-157. Sull'ipotesi dell'esistenza di un *claustrum* dei canonici anche al Laterano all'incirca negli stessi anni si veda De Blaauw, *A mediaeval portico*, che ne individua le tracce nelle arcate inglobate nell'ala nord-occidentale del chiostro duecentesco.

⁷ *Le Liber*, II, p. 451.

⁸ Sull'assetto della basilica nel XIII secolo si veda il fondamentale saggio di Mondini, *San Lorenzo fuori le mura*.

⁹ L'ingresso avveniva dal prospetto meridionale attraverso il porticato oggi trasformato in sacrestia, si veda Claussen, Mondini, Senekovic, *Die Kirchen der Stadt Rom*, III, pp. 460-468.

¹⁰ *Ibidem*, pp. 480-481. Dalle gallerie, attraverso delle scale presumibilmente lignee di cui però non rimangono tracce evidenti, i monaci scendevano nel coro che era collocato dal lato opposto rispetto alla clausura. Solo quando, dopo l'ampliamento duecentesco e il nuovo orientamento della chiesa, la fabbrica di VI secolo divenne il presbitero della nuova, si realizzò un più agevole accesso a livello terreno, poiché finalmente i monaci potevano accedere al coro senza interferire con i percorsi santuariali. Non appare dunque condivisibile l'ipotesi di Barclay Lloyd, *The Architecture of the Medieval Monastery*, pp. 100-101, secondo cui l'ingresso dei monaci avveniva tramite il portico meridionale utilizzato dai fedeli.

¹¹ L'importanza della scala come fulcro della vita del monastero è ribadita dal suo inquadramento scenografico attraverso l'ampia arcata doppia dell'ambulacro settentrionale che interrompe il ritmo paratattico delle polifore.

¹² La tipologia di chiostro a due piani risulta poco utilizzata nel panorama dell'architettura monastica medievale (Pistilli, *Chiostro*), ma ne esistono alcuni esempi anche in ambito canonico, si

lare i percorsi interni alla clausura e, soprattutto, di creare un collegamento rapido tra la chiesa e il dormitorio, collocato al di sopra dell'ambulacro est e accessibile tramite l'elegante portale a girali ancora *in situ*¹³.

Di grande interesse sono gli altri ambienti, seppur rimaneggiati, che si articolano attorno alla corte, come l'aula unica sotto il dormitorio, incuneata a est nel banco tufaceo, che era plausibilmente adibita a *cellarium*, come suggeriscono la scarsa illuminazione e il collegamento con la galleria ipogea che poteva essere impiegata come cantina (fig. 5). L'ala meridionale si presenta oggi suddivisa in numerosi vani, ma in origine gli ambienti al pianterreno erano probabilmente solo due o tre di cui uno poteva costituire il refettorio. Sia a est che a sud sopravvivono al livello inferiore le coperture originarie, vale a dire una lunga volta a botte nel primo caso e, nel secondo, una serie di volte a crociera del tutto analoghe a quelle degli ambulacri claustrali, con tanto di impronta delle stuoie ancora ben visibile, che avvalorano l'ipotesi di una cronologia prossima al patronato di Clemente III.

Ancor meno indagato è il secondo rilevante cantiere dopo la metà del secolo, quello di Santa Cecilia in Trastevere, sulla cui natura monastica o canonica vige ancora incertezza¹⁴. La fabbrica fu stravolta in occasione dei lavori della badessa Maura Magalotti che, entro la metà del XVI secolo, intervennero prepotentemente anche sul chiostro¹⁵. Quest'ultimo, tuttavia, attesta lo svolgersi di un'operazione di riformulazione della compagine residenziale che si andò ad affiancare in posizione canonica alla chiesa di Pasquale I (817-824) in anni non così distanti dal cantiere di San Lorenzo (fig. 6). Se, infatti, l'indicazione dell'anno 1100 incongruamente graffita su uno dei parapetti del chiostro non sembra degna di fede¹⁶, a esplicitarne la cronologia intervengono le fattezze architettoniche e il corredo plastico, giustamente accostato ai

veda Barral i Altet, *Il palazzo episcopale medievale di Venezia*, pp. 122-124. Il precedente dell'ala est delle Tre Fontane non è da considerare un prototipo significativo per il contesto romano, nel senso che anche lì la scelta di progettare un secondo livello fu dettata da motivi contingenti, legati alla lenta evoluzione del cantiere e alle vicende problematiche della comunità monastica, che determinarono la necessità di ampliare in corso d'opera il dormitorio, ma si veda a questo proposito le diverse ipotesi di Romanini, *'Ratio fecit diversum'*, pp. 13-22; Barclay Lloyd, SS. *Vincenzo e Anastasio*, pp. 183-185. Più in generale sui chiostri medievali, si vedano gli atti dei convegni: *Der mittelalterliche Kreuzgang; Le cloître roman; Encontro internacional sobre claustros*.

¹³ Barclay Lloyd, *The Architecture of the Medieval Monastery*, p. 101; Claussen, Mondini, Senekovic, *Die Kirchen der Stadt Rom*, III, pp. 486-487.

¹⁴ Loevinson, *Documenti*, p. 356; Lirosi, *Le cronache di Santa Cecilia*, pp. 31-42. Degno di nota in questa *querelle* è l'assegnazione nel 1059 di Desiderio di Montecassino in qualità di cardinale proprio a Santa Cecilia, segno che all'epoca era evidentemente sede di un monastero; ma sulla questione si rinvia a Claussen, Mondini, Senekovic, *Die Kirchen der Stadt Rom*, I, pp. 228-229.

¹⁵ Sulla vicenda cinquecentesca Lirosi, *Le cronache di Santa Cecilia*, pp. 96-97. I lavori al chiostro sono ricordati da un'epigrafe apposta sull'avancorpo porticato a sostegno del refettorio aggiunto sul fronte sud al tempo della badessa Magalotti.

¹⁶ Sul chiostro di Santa Cecilia si veda Righetti, *Pasquale I*, pp. 81-82, che ne sostiene una datazione alla seconda metà del secolo, come anche in Parmegiani, Pronti, *Santa Cecilia*, pp. 127-129. L'iscrizione MC è interpretata come termine *post quem* nello studio di Claussen, Mondini, Senekovic (*Die Kirchen der Stadt Rom*, I, pp. 240-242), dove si anticipa comunque la struttura alla prima metà del XII secolo.

capitelli a stampella dell'ala nord delle Tre Fontane, datati agli anni Settanta del secolo¹⁷. Le caratteristiche dei prospetti – la predilezione per il paramento laterizio a vista; l'esclusività della soluzione monoastile e del capitello a stampella; il coronamento con il fregio a mensoline e denti di sega; il tipo di pilastro con cornicetta marmorea – richiamano non solo il chiostro laurenziano, ma altresì la malridotta corte dei canonici di Santa Maria Nova, eretta dopo i documentati interventi di papa Alessandro III (1159-1181) alla basilica negli anni Sessanta del secolo¹⁸. In virtù delle affinità reciproche e pur in assenza di evidenze documentarie, è dunque possibile assegnare i tre chiostri alle medesime maestranze, da identificare con gli anonimi costruttori di campanili nell'Urbe dei secoli XII e XIII, come già suggerito da Priester sulla base delle evidenti analogie tra le due categorie di monumenti¹⁹.

2. Gli inizi del XIII secolo: San Saba, Santi Quattro Coronati, San Paolo fuori le Mura

Anche agli inizi del Duecento il rinnovamento delle fabbriche monastiche prevede, almeno negli insediamenti più rilevanti, l'introduzione di un chiostro attorno al quale organizzare le ali residenziali, come mostrano i cantieri di San Saba, dei Santi Quattro Coronati e di San Paolo fuori le Mura.

Ben poco è possibile valutare nel caso di San Saba, snaturato nel Novecento da una sciagurata serie di operazioni di ripristino del suo aspetto medievale²⁰. Grazie a inedite fotografie storiche, però, è possibile avere almeno un'idea dell'assetto del chiostro prima della sua demolizione, benché queste immagini già lo presentino gravemente rimaneggiato nella scansione delle polifore, privato del corredo scultoreo e sopraelevato di un piano²¹. Le planimetrie anteriori ai lavori novecenteschi (fig. 7) e la sopravvivenza di una lunetta affrescata nel braccio claustrale adiacente alla chiesa, tuttavia, lasciano ipotizzare la sua originaria scansione in campate voltate²², un'innovazione nel panorama dei chiostri romani che solitamente presentano una copertura lignea.

¹⁷ Righetti, *Pasquale I*, p. 81.

¹⁸ I resti del chiostro sono inglobati nel porticato tardo trecentesco degli Olivetani ma si vedano, anche per la cronologia dell'intero complesso, Gallio, *Il monastero di Santa Francesca*; Claussen, Mondini, Senekovic, *Die Kirchen der Stadt Rom*, I, p. 486.

¹⁹ I campanili presentano i medesimi caratteri costruttivi (paramento a vista, cornici, capitelli a stampella ecc.), si veda Priester, *Bell Towers*.

²⁰ La Bella, *San Saba*, pp. 98-108.

²¹ Parte della documentazione fotografica è conservata in: Roma, Istituto Centrale per il Catalogo e la Documentazione, Gabinetto fotografico nazionale; Roma, Archivio Centrale dello Stato, AABBA, I versamento, b. 1476. Sulla vicenda del monumento si vedano anche Cannizzaro, *Nuove scoperte*; Benfante, *Il chiostro medievale*.

²² Si veda la planimetria presentata da Giovenale, *Il chiostro medievale*, p. 154, fig. 14. La presenza medievale, presumibilmente originaria, delle volte è attestata dalle due crociere già pertinenti al braccio del chiostro adiacente alla chiesa, e oggi parte di un ambiente adibito a oratorio, nonché dall'affresco tardo duecentesco con la *Dormitio Virginis* staccato da una delle campate claustrali.

Riguardo alla datazione del manufatto, appare ragionevole immaginarla non lontana dal 1205, anno ricordato nell'iscrizione sul portale maggiore della chiesa, allorquando ebbe fine la campagna di lavori che vide la realizzazione del portale stesso e di parte dell'arredo liturgico, del pavimento della chiesa e del protiro esterno a opera di *magister Iacobus*, membro della celebre famiglia cosiddetta dei Cosmati, scultori ma, a partire dal pontificato di Innocenzo III (1198-1216), sempre più spesso investiti del ruolo di architetti²³.

Tale artista non era nuovo a imprese del genere. Proprio nel 1205 aveva appena concluso una campagna di analogo portata a Santa Scolastica a Subiaco dove, in analogia con San Saba, aveva realizzato parte dell'arredo liturgico e del chiostro. Anche in questo caso, la progettazione delle gallerie sud ed est diede avvio a una lunga operazione di rimodulazione del cenobio che durò fino alla fine del secolo²⁴ (fig. 8). Proprio in relazione con i monasteri romani, vale la pena soffermarsi brevemente su alcuni particolari della vicenda emblematica di Santa Scolastica il cui cantiere prese avvio dopo la visita e la conseguente riforma di Innocenzo III nel 1202²⁵. Il primo dato da sottolineare è il rimando della severa decretale *Cum ad monasterium*, rivolta dal pontefice alla comunità locale, al chiostro e agli edifici circostanti, quasi a ribadire il valore simbolico e funzionale di tali ambienti nel corretto svolgimento della vita regolare²⁶. Un'ulteriore indicazione è rappresentata invece dal portato innovativo del chiostro sublacense rispetto ai precedenti romani, segno dell'apporto rivoluzionario delle maestranze di marmorari come i Cosmati, rispetto agli anonimi artefici di campanili. Tutti gli elementi caratteristici del tipo romanico, infatti, sono qui trasfigurati in chiave antichizzante – la cornice sommitale, le modanature degli archivolti, l'euritmica alternanza dei fusti singoli con le colonne gemine – con l'aggiunta di elementi inediti come il parato marmoreo di rivestimento e soprattutto l'iscrizione musiva, oggi del tutto scomparsa²⁷ (fig. 9).

Sono novità che a Roma troveranno largo seguito in altri due monasteri interessati da radicali rifacimenti proprio a partire dall'età di Innocenzo III e variamente connessi alla sua azione politica e religiosa: i Santi Quattro Coronati, priorato di Santa Croce a Sassovivo (Foligno) che costituiva un sito chiave nel progetto di riforma dei monasteri esenti voluto dal pontefice²⁸, e San Paolo fuori le Mura, riformato a partire del 1208. Alla luce di quanto

²³ Sulla figura di *Iacobus* e la stirpe di marmorari correlata si rimanda al fondamentale Clausen, *Magistri Doctissimi*, pp. 57-100, ma anche a più recenti contributi che ne hanno evidenziato il ruolo di architetto, come Pistilli, *Il "magister Iacobus"*.

²⁴ Mi permetto di rimandare per l'abbazia sublacense a Cerone, *La regola e il monastero*, in particolare pp. 66-90 per il cantiere di XIII secolo.

²⁵ Sulla celebre visita e i provvedimenti del pontefice a favore di Subiaco si veda De Prosperis, *Innocenzo III*.

²⁶ *Ibidem*, p. 11.

²⁷ Pistilli, Cerone, *L'abbazia di Santa Scolastica*; Cerone, *La regola e il monastero*, pp. 66-73.

²⁸ Sul tema si rimanda a Maccarrone, *Studi su Innocenzo III*, pp. 239-246; *Le carte dell'abbazia di S. Croce*, IV, pp. XX-XXIX.

visto seppur rapidamente a Subiaco, ma in analogia anche alle coeve vicende di committenza di altri monasteri laziali come Fossanova o Santa Maria di Rossilli a Gavignano²⁹, non sembra un caso che, in entrambi i complessi, i rimaneggiamenti protoduecenteschi abbiano contemplato *in primis* l'introduzione di un chiostro come fulcro della nuova compagine.

Nel caso del complesso dei SS. Quattro Coronati, discretamente indagato grazie a recenti campagne archeologiche e di restauro, la corte porticata regolarizzò una situazione complessa che vedeva convivere le strutture del tempo di Pasquale II (1099-1118) con quelle della basilica di Leone IV (847-855)³⁰. Il chiostro stesso si installa, a nord, sulla ex navata sinistra della chiesa carolingia, mentre la sua parete liminare verso est si ricongiunge ai muri d'ambito della cappella di Santa Barbara, anch'essa della fase di IX secolo. A ovest si accosta a una fabbrica rettangolare scandita in due piani che nell'ambiente unico al livello superiore doveva ospitare il dormitorio e che dal lato interno ingloba delle preesistenze di XII secolo³¹ (fig. 10). A giudicare dai caratteri costruttivi è possibile collocare il blocco occidentale nel XIII secolo, ragionevolmente non lontano dall'epoca di realizzazione del chiostro, come è stato generalmente proposto optando per una cronologia agli anni Venti del secolo, sulla base delle notizie documentarie relative alla vicenda di Sassovivo e al suo chiostro, sicuramente datato per via epigrafica al 1229³². Ad anticiparne la cronologia rispetto all'abbazia madre, però, interviene la distanza dal caso fulgnate dei porticati dei Santi Quattro Coronati che ben esemplificano la transizione tra il modello romanico di chiostro e quello più aggiornato, in chiave antichizzante, inaugurato dal caso di Subiaco e portato a compimento, come si vedrà, in San Paolo fuori le Mura di cui il chiostro di Sassovivo riproduce una versione semplificata³³. Ai Santi Quattro Coronati, invece, si osserva la convivenza di elementi per così dire del passato – il tipo di arcature cieche su peducci o la cornice sommitale – con l'introduzione del rivestimento marmoreo di gusto antichizzante, pur limitato ancora ai soli pilastri, si utilizzano esclusivamente le moderne colonnine binate e si rinnova il tipo di capitello, non più l'arcaica stampella, ma il calice decorato dal motivo a foglie piatte in seguito largamente impiegato nella plastica claustrale³⁴. Si inseriscono inoltre motivi di finta architettura, come le lesene scanalate – elemento di grande

²⁹ Sui due siti nel quadro della politica e del patronato artistico innocenziani, si vedano rispettivamente Righetti, *Corpus vero Domini*; Calenne, *L'abbazia di S. Maria*.

³⁰ A proposito della vicenda architettonica del complesso Barelli, *Il complesso monumentale*.

³¹ Barelli, *Il supposto palatium*.

³² Il chiostro di Sassovivo è firmato dal marmoraro romano *Petrus de Maria*, si vedano Faloci Pulignani, *I marmorari romani*; Claussen, *Magistri Doctissimi*, pp. 158-165.

³³ Sulla genesi del modello tipicamente romano di chiostro, caratterizzato dalla presenza della scrittura esposta, si rinvia a Cerone, *Cives romani*; Cerone, *Il chiostro a Roma*, ma anche Mondini, *Les cloîtres de Cosmati*.

³⁴ Lo stesso tipo di capitello si ritroverà, ad esempio, nelle ali attribuite a Cosma nel chiostro di Santa Scolastica a Subiaco e nel recinto domenicano di Santa Sabina a Roma: Cerone, *La regola e il monastero*, pp. 74-75; Gianandrea, *Un'apparente arcaicità*.

modernità che troverà attuazione nei più tardi chiostrici dei Vassalsetto³⁵ – e si sperimentano, di contro, anche schemi che rimarranno senza seguito, come il gusto per la policromia dispiegato nei sottarchi decorati con motivi a goccia rossi e verdi e nella cornice sommitale dove compaiono per la prima volta incrostazioni in porfido e serpentino e dove un intonaco bianco e rosso evidenziava a contrasto gli elementi decorativi³⁶.

Il cenobio di San Paolo, infine, vide l'erezione del quadrato claustrale a partire dal 1208, come ricostruito in base all'indicazioni dell'epigrafe dedicatoria, quando, anche qui in seguito alla riforma attuata da Roffredo dell'Isola sotto gli auspici di Innocenzo III, si avviò la risistemazione delle ali monastiche³⁷. Diversamente dai Santi Quattro Coronati, in questo caso il progetto prevedeva la rifondazione *ex novo* del monastero che doveva seguire di pari passo il progredire del chiostro, concepito con campate modulari che facilitavano l'organizzazione funzionale dell'impianto in rapporto all'andamento del cantiere. Le preesistenze furono risparmiate solo sul versante adiacente la basilica, dove il cosiddetto battistero e l'oratorio di San Giuliano fungevano rispettivamente da refettorio e sala capitolare nella fase romanica³⁸. Poco si può dire sul resto del complesso, interessato da radicali interventi a partire dall'epoca di Martino V (1417-1431), se non che la campagna duecentesca di lavori dovette includere anche la realizzazione del blocco rettangolare orientale e forse di quello occidentale a chiudere il quadrato della clausura. La vastità dell'impresa impose tempi rallentati e modifiche progettuali in corso d'opera, testimoniate da alcuni particolari costruttivi del chiostro stesso che, d'altronde, fu terminato quasi vent'anni dopo con l'ala nord eseguita dai Vassalsetto³⁹ (fig. 12).

In conclusione, anche nel caso di San Paolo il recinto porticato rimane la principale testimonianza della fase duecentesca del monastero, ma non solo. Il monumento rappresenta il punto di maturità del modello romano di chiostro che aveva segnato con continuità i maggiori cantieri monastici tra XII e XIII secolo. Nel manufatto ostiense tutte le novità emerse in precedenza trovano piena attuazione e anzi sono elaborate nel senso di una maggiore monumentalità e complessità decorativa: la tradizionale copertura lignea è

³⁵ I Vassalsetto, famiglia di marmorari romani attiva nella seconda metà del XII secolo e lungo il XIII secolo, eseguirono parte del chiostro di San Paolo e quello di San Giovanni in Laterano; ma si veda *infra*.

³⁶ Le pitture nei sottarchi sono state ripristinate nei restauri di Muñoz *Il restauro della chiesa*, pp. 83-102. Sulla policromia dipinta sulla cornice sommitale, invece, si veda Giorgi, Matera, *Il restauro della cornice*.

³⁷ Schuster, *La Basilica*, pp. 102, 108 e sgg.

³⁸ La vicenda costruttiva del monastero è trattata in Bassan, *L'architettura*.

³⁹ Come osserva anche Claussen (*Magistri Doctissimi*, p. 136), sono presenti lesene su tutti e quattro i lati del pilastro occidentale del lato sud, come se questo avesse costituito per un certo periodo l'elemento terminale. Al medesimo studio si rimanda per una disamina delle fasi del chiostro e della problematica relativa alle maestranze attive nelle diverse ali: *ibidem*, pp. 108-109, 132-138. In generale sulla bottega dei Vassalsetto si veda, anche per la bibliografia, Bassan, *Vassalsetto*.

superata a favore di un raffinato impianto voltato, purtroppo eliminato a inizi Novecento⁴⁰; le finiture marmoree sono perfezionate e arricchite di nuovi riferimenti al mondo classico e si riprende l'invenzione sublacense dell'iscrizione musiva che, oltre a ricordare le vicende di patronato, si dilunga sui valori estetici e sul significato simbolico del *claustrum*, come luogo dove risplendeva la ritrovata regola. Una regola che la compiutezza delle forme della classicità sublimava, rimandando visivamente alla perfezione della vita monastica e dunque ai dettami della ritrovata osservanza, ma anche al ruolo di Roma e, insieme, a quello dell'*auctoritas* e della supremazia del pontefice.

⁴⁰ Giovenale, *Il chiostro medievale*. Ma sulla complessa vicenda di restauro del chiostro e sulle relative problematiche critiche si veda D'Achille, *Il chiostro*.



Fig. 1. Roma, Tre Fontane, chiostro, incrocio ali est e nord (foto Autrice).

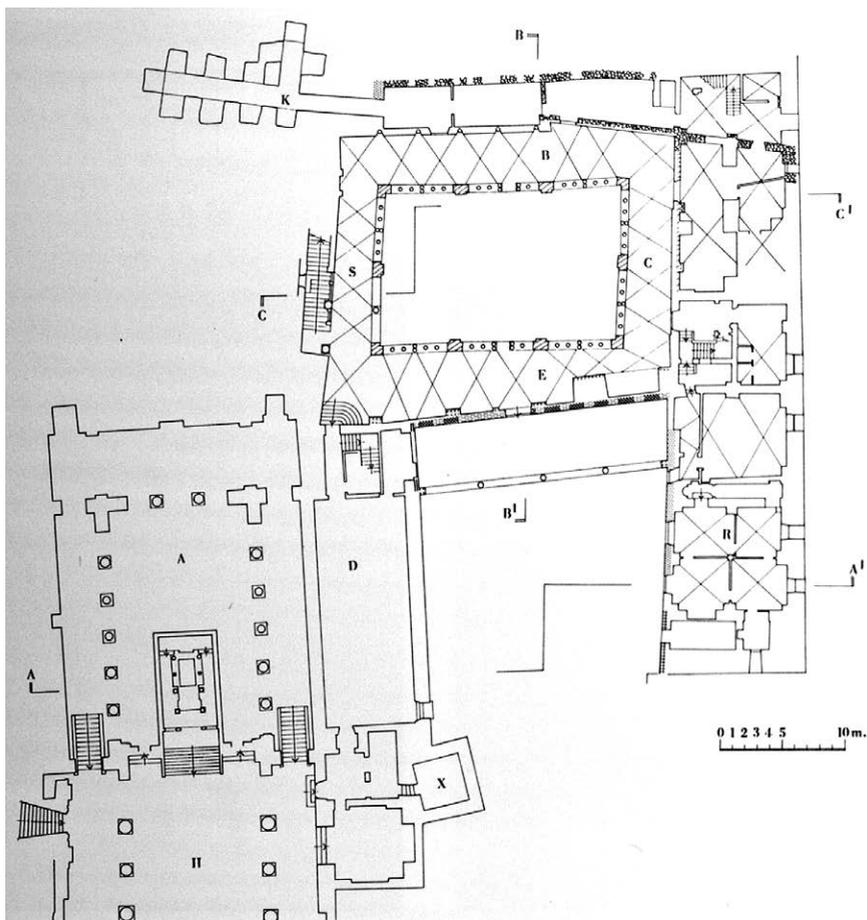


Fig. 2. Planimetria del monastero di San Lorenzo fuori le Mura al pianterreno (da Barclay Lloyd, *The Architecture of the Medieval Monastery*).



Fig. 3. Roma, San Lorenzo fuori le Mura, chiostro (foto Autrice).



Fig. 4. Roma, San Lorenzo fuori le Mura, chiostro, scala nell'ala nord (foto Autrice).



Fig. 5. Roma, San Lorenzo fuori le Mura, ala est, ambiente al pianterreno (foto Autrice).



Fig. 6. Roma, Santa Cecilia in Trastevere, chiostro (foto Autrice).

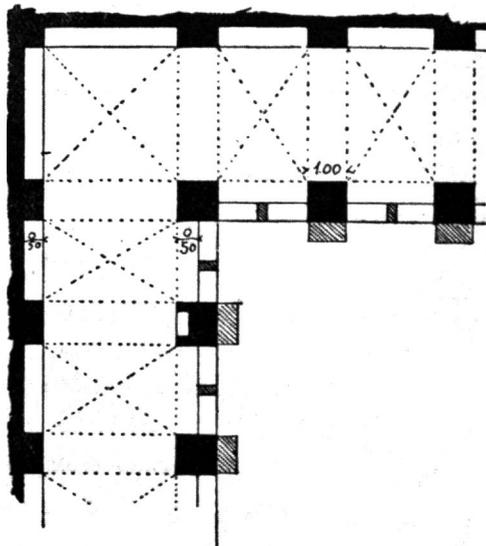


Fig. 7. Planimetria parziale del chiostro di San Saba (da Giovenale, *Il chiostro medievale di San Paolo*).



Fig. 8. Subiaco, Santa Scolastica, chiostro, galleria sud (foto Autrice).



Fig. 9. Subiaco, Santa Scolastica, chiostro, galleria est, resti dell'iscrizione musiva (foto Autrice).



Fig. 10. Roma, Santi Quattro Coronati, chiostro, interno dell'ambulacro ovest (foto Autrice).



Fig. 11. Roma, Santi Quattro Coronati, chiostro (foto Autrice).



Fig. 12. Roma, San Paolo fuori le Mura, chiostro (foto Autrice).

Opere citate

- J.E. Barclay Lloyd, *The Architecture of the Medieval Monastery of S. Lorenzo fuori le mura, Rome*, in *Architectural studies in memory of Richard Krautheimer*, a cura di C. Striker, Mainz 1996, pp. 99-102.
- J.E. Barclay Lloyd, *Santi Vincenzo e Anastasio at tre Fontane near Rome, history and architecture of a medieval Cistercian abbey*, Kalamazoo 2006.
- L. Barelli, *Il complesso monumentale dei SS. Quattro Coronati a Roma*, Roma 2009.
- L. Barelli, *Il supposto palatium dormitorii: analisi storico-tecnica in vista di un auspicabile restauro, in Dal cantiere dei SS. Quattro Coronati a Roma. Note di storia e restauro per Giovanni Carbonara*, a cura di L. Barelli e R. Pugliese, Roma 2012, pp. 53-74.
- X. Barral i Altet, *Il palazzo episcopale medievale di Venezia: un importante complesso architettonico di XII e XIII secolo*, in *La chiesa di San Pietro di Castello e la nascita del patriarcato di Venezia*, a cura di G. Guidarelli, M. Hochmann, F. Tonizzi, Venezia 2018, pp. 111-138.
- E. Bassan, *L'architettura del monastero e il chiostro dei Vassalletto, in San Paolo fuori le mura*, Roma 1988, pp. 223-254.
- E. Bassan, *Vassalletto*, in *Enciclopedia dell'arte medievale*, XI, Roma 2000, pp. 510-514.
- L. Benfante, *Il chiostro medievale del monastero di San Saba sul piccolo Aventino*, in corso di stampa.
- L. Calenne, *L'abbazia di S. Maria di Rossilli iuxta Gambinianum*, in *Innocenzo III. Urbs et orbis*. Atti del congresso internazionale, Roma, 9-15 settembre 1998, a cura di A. Sommerlechner, 2 voll., Roma 2003, II, pp. 1312-1326.
- M.E. Cannizzaro, *Nuove scoperte nella città e nel suburbio*, in «Notizie degli scavi di antichità», 26 (1901), pp. 10-14.
- Le carte dell'abbazia di S. Croce a Sassovivo*, a cura di A. Bartoli Langeli, 7 voll., Firenze 1973-1983.
- R. Cerone, *La regola e il monastero. Arte e architettura in Santa Scolastica a Subiaco (secc. VI-XV)*, Roma 2015.
- R. Cerone, *Cives Romani in marmoris arte periti: the Classical World and the Renewal of the Cloister Model in 13th century Rome*, in *Actual Problems of Theory and History of Art. Актуальные проблемы теории и истории искусства*, V, Atti del Convegno, St. Petersburg State University, 27-31 ottobre 2014, San Pietroburgo 2015, pp. 412-417.
- R. Cerone, *Il chiostro a Roma tra XII e XIII secolo: genesi, evoluzione e diffusione di un modello*, in *Claustros no mundo mediterrânico (séculos X-XVIII)*, a cura di J. Ramôa Melo, G. Rossi Vairo, Coimbra 2016, pp. 41-54.
- C. Ciannaruconi, *Da Marmosolio a Valvisciolo. Storia di un insediamento cistercense nella Marittima medievale (XII-XVI secolo)*, Sermoneta 1998.
- P.C. Claussen, *Magistri Doctissimi Romani, Die Römischer Marmor Künstler des Mittelalters*, Stuttgart-Wiesbaden 1987.
- P.C. Claussen, D. Mondini, D. Senekovic, *Die Kirchen der Stadt Rom im Mittelalter 1050-1300*, 3 voll., Stuttgart 2002-2010.
- Le cloître roman*, Actes des XLVI^{es} Journées Romanes de Cuxa, 7-12 juillet 2014, Codalet 2015, in «Les Cahiers de Saint-Michel de Cuxa», 46 (2015).
- A.M. D'Achille, *Il chiostro di S. Paolo fuori le mura, Questioni aperte e prospettive di ricerca*, in *Storie di città e di architetture. Studi in onore di Enrico Guidoni*, Roma 2014, pp. 395-414.
- S. De Blaauw, *A mediaeval portico at San Giovanni in Laterano: the Basilica and its ancient conventual buildings*, in «Papers of the British School at Rome», 58 (1990), pp. 306-313.
- A. De Prosperis, *Innocenzo III e i monasteri di Subiaco*, in «Latium», 25 (2008), pp. 3-30.
- Encontro internacional sobre claustros no mundo mediterrânico (séculos X-XVIII)*, Atti del convegno internazionale di studi, Lisbona 20-22 giugno 2016, a cura di G. Rossi Vairo e J. Ramôa Melo, Coimbra 2016.
- M. Faloci Pulignani, *I marmorari romani a Sassovivo presso Foligno*, Perugia 1915.
- P. Gallio, *Il monastero di Santa Francesca Romana (Santa Maria Nova): le vicende storiche di un antico monumento*, in «Bollettino del Centro studi di Storia dell'architettura», 42-44 (2005-2007), pp. 251-253.
- M. Gianandrea, *Un'apparente arcaicità: il chiostro medievale di Santa Sabina all'Aventino*, in *Il convento di Santa Sabina all'Aventino e il suo patrimonio storico-artistico e architettonico*, a cura di M. Gianandrea, M. Annibaldi, L. Bartoni, Roma 2016, pp. 75-88.

- E. Giorgi, F. Matera, *Il restauro della cornice cosmatesca del chiostro*, in *Dal cantiere dei SS. Quattro Coronati a Roma. Note di storia e restauro per Giovanni Carbonara*, a cura di L. Barelli e R. Pugliese, Roma 2012, pp. 107-122.
- G.B. Giovenale, *Il chiostro medievale di San Paolo fuori le mura*, in «Buletino della Commissione archeologica comunale di Roma», 1917, 46, pp. 125-167.
- H. Houben, *Tra Roma e Palermo. Aspetti e momenti del Mezzogiorno medievale*, Galatina 1989.
- R. Krautheimer, V. Frankl, S. Corbett, A.K. Frazer, *Corpus basilicarum Christianarum Romae*, 5 voll., Roma 1937-1977.
- C. La Bella, *San Saba*, Roma 2003 (Le chiese di Roma illustrate, nuova serie -35).
- Le Liber Pontificalis*, 3 voll., a cura di L.M.O. Duchesne, L.M. Olivier, Paris 1886-1957.
- E. Loevinson, *Documenti nel monastero di S. Cecilia in Trastevere*, in «Archivio della r. Società Romana di storia patria», 49 (1926), pp. 355-404.
- A. Liroi, *Le cronache di Santa Cecilia. Un monastero femminile a Roma in età moderna*, Roma 2009.
- M. Maccarrone, *Studi su Innocenzo III*, Padova 1972.
- Der mittelalterliche Kreuzgang. Architektur, Funktion und Programm*, a cura di P.K. Klein, Regensburg 2004.
- D. Mondini, *San Lorenzo fuori le mura in Rom. der Bau und seine liturgische Ausstattung im 13. Jahrhundert*, in «Georges-Bloch-Jahrbuch des Kunstgeschichtlichen Seminars der Universität Zürich», 2 (1995), pp. 12-30.
- D. Mondini, *Les cloîtres des Cosmati à Rome: marbre, mosaïque et parole*, in «Cahiers de Saint-Michel de Cuxa», 46 (2015), pp. 119-132.
- D. Mondini, *San Lorenzo fuori le mura: storia del complesso monumentale nel Medioevo*, Roma 2016.
- A. Muñoz, *Il restauro della chiesa e del chiostro dei SS. Quattro Coronati*, Roma 1914.
- N. Parmegiani, A. Pronti, *Santa Cecilia in Trastevere. Nuovi scavi e ricerche*, Città del Vaticano 2004.
- P.F. Pistilli, *Chiostro*, in *Enciclopedia dell'arte medievale*, IV, Roma 1993, pp. 694-718.
- P.F. Pistilli, *Il "magister Iacobus", Innocenzo III e il chiostro di Subiaco*, in *Medioevo: natura e figura*. Atti del convegno internazionale di studi, Parma 20-25 settembre 2011, a cura di A.C. Quintavalle, Milano 2015, pp. 517-531.
- P.F. Pistilli, R. Cerone, *L'abbazia di Santa Scolastica: dal chiostro cosmatesco come adeguamento al more romano alle trasformazioni delle ali monastiche prima della Commenda*, in *De re monastica III. Le valli dei monaci*, Atti del Convegno internazionale di studio, Roma-Subiaco 17-19 maggio 2010, Spoleto 2012, pp. 217-269.
- A.E. Priestler, *Bell Towers and Building Workshops in Medieval Rome*, in «Journal of the Society of Architectural Historians», 52 (1993), pp. 199-220.
- M. Righetti, *Pasquale I e la fondazione carolingia*, in *Santa Cecilia in Trastevere*, Roma 2007, pp. 65-83.
- M. Righetti, *Corpus vero Domini defertur in turribus. Il repositorio di Fossanova*, in «Arte medievale», s. IV, 3 (2013), pp. 71-86.
- A.M. Romanini, *'Ratio fecit diversum'. La riscoperta delle Tre Fontane a Roma chiave di lettura dell'arte bernardina*, in «Arte medievale», s. II, 8 (1994) 1, pp. 1-78.
- I. Schuster, *La Basilica e il Monastero di San Paolo fuori le mura: note storiche*, Torino 1934.
- M. Stroll, *The Jewish Pope: Ideology and politics in the Papal Schism of 1130*, New York 1987.

Roberta Cerone
Università degli Studi di Roma La Sapienza
roberta.cerone@uniroma1.it



Il monastero romano di San Sisto nella seconda metà del XIV secolo: la comunità femminile e la gestione del suo patrimonio

di Cristina Carbonetti Vendittelli

Le nostre conoscenze sul monastero domenicano di San Sisto provengono fondamentalmente da un registro di entrate e uscite degli anni 1369-1381 e da alcuni frammenti di altri registri contabili di fine Trecento-inizi Quattrocento. Nel panorama della documentazione romana trasmessaci per quel periodo la conservazione di queste scritture rappresenta un caso eccezionale; esse inoltre possono essere interrogate da molti punti di vista. In questo saggio si considerano in maniera particolare i dati forniti dal più antico dei due registri in merito alle pratiche di scrittura gestionale messe in atto all'interno del monastero, ai sistemi di sfruttamento del suo ricco patrimonio fondiario, alla comunità femminile che viveva al suo interno e all'economia romana di secondo Trecento. Si formulano inoltre alcune ipotesi circa la possibilità di considerare quello di San Sisto e del suo più antico registro di entrate e uscite come un caso paradigmatico sia in termini di gestione patrimoniale sia per quanto attiene le pratiche di scrittura della Roma di quel periodo, in special modo quelle messe in atto all'interno delle comunità religiose femminili.

Our informations on the Dominican monastery of St. Sixtus in the fourteenth century are fundamentally based on a register of entries and exits of the years 1369-1381 and on other fragmentary accounting records of late fourteenth-early fifteenth century. These sources are an exception for the Roman documentation that is preserved for this period and they can to be investigated from many points of view. In this paper are analyzed especially the data provided by the oldest register about the writing practices that were put in place within St. Sixtus monastery for administration and management, the systems of exploitation of its rich landed patrimony, the life of the female community that lived in the monastery, and, finally, the Roman economy of the second half of the fourteenth century. The essay also discusses various hypotheses about the possibility of attributing to the case of St. Sixtus and to register of the years 1369-1387 a paradigmatic value both in terms of wealth management and about the Roman documentary practices, especially those of women's religious communities.

Medioevo; secolo XIV; Roma; monastero; domenicani; Campagna romana; documenti contabili; registri; nobiltà.

Middle Ages; 14th Century; Rome; Monastery; Dominicans; Roman Campagna; accounting records; registers; aristocracy.

Abbreviazioni

AGOP = Roma, Convento di S. Sabina, Archivio generale dell'ordine dei predicatori

ASR = Roma, Archivio di Stato

ASV = Città del Vaticano, Archivio Segreto

Reg. 191 e Reg. 192 = ASV, Monasteri femminili soppressi, SS. Domenico e Sisto, 191 e 192

1. *Le fonti scritte*

Non si può scrivere del monastero di San Sisto nel Trecento senza prima ricordare la principale fonte documentaria sulla quale si fondano le nostre conoscenze: il registro di entrate e uscite degli anni 1369-1381, dove, in maniera continuativa e regolare, veniva annotato tutto il movimento di denaro del monastero per opera del frate borsario, ossia uno dei frati del convento maschile che fin dalle origini era stato annesso a quello femminile¹, che a rotazione venivano incaricati dal priore di tenere la cassa (la “borsa”) e di riscuotere e spendere per il tramite dei procuratori, dei conversi e dei familiari di San Sisto, che si occupavano in particolare della gestione diretta di orti, vigne, terre e bestiame². Si tratta di un documento di gestione unico nel panorama delle scritture romane del XIV secolo e talmente ricco di informazioni seriali da consentire di indagare nel dettaglio l'amministrazione e i sistemi di sfruttamento del ricco patrimonio fondiario del monastero, di conoscere la vita della doppia comunità e della nutrita famiglia che risiedeva nel complesso claustrale, nonché la variegata fetta di società romana che in varia misura

¹ Le origini e le vicende del monastero nel periodo precedente a quello che qui si prende in esame sono state già ampiamente studiate e ricostruite; nondimeno è opportuno ricordare la particolare natura di questa fondazione monastica, che era formata da due comunità: una femminile, per la quale Innocenzo III aveva avviato la costruzione di un imponente edificio monastico presso l'antica basilica di San Sisto sull'Appia con l'intento di trasferirvi tutte le monache dei monasteri romani, e una maschile, composta di frati domenicani, che avevano in uso la stessa chiesa e un fabbricato situato dalla parte opposta di quello che ospitava le monache e ai quali era affidata la *cura monialium*. Il progetto di Innocenzo III fu portato a termine solo parzialmente, poiché soltanto le monache di Santa Maria in Tempulo e Santa Bibiana accettarono il trasferimento in San Sisto e le condizioni di rigida clausura che il pontefice aveva imposto; ciò inoltre si attuò dopo la sua morte, nel 1221, sotto il pontificato del suo successore e ad opera di san Domenico, che ricoprì per primo la carica di priore. Poco tempo dopo una parte dei frati si staccò da San Sisto per dar vita al convento domenicano di Santa Sabina all'Aventino, e presso la fondazione innocenziana rimasero soltanto il priore e alcuni frati e conversi, ai quali in sostanza restò affidata la cura spirituale delle monache e la mediazione dei loro rapporti col mondo esterno alle mura claustrali per l'amministrazione del ricco patrimonio di cui erano dotate, compito che tuttavia svolsero anche procuratori nominati dalle monache pro tempore o scelti appositamente per svolgere particolari incarichi. Sulle origini e la storia duecentesca del monastero di San Sisto si vedano Koudelka, *Le «monasterium Tempuli»*, Maccarrone, *Studi su Innocenzo III*, pp. 272-278, Vicaire, *Storia di san Domenico*, pp. 511-517, Cariboni, *Osservazioni sui percorsi normativi*, pp. 38 sg., Cariboni, *Domenico e la vita religiosa femminile*, Carbonetti Vendittelli, *Le più antiche carte*, pp. VII-XC, e da ultimo Rainini, *La fondazione e i primi anni del monastero di San Sisto* con la più recente bibliografia ivi citata.

² ASV, *Monasteri femminili soppressi, SS. Domenico e Sisto*, 191, «Giornale che può occorrere. Borsaria». Su di esso: Carbonetti Vendittelli, *Il registro di entrate e uscite*. Il registro fu compulsato nel XVII secolo (quando ancora si trovava nel monastero di San Sisto) da Torregio, *Historia* e dalla cronista del monastero, suor Domenica Salomonina (per la quale si veda oltre nota 7 e testo corrispondente). Ne è stata poi segnalata la presenza in Archivio Segreto Vaticano (prima ancora della recente inventariazione del fondo curata da Pagano, *L'archivio del convento dei SS. Domenico e Sisto*) da Koudelka, *Il convento di San Sisto*, che ne ha dato anche una rapida descrizione (p. 7) e ne ha tratto informazioni sulla composizione della comunità maschile di San Sisto negli anni 1370-1380; utilizzato ancora da Carbonetti Vendittelli - Carocci, *Le fonti per la storia locale* e da Carocci, *Tivoli*, il registro sta per essere dato alle stampe in edizione critica da parte di chi scrive.

intratteneva relazioni con esso. La sua importanza inoltre, come già è stato sottolineato³, travalica la storia del monastero di San Sisto, poiché, oltre a rappresentare una testimonianza tangibile delle pratiche di scrittura che si attuavano al suo interno per finalità amministrative e gestionali, esso può assumere un valore paradigmatico nel quadro degli usi documentari della Roma del tempo. Sappiamo infatti, come vedremo tra breve, che il registro faceva parte di una serie di scritture certamente più numerose e risalenti, delle quali oggi restano, oltre a esso, solo pochi lacerti di registri di fine Trecento e inizi Quattrocento; il che vuol dire che la sua conservazione è stata puramente fortuita e che solo per caso esso è scampato a una pratica di selezione e di scarto che era più che normale per questo genere di documenti e alla quale non sfuggirono invece altre scritture analoghe, sia dello stesso monastero di San Sisto sia di altre istituzioni religiose romane⁴.

³ Carbonetti Vendittelli, *Il registro di entrate e uscite*.

⁴ Non esistono al momento studi di sintesi sulle pratiche di produzione di queste tipologie documentarie da parte delle istituzioni religiose italiane, tuttavia l'esistenza anche in altre regioni della Penisola di registri simili a questo o comunque funzionali alla gestione patrimoniale, anch'essi conservati eccezionalmente come "pezzi unici" all'interno dei rispettivi archivi e in alcuni casi risalenti di qualche decennio rispetto a quello di San Sisto, dimostra che queste pratiche di scrittura iniziarono al più tardi alla metà del XIII secolo ma che solo dopo molti decenni la documentazione a cui diedero vita (per lo più in forma di libri cartacei di uso esclusivamente interno), finalizzata alla registrazione continuata di fatti di natura finanziaria e comunque pertinenti la sfera economica, cominciò a essere conservata oltre i limiti cronologici della sua funzionalità pratica. Ricordo che già nel 1253 una risoluzione del capitolo della provincia romana dei predicatori aveva disposto che in tutti i conventi «singulis mensibus vel saltem quater in anno reddatur ratio de receiptis et expensis» (Kaeppli, Dondaine, *Acta capitulorum*, pp. 15, 22, 26), il che presupponeva evidentemente l'esistenza di pratiche di registrazione contabile a diversi livelli. Una prima ricognizione sul territorio italiano è stata da poco intrapresa da parte di chi scrive col doppio scopo di stabilire una cronologia del fenomeno e di mettere a fuoco l'evoluzione di funzioni e forme di questa tipologia documentaria. Mi auguro di poter quanto prima rendere pubblici i primi risultati di questa ricerca, e intanto colgo l'occasione per ringraziare le amiche e colleghe Marta Calleri e Marta Mangini per avermi segnalato l'esistenza (e per avermene fornito riproduzioni e descrizioni) di scritture contabili lombarde del XIII secolo, alcune delle quali prodotte da comunità monastiche femminili, come il libro dei conti del monastero femminile di Santa Radegonda di Milano degli anni 1240-1283, o il "Libro vecchio de' conti per spese del monastero" degli anni 1280-1299 dello stesso cenobio benedettino (per i quali si veda Baroni, *Le pergamene*, pp. 113-136) o il *Liber expensarum* delle benedettine di San Maurizio detto il Maggiore di Milano, deperdito, ma citato nel consuntivo delle entrate e delle uscite del monastero, relative all'anno 1280, presentate al capitolo per l'approvazione (per il quale si veda Mangini, *I "quaderni imbreuiaturarum"*, doc. 144). Per quanto riguarda più nello specifico la diffusione – non solo in Italia – intorno alla metà del XIV secolo delle pratiche di produzione e conservazione di queste scritture presso le comunità religiose degli ordini mendicanti si veda quanto scrivono Bartoli Langeli, Bustreo, *I documenti di contenuto economico*. I due autori sottolineano, tra l'altro (p. 135 nota 49), che il fenomeno non fu soltanto italiano ma riguardò tutta l'Europa, citando, per quanto riguarda la Francia, Chiffolleau, *Usus pauper?* che si basa su scritture economiche conservate proprio a partire dal 1360. Dello stesso Bustreo si veda inoltre *Gli archivi degli ordini mendicanti*, p. 21, dove, pur riprendendo in parte le considerazioni già espresse nel primo saggio, aggiunge che la cultura documentaria e archivistica degli ordini mendicanti, lungi dall'esprimersi in maniera originale, fu soprattutto debitrice di quella del ceto mercantile urbano. La novità di questo genere di registri stava proprio nel fatto di essere stati pensati per essere redatti quotidianamente e in maniera continuativa, senza interruzioni; ciò faceva sì che questa documentazione servisse, non solo come base per la rendicontazione nei confronti della comunità, ma anche come punto di riferimento e di sostegno per chi si succedeva

Ciò detto, è doveroso aggiungere che alla ricostruzione della storia di San Sisto tra secondo Trecento e inizi del Quattrocento concorrono anche altre scritture, conservate oggi nei diversi archivi in cui agli inizi del XX secolo confluì la documentazione delle domenicane romane dopo i ripetuti smembramenti e le dispersioni ai quali andò soggetto il loro archivio a cominciare dalla fine del XVIII secolo⁵. Si tratta di 47 pergamene⁶, di un registro frammentario e dalla struttura piuttosto complessa, che contiene registrazioni di spese e di introiti e altre tipologie di scritture contabili e di gestione corrente degli anni 1398-1400, 1403-1404, 1411, 1428-1429 e 1430⁷, e, infine, della storia del monastero che fu scritta all'interno delle mura claustrali nella seconda metà del XVII secolo da una suora di San Sisto, Domenica Salomonìa⁸, che narrò le vicende della sua comunità utilizzando tutte le fonti e le informazioni di cui poteva disporre: le pergamene conservate nell'archivio del monastero,

nell'incarico di redigerla. Segnalo infine che già dalla fine del 2008 è attivo un gruppo di ricerca internazionale con sede presso l'Università di Lille 3 che indaga le tematiche connesse alle scritture contabili medievali e ai modi e al personale con i quali, a partire dal XIV secolo e fino alla metà del XVI, in Europa occidentale «les princes et les seigneurs, les édiles et les marchands, les moines et les chanoines font tenir leurs comptes». Questa ricerca internazionale, condotta principalmente all'interno degli archivi contabili di istituti religiosi, signori rurali, comuni cittadini, società mercantili, del papato e delle corti principesche, coinvolge studiosi francesi, italiani, spagnoli, portoghesi, inglesi, belgi e tedeschi e i risultati degli incontri di questa nutrita équipe sono pubblicati nella rivista on line *Comptabilité(S). Revue d'histoire des comptabilités*, < <http://comptabilites.revues.org/364> >. Per la descrizione del progetto di studio, del campo d'interesse e delle finalità della ricerca si veda l'Éditorial in *Comptables et comptabilités de la fin du Moyen Âge - Codicologie, diplomatique, prosopographie* (< <http://irhis.recherche.univ-lille3.fr/oo-Comptabilites/Accueil.html> >).

⁵ Per le vicende dell'archivio si veda Carbonetti Vendittelli, *Le più antiche carte*, pp. XXVII-XXXIV.

⁶ Nove sono conservate in ASV, *Monasteri femminili soppressi, SS. Domenico e Sisto*, le altre trentotto si trovano in AGOP, insieme alla maggior parte delle pergamene medievali del monastero. L'elenco dettagliato dei documenti dei secoli XIV-XVIII e delle rispettive segnature archivistiche in Carbonetti Vendittelli, *Le più antiche carte*, pp. LXX-LXXII, Tabella 3.

⁷ ASV, *Monasteri femminili soppressi, SS. Domenico e Sisto*, 192, «Giornale imperfetto 1398». Per le sue caratteristiche formali, le finalità per le quali esso fu prodotto, le figure addette alle registrazioni e i loro compiti si rinvia a Carbonetti Vendittelli, *Le scritture contabili*.

⁸ Suor Domenica entrò nel monastero dei Santi Domenico e Sisto il 29 giugno 1612 e vi morì il 26 marzo 1672. Il suo «libro delle origini del venerabile monastero e delle religiose fondatrici del monastero di San Sisto a Roma», che narra la storia del monastero fondato da san Domenico dalle origini fino all'anno 1600, si basa in parte su una sorta di canovaccio redatto da lei stessa nel 1638 in collaborazione con suor Pulcheria Carducci († 1647) e fu poi proseguito da due consorelle, suor Anna Vittoria Dolara († 1827) e suor Tommasa Angelica Pannilini († 1918). Tutta l'opera, meglio nota come *Cronache di San Sisto*, è raccolta in dodici volumi manoscritti conservati oggi a Roma, presso il monastero della Madonna del Rosario, dove le monache di San Sisto, che erano già state trasferite una prima volta nel 1575 nel monastero dei Santi Domenico e Sisto a Montemagnanapoli, si spostarono definitivamente nel 1931. Nel 1919 il padre domenicano Joachim Berthier le pubblicò traducendole in francese (Berthier, *Chroniques*). In anni a noi più vicini ne è apparsa una parziale edizione italiana (*Cronache e fioretti*), che ha omissso o riassunto necrologi e note biografiche, pubblicando solo alcune parti, e in particolare le notizie riguardanti le religiose del primo secolo di vita del monastero. Qui si utilizza il testo di Berthier, che è più completo, e alla sua introduzione si rinvia per la descrizione dettagliata del lavoro compiuto dalle croniste e per l'analisi del contenuto dei manoscritti (Berthier, *Chroniques*, I, pp. LXXV-LXXXIII).

le epigrafi e le lastre tombali che pavimentavano la chiesa e il chiostro, le più antiche cronache domenicane, gli scritti sull'Ordine e sui suoi più illustri rappresentanti, e infine la tradizione orale, come essa stessa precisa più volte, inserendola volutamente tra le sue fonti; una sorta di memoria vivente che era stata tramandata per generazioni all'interno del monastero, le cui monache, proprio perché provenivano per la maggior parte da famiglie di rango, dovevano essere quasi certamente dotate di una spiccata attitudine alla trasmissione dei ricordi del passato attraverso il racconto verbale⁹.

Il *modus operandi* di suor Domenica e il fatto che lei citi spesso le sue fonti rappresentano – per così dire – un valore aggiunto: grazie all'elenco piuttosto dettagliato della documentazione che lei premette alla narrazione storica e agli accenni che si trovano all'interno del racconto è possibile infatti ricostruire in parte la natura e l'entità del complesso della documentazione medievale che ai suoi tempi ancora si conservava presso l'archivio monastico. Tra le carte anteriori all'età moderna che suor Domenica poté consultare, infatti, non c'erano soltanto le pergamene e i due registri 191 e 192, ma anche altre scritture, molte di natura economica, ma non solo¹⁰: due serie parallele di registri annuali tenuti dai procuratori e riservate, l'una, alla registrazione delle elemosine dotali delle religiose che prendevano i voti¹¹, e, l'altra, alle

⁹ L'opera di suor Domenica Salomonina non costituisce un *unicum* nel panorama monastico femminile della Roma del XVII secolo né in generale in quello del mondo monastico femminile della prima età moderna. Per Roma è d'obbligo il rinvio al memoriale delle clarisse di San Cosimato in Trastevere realizzato tra la fine del XVI secolo e il 1613 da suor Orsola Formicini, la quale, così come suor Salomonina, attinse le sue informazioni sia da cronache più antiche, sia dai documenti (che ella stessa riordinò e ricopiò), sia infine dalle testimonianze orali delle suore più anziane. Sulla produzione di suor Orsola Formicini e le peculiarità estrinseche ed intrinseche dei suoi manoscritti si rinvia agli studi di Guerrini Ferri, *Il "liber monialium"*, e *La produzione scrittoria nel monastero dei SS. Cosma e Damiano*, in particolare alle pp. 220-222. In generale sulle scritture memoriali di mano femminile prodotte all'interno dei chiostri in età moderna si possono vedere, tra gli altri, Zarri, *Le Sante vive*; Caffiero, *La scrittura delle memorie femminili*; Brambilla, *Scrivere in monastero*; Sebastiani, *Cronaca e agiografia*. Quest'ultima in particolare sottolinea che in quasi tutti gli ordini religiosi si diffuse tra XVI e XVII secolo il desiderio di redigere cronache, storie dei monasteri e biografie; queste scritture venivano generalmente redatte all'interno dell'istituzione e spesso dalle stesse monache allo scopo di fissare e tramandare la memoria del monastero e di proiettarne l'immagine verso l'esterno. Si veda anche Scaraffia, *Il registro della memoria*, la quale sottolinea tra l'altro che dopo la riforma tridentina «le monache erano obbligate a tenere libri di amministrazione relativi alle entrate e uscite, con gli elenchi delle professioni e dei decessi». Si aggiunga che le oblate di Tor de' Specchi iniziarono la redazione del manoscritto del quale tratta Lucetta Scaraffia il 1° gennaio 1634 e che questo si configura come una specie di cronaca del loro istituto, contenente, nella parte principale, i nomi delle consorelle con l'indicazione del nome di famiglia, di quello scelto nella congregazione, del giorno in cui presero l'abito e di quello dell'oblazione, accompagnati dall'elencazione degli uffici che svolsero e dalla data di morte, «il dì del felice passaggio a miglior vita».

¹⁰ Non è chiaro ad esempio cosa voglia intendere suor Domenica a proposito di certi libri dove ha trovato notizie di una monaca che si trovava nel monastero nel 1303 (Berthier, *Chroniques*, p. 141).

¹¹ Suor Domenica ne ricorda almeno quattro, redatti rispettivamente dai frati Giacomo Pini, Nicola da Viterbo, Pietro Mini e Giacomo d'Anagni (Berthier, *Chroniques*, pp. 142, 192, 8, 154). Giacomo Pini (o *de Pinea*) è attestato come procuratore di San Sisto nel 1371; mentre Pietro Mini [*de Tholomeis*] *de Senis* ricopri tale carica almeno tre volte: prima per tre mesi, a partire dal 14 gennaio 1377, una seconda volta dal 5 luglio 1378 al 20 settembre 1379, e poi nuovamente dal 6

spese sostenute per la celebrazione delle esequie delle monache¹²; un registro di entrate e uscite di frate Nicola da Perugia e uno di entrate del priore Bartolomeo Gozzi¹³; un piccolo testo molto rovinato dal tempo risalente ai primi anni Sessanta del Trecento¹⁴; altri registri e scritture di vari priori e frati procuratori di San Sisto¹⁵: Giacomo d'Anagni, Giacomo da Tivoli, frate Santi¹⁶, frate Pietro, Nicola da Viterbo e Simone Coluzza. Inoltre un libro in cui il priore Giacomo da Viterbo aveva preso nota dei prestiti e dei donativi che le monache facevano al monastero in forma segreta, un altro contenente notizie relative al monastero scritte dal priore di San Sisto Benedetto da Mantova e da frate Benedetto da Firenze¹⁷, e un terzo certamente corrispondente a quello che nel registro degli anni 1369-1381 veniva ricordato come «libro delle monache morte», che – stando a suor Domenica – non si spingeva oltre la fine del 1386¹⁸. Esisteva poi un'altra scrittura – che costituisce la fonte più compulsata da suor Domenica, dedita in primo luogo a far uscire dall'oblio la maggior parte delle pie donne vissute in San Sisto prima di lei – in cui erano segnati in ordine cronologico l'entrata in monastero delle singole giovani, le date delle monacazioni, i nomi dei famigliari, l'entità delle doti e le date di morte, insomma una sorta di “matricola” della comunità femminile o di “libro delle monacazioni”¹⁹. E poi ancora, un libro redatto tra il 1316 e il 1317 dal priore Benedetto da Montefiascone per ordine del provin-

dicembre 1379 fino al marzo 1380 (Reg. 191, uscite, cc. 10v, 22v, 27v, 31v). Per quanto riguarda la datazione del registro di Giacomo d'Anagni, sappiamo che egli vi aveva registrato un'elemosina dotale fatta nel 1360.

¹² Berthier, *Chroniques*, p. 8.

¹³ *Ibidem*, pp. 141 e 8 sgg. *Bartholomeus Gocci de Senis* è ricordato come priore di San Sisto nel Reg. 191 a partire dal 9 aprile 1378 fino al 20 settembre 1379 (Reg. 191, entrate, cc. 48v-57r).

¹⁴ Dove suor Domenica trovò ricordata Rita Cantomuro, sottopriora nel 1362 (*ibidem*, p. 144).

¹⁵ *Ibidem*, pp. 9 e 153.

¹⁶ Frate *Sanctus* o *Sante* fu penitenziere di San Pietro e priore di San Sisto agli inizi del Quattrocento (Reg. 192, entrate c. 8v). Sulla sua incerta identificazione si veda Koudelka, *Il convento di San Sisto*, pp. 18 e 20.

¹⁷ Berthier, *Chroniques*, p. 8.

¹⁸ *Ibidem*, p. 142. Altrimenti detto «libro dell'onventario delle monache morte», questo registro non era un libro contabile quanto piuttosto una sorta di compromesso tra un necrologio e un libro-inventario, anch'esso sì attinente alla sfera del patrimonio, ma di natura speciale e in qualche modo determinato dalle esigenze specifiche della vita monastica; vi venivano registrati infatti le date di morte delle monache di San Sisto e gli oggetti d'uso quotidiano o i capi d'abbigliamento e di corredo che erano loro appartenuti e che, rimasti al convento dopo il loro trapasso, venivano poi messi in vendita e spesso acquistati dalle stesse consorelle. Si trattava certamente di una scrittura che veniva prodotta all'interno della comunità femminile di San Sisto, per iniziativa e per mano delle stesse monache.

¹⁹ *Ibidem*, p. 169 per due monacazioni del 1362. Secondo Lucia Sebastiani (*Cronaca e agiografia nei monasteri femminili*, p. 162) è piuttosto raro trovare questo tipo di fonte in epoca pretridentina, anche se già qualcosa del genere esisteva in precedenza; l'esempio del registro delle professioni delle monache del monastero di Santa Marta di Milano iniziato negli anni Ottanta del XVI secolo, al quale la studiosa accenna, sembra avere una struttura e un'articolazione molto simili a quello trecentesco che consultò suor Domenica Salomonina, su di esso infatti sono registrati il nome della monaca, quelli dei genitori, la data di ingresso al convento e quella della professione; nella pagina a fianco, in corrispondenza di questi dati, è segnata la data di morte.

ziale dell'Ordine Lapo da Prato²⁰, che raccoglieva le testimonianze sul primo secolo di vita del monastero di San Sisto²¹ e sulla comunità di monache che aveva ospitato seguite da una sorta di *liber privilegiorum* dei domenicani per uso della Provincia romana²² e dall'elenco dei titoli di proprietà del patrimonio monastico. E infine memorie, elenchi patrimoniali, relazioni sulle monache e cronache più antiche²³. Alcune di queste scritture erano state redatte dai frati e dai conversi, altre invece erano opera delle stesse monache, come il già citato registro 192 (sul quale si tornerà più avanti), o il registro di Vannoza *Sancti Alberti*, che, nominata procuratrice nel 1370, vi annotava – come ricorda suor Domenica – tutte le spese che doveva sostenere per le necessità delle sue consorelle e delle novizie, o ancora quello di Paolozza Bucciarelli, che fu spenditrice nel 1403²⁴, ai quali quasi certamente si deve aggiungere il “libro delle monacazioni”.

Al di là del grado di affidabilità della ricostruzione storica fatta a posteriori da suor Domenica, rimane dunque il fatto di non poco conto che gran parte della sua narrazione si fonda su documentazione che lei poté consultare prima delle dispersioni e delle distruzioni avviate nel XVIII secolo, e permane in ogni modo la sua testimonianza di un archivio che ai suoi tempi conservava ancora un ricco patrimonio di scritture trecentesche, un apparato documentario che era stato prodotto all'interno del monastero sia in funzione della gestione economica e patrimoniale sia per tramandare la memoria delle donne che vivevano dentro le sue mura, in un'ottica tutta interna alla comunità religiosa. La sua testimonianza va così ad arricchire e a integrare le informazioni fornite indirettamente dal registro degli anni 1369-1381, in cui compaiono frequenti richiami e rinvii ad altra documentazione corrente, di

²⁰ Berthier, *Chroniques*, pp. 8, 116 e 118. Lapo da Prato fu maestro provinciale dal 1314 al 1318 e frate Benedetto da Montefiascone era priore di San Sisto certamente nel 1316, mentre nel 1315 e nel 1318 si trovava nel convento di Santa Maria a Gradi di Viterbo: il registro dunque fu scritto tra il 1316 ed il 1317.

²¹ All'inizio del suo registro (oggi perduto ma che nei primi anni del XVIII secolo era ancora conservato presso il monastero dei Santi Domenico e Sisto) frate Benedetto aveva premesso un breve racconto delle origini del monastero, servendosi dei ricordi di alcune religiose che erano ancora in vita intorno al 1260, ricordi che erano stati tramandati oralmente dalle consorelle che le avevano precedute. Di questa premessa si conservano ancora due copie seicentesche integrali (AGOP, XII, 9000, 3g, cc. 3v-11v, e *ibidem*, XII, 9000, 3f, cc. 2r-3v) che sono state individuate grazie alle ricerche archivistico-storico-filologiche condotte da Vladimir Koudelka (*Le «Monasterium Tempuli»*, pp. 40-43).

²² Questa seconda parte dell'opera di frate Benedetto è stata parzialmente riprodotta in un anonimo manoscritto quattrocentesco pergameneo, oggi conservato presso l'Archivio di Stato di Perugia, *Corporazioni religiose soppresse*, San Domenico, Miscellanea n. 66, cc. 98r-103r. Per l'identificazione di questa parte del manoscritto perugino come una copia fedele di una parte dell'opera di Benedetto da Montefiascone si veda Koudelka, *Le «Monasterium Tempuli»*, pp. 42s. Il registro è stato descritto e parzialmente riprodotto anche in *Documenti e archivi*, p. 80 s, numero 47. Tutti i documenti di San Sisto transuntati da frate Benedetto sono deperditi, registi di quelli del XIII secolo si trovano in Carbonetti Vendittelli, *Le più antiche carte*, docc. 93, 117-121, 127, 136, 147, 156-159, 161-162.

²³ Berthier, *Chroniques*, pp. 9, 193, 150, 200.

²⁴ *Ibidem*, pp. 145 e 204 e Reg. 192.

natura amministrativa, contabile e gestionale del monastero²⁵, e l'uno e l'altra in maniera complementare consentono di ricomporre un nitido quadro fatto di pratiche di scrittura e di tipologie documentarie ampie e diversificate, un panorama inedito e comunque assai poco documentato per la gran parte della Roma religiosa trecentesca²⁶. A ciò aggiungerei inoltre che già prima della metà del Trecento a San Sisto si era oltrepassato quel «tornante fondamentale dell'organizzazione di una memoria di settore dei predicatori e dei minori», che aveva dato vita a nuove forme di documentazione, le quali ora venivano prodotte all'interno e per uso del monastero, e alla conseguente transizione dalla vecchia fisionomia dell'archivio, concepito come deposito di pertinenza e di accessione, a quella nuova di archivio di sedimentazione, destinato a conservare queste nuove tipologie documentarie²⁷.

Fatta questa necessaria premessa, vengo ora ai temi che tratterò: il primo concerne il rapporto del monastero con la città, la rete di relazioni sociali ed economiche che esso intrecciò e le connessioni che stabilì con i familiari delle monache; il secondo riguarda invece l'entità del suo patrimonio, la sua gestione economica e i sistemi di sfruttamento delle sue grandi proprietà fondiari. Si tratta di due aspetti che come vedremo risultano strettamente connessi tra loro.

2. *Il monastero e la città*

Nel secolo XIV, come già in quello precedente, il monastero di San Sisto ospitava ancora la comunità femminile più numerosa della città: oltre 50 monache nell'anno 1300, 70 tra il secondo e il quarto decennio del secolo, circa altrettante a metà degli anni Sessanta, da un minimo di 56 a un massimo di 60 nel corso degli anni Settanta²⁸. Le monacazioni erano frequenti,

²⁵ Il libro «della bursaria» rappresentava una scrittura definitiva dove il «borsario», ossia il cassiere, registrava quotidianamente tutto il movimento di denaro in entrata e in uscita, seguendo un semplice sistema di successione di dati; le altre scritture contabili e di gestione del convento ricordate dai borsari, invece, erano libri collaterali, scritture preparatorie e di dettaglio che servivano da riscontro col registro «della bursaria», cosa che fra l'altro ne rendeva fin da subito superflua la conservazione, determinandone la distruzione una volta effettuati i controlli e verificati i conti. Una ricognizione di tutte le scritture contabili o di memoria ricordate nel Reg. 191 in Carbonetti Vendittelli, *Il registro di entrate e uscite*.

²⁶ In generale sulle fonti scritte del medioevo romano e sul complesso rapporto tra produzione, conservazione e trasmissione delle stesse si rinvia a Carbonetti Vendittelli, Carocci, Molinari, *Roma*, pp. 79-89.

²⁷ Per il fenomeno in generale si veda Bartoli Langeli, Bustreo, *I documenti di contenuto economico*, pp. 133-142 (la citazione è a p. 135).

²⁸ Stando al catalogo di Torino tra la seconda e la terza decade del XIV secolo nel monastero vivevano 70 monache (Valentini-Zucchetti, *Codice topografico della città di Roma*, III, p. 309); un documento del luglio 1365 ne elenca 53, corrispondenti a «due partes et ultra monialium et conventus dicti monasterii» (Mosti, *Il protocollo notarile di Antonius Gaioli Petri Scepte*, doc. 98). Il registro degli anni 1369-1381, infine, permette di contarne 59 nel 1370, 56 nel 1378, 60 nel 1379 (Reg. 191, uscite, cc. 5r, 26r, 30v). Sulla numerosità delle comunità religiose femminili romane si veda Marini, *I monasteri femminili a Roma*, pp. 87-90.

con punte che in alcuni anni arrivavano a toccare i dieci pronunciamenti di voti, e, come già nel corso del XIII secolo, la comunità di domenicane residenti in San Sisto annoverava tra le consorelle numerose esponenti di famiglie romane preminenti, appartenenti alle vecchie e consolidate stirpi baronali e all'aristocrazia municipale. A queste si erano via via andate ad aggiungere le figlie di ricchi artigiani e professionisti, nonché quelle di intraprendenti bovattieri e mercanti, quei nuovi gruppi imprenditoriali che con la loro dinamicità controllavano dalla fine del Duecento i principali ingranaggi dell'economia romana e, in particolare, le due grandi attività agricole che caratterizzavano lo sfruttamento della Campagna romana: l'allevamento e la coltivazione dei cereali²⁹. Lungo tutto il Trecento vissero tra le mura claustrali di San Sisto almeno 18 donne della famiglia Boccamazza, 12 di quella degli Ilperini, 7 di quella degli Annibaldi, 7 di quella dei Conti, 3 di quella *de Palombara*, 3 del casato dei Sant'Eustachio, 2 di quello dei Colonna, e una di quelli dei Savelli e dei Malabranca, e poi 6 Bellomo, 6 Meoli, 4 *de Iudice*, 4 Arcioni, 4 *de Stantionibus*, 4 Astalli, 4 Tomai, 3 Pierleoni, 3 Cosciari, 3 Boccabelli, 2 Sant'Alberto, 2 Margani, 2 *de Insula*, 2 Boccapecu, 2 Bonaventura, 2 Candulfini, una Porcari, una Buonopera, una Tedallini, una dello Mastro e una Malamerenda³⁰.

Si conferma insomma anche per il Trecento la propensione da parte delle priore e del capitolo ad attrarre nel monastero donne appartenenti a lignaggi e famiglie romane di prestigio e facoltose, che godevano di una posizione di rilievo in città. Del resto lo stesso ordine domenicano già dalla fine degli anni Cinquanta del Duecento aveva mostrato una certa attenzione nei confronti della nobiltà locale, e aveva posto come condizione all'esistenza dei monasteri femminili che questi avessero mezzi a sufficienza per mantenere la comunità religiosa, stabilendo anche che, una volta definito in base al reddito di ciascun istituto il numero massimo di suore che avrebbero potuto risiedervi, tale numero potesse essere superato solo in casi eccezionali, quando si fosse trattato di donne nobili e ricche e se il respingerle avesse potuto causare danni economici all'Ordine o l'inimicizia di ambienti influenti³¹.

²⁹ Per la definizione di questo gruppo di imprenditori si vedano Gennaro, *Mercanti e bovattieri* e gli studi di Jean-Claude Maire Vigueur, *Les «casali» des églises romaines e Classe dominante et classes dirigeantes*, dei quali il più recente volume *L'altra Roma*, costituisce una valida sintesi.

³⁰ I dati si ricavano dai Regg. 191 e 192 e da alcuni atti dove le monache, in quanto soggetto giuridico e documentario, sono nominate in lunghe, seppure incomplete liste. Quattro documenti in particolare sono ricchi di informazioni e risalgono rispettivamente agli anni 1305, 1331, 1365 e 1386; i primi due, inediti, si conservano in AGOP, XII, 9000, perg. 19, e ASR, pergamene, *Clarisse in SS Cosma e Damiano*, cass. 18, perg. 341; il terzo è pubblicato da Mosti, *Il protocollo notarile di Antonius Gaioli Petri Scopete*, n. 98, e il quarto da Pacifici, *L'archivio tiburtino di San Giovanni evangelista*, pp. 62-65. Il fatto stesso che la maggior parte delle monache sia ricordata nei documenti anziché col semplice nome di battesimo anche con quello di famiglia è chiaro indizio della loro posizione sociale e, soprattutto, della coscienza da parte di queste donne del fatto che la dignità del loro nome e del loro rango non veniva meno con l'ingresso in monastero, ma continuava a costituire un segno di distinzione sociale.

³¹ Grundmann, *Movimenti religiosi*, pp. 246 sg.

E in effetti gran parte delle donne che prendevano il velo per entrate in San Sisto poteva contribuire all'accrescimento del patrimonio monastico con la dote che veniva versata dai famigliari al momento della monacazione (consistente nella seconda metà del XIV secolo in un minimo di 70 fiorini), e con i loro beni personali, dei quali potevano disporre autonomamente finché erano in vita³² ma che venivano incamerati dal monastero alla loro morte³³. Esse possedevano oggetti personali e, soprattutto, disponevano di denaro che proveniva loro da vitalizi e donazioni, da eredità³⁴ e proprietà immobiliari e che era in grado di garantire loro una rendita fissa e probabilmente condizioni di vita più agiate, oltre alla possibilità di distinguersi e di esercitare forme di supremazia e di clientela all'interno della comunità: ne sono prova i prestiti che concedevano frequentemente al monastero, i donativi supplementari che alcune di esse sborsavano per la celebrazione dei servizi funebri delle consorelle e degli anniversari dei famigliari defunti³⁵ nonché le opere che commissionavano per commemorarli³⁶, infine gli acquisti che effettuavano, come quelli di grano³⁷ o di oggetti personali e di capi d'abbigliamento e di corredo

³² Il 5 aprile 1365 (quand'era già monaca di San Sisto) Margherita Boccamazza, figlia di Giovanni di Nicola Boccamazza e della sua prima moglie Elisabetta nonché nipote del cardinale Giovanni, ereditò da sua madre metà del casale di Selce (AGOP, XII, 9003, perg. 112) e un anno dopo lo vendette al monastero per 2.000 fiorini (*ibidem*, XII, 9000, perg. 21). Per i vari passaggi di proprietà del casale si veda Carbonetti Vendittelli, *Le più antiche carte*, pp. 374 sg.

³³ Come risulta dal denaro che veniva segnato in entrata dal frate borsario dopo il loro trapasso, ad esempio, Reg. 191, entrate, cc. 9v e 25v: 10 fiorini di camera «della pecunia» di Caterina Boccamazza e 18 fiorini di Palozza Astalli. E come accadde per la casa di Palozza Boccapecu situata in Campo Marzio, presso l'arco di Trufo, e per le due che erano state di proprietà di Palozza Grassi, appartenente a una delle famiglie più intraprendenti e attive della Roma trecentesca, i cui membri furono protagonisti di una veloce e fortunata ascesa economica e sociale (sui Grassi si vedano Maire Vigueur, *Les casali des églises romaines*, p. 133, Lori Sanfilippo, *La Roma dei romani* sub indice e Lori Sanfilippo, *Le vie della nobilitazione*, p. 535).

³⁴ Nel corso del XIV secolo suor Giovanna de *Insula* ereditò da suo fratello Stefano di Giordano, cappellano papale e preposto della pieve di Santa Maria di Poggibonsi, le rendite di un appezzamento presso Firenze (ASF, Dipl. Badia di Passignano, 31 gennaio 1313; citato in Panella, *Cronica fratrum*); suor Margherita, nipote del cardinale Tommaso d'Ocre, nel maggio 1300 fu designata beneficiaria di un lascito di 50 fiorini (Paravicini Bagliani, *I testamenti dei cardinali del Duecento*, p. 328); a suor Caterina Buonopera, figlia dell'orafo Buonopera capostipite ed eponimo dell'importante famiglia di orafi romani, nel 1376 fu assegnata dal padre un'eredità di 5 fiorini d'oro (Biblioteca Apostolica Vaticana, *Sant'Angelo in Pescheria*, Protocolli di Antonio di Lorenzo Stephanelli de Scambis, IX, cc. 53r-56r). Più modesto – 1 fiorino – il lascito del quale beneficiò suor Egidia, zia paterna di Anastasia figlia di Lorenzo de *Magistris Luce*, nel 1348 (Roma, Archivio Capitolino, *Notai*, Sezione I, vol. 649/1, cc. 16r-183r).

³⁵ Nel gennaio 1370 Rita Boccamazza spese 100 fiorini d'oro «per un anniversario per l'anima del frate et di tutti e' morti suoi», Reg. 191, entrate, c. 7v.

³⁶ Nell'ottobre 1357 la già ricordata Margherita Boccamazza, nipote del cardinale Giovanni dal quale aveva ricevuto un lascito di 500 fiorini, commissionò la costruzione di una colonna per la basilica lateranense e sul piedistallo fece incidere un'epigrafe nella quale si ricordava che aveva ordinato quell'opera per l'anima di suo fratello Francesco: «In nomine Domini amen. Anno Domini mille e trecentocinquantesette nel mese di ottobre madonna Margherita delli Voccamazzi, monaca di Santo Sisto fece fare questa colonna per l'anima di Cecco Boccamazzo» (Berthier, *Chroniques*, p. 132 nota 1).

³⁷ Reg. 191, entrate, c. 55v: Rita Boccamazza acquista dal monastero un rubbio e mezzo di grano per 6 fiorini.

che erano appartenuti alle consorelle defunte e che venivano messi in vendita dopo essere stati registrati nel già ricordato «libro dell'onventario delle monache morte»³⁸.

Ma il fatto di appartenere a famiglie romane di rango, ricche e influenti faceva sì soprattutto che le donne che entravano in San Sisto concorressero a mantenere la comunità religiosa all'interno di quella fitta e ben salda rete di relazioni e clientele con gli esponenti dei ceti socialmente più rilevanti della città che già nel secolo precedente avevano garantito al monastero una sorta di tutela e di protezione grazie al loro potere e alle loro entrate nell'apparato comunale³⁹. L'appoggio e il sostegno di parenti facoltosi e potenti entrava in gioco anche in occasione di iniziative patrimoniali importanti: la presenza in qualità di fideiussori o anche solo di testimoni di membri di quelle famiglie alla stipula di molti dei contratti con i quali il monastero nel corso della seconda metà del Duecento aveva proceduto alla razionalizzazione delle sue proprietà fondiarie, anche attraverso investimenti importanti, ci fa capire che l'esperienza, la determinazione e – perché no – la spregiudicatezza di quei personaggi dovettero essere determinanti per l'attuazione dei suoi programmi di espansione.

Se il monastero aveva tutto l'interesse a godere della più ampia libertà di scelta nell'accogliere le monache così da poter prediligere le figlie dei casati e delle famiglie più in vista che potevano garantirgli la protezione dei loro congiunti, anche le famiglie avevano la loro convenienza e potevano trarre ottimi vantaggi dalla monacazione delle proprie giovani in una istituzione, come quella di San Sisto, che deteneva un notevole patrimonio fondiario. Tali vantaggi si concretizzavano nella possibilità di ottenere in concessione le proprietà del monastero a condizioni più favorevoli di altri o più semplicemente nella opportunità di stringere con più facilità rapporti di tipo economico col monastero, dal quale acquistavano grano, bestiame, diritti di erbatico e spicatico o prendevano in affitto rubbî di colto e maggese a prezzi di favore. E la spregiudicatezza di certi personaggi si palesa chiaramente in operazioni finanziarie che ci mostrano il monastero comprare beni fondiari da famigliari delle monache che solo poche settimane prima li avevano acquistati a prezzi

³⁸ Poco dopo la morte della già citata Palozza Grassi, passata a miglior vita sul finire dell'inverno 1375-1376, Caterina Arcioni, Rita Boccamazza, Vannoza Annibaldi, Sofia di Sant'Eustachio, Palozza e Napoleozza Conti, Tanzola Bellomo e Vanna Bonaventura acquistarono diverse tuniche, mantelli, scapolari, guanciali, coperte e lenzuola che le erano appartenuti per un totale di oltre 50 fiorini (ibidem, c. 36v). Più modesto il valore degli oggetti personali lasciati da Pernuzza, dalla vendita dei quali verso la fine di dicembre del 1369 furono ricavati poco più di 6 fiorini; del resto anche il denaro che fu trovato in suo possesso consisteva in una piccola somma: 14 soldi e 2 denari (ibidem, cc. 6v, 5r). Non sempre tuttavia i beni personali delle suore venivano incamerati dal monastero, alcune di esse infatti potevano ottenere la facoltà di testare a favore di una o più delle proprie consorelle, come testimoniano alcune lettere del maestro generale dell'Ordine, Raimondo di Capua, dove si parla, tra l'altro, non solo di libri, panni, e denaro, ma anche di gioielli; Kaeppli, *Registrum litterarum*, nn. 293, 336 (a. 1389), 354, 360, 381 (a. 1390), 422 (a. 1391), 497 (a. 1393).

³⁹ Già nel corso del XIII secolo diversi contenziosi dibattutisi davanti alle magistrature cittadine si erano risolti a favore del monastero, e ogni volta tra i magistrati c'erano almeno uno o due famigliari delle monache: Carbonetti Vendittelli, *Le più antiche carte*, p. XIII.

decisamente più bassi e che lucravano in questo modo fino al 200 per cento della somma sborsata. Quando ad esempio nell'estate del 1300 il monastero entrò in possesso del casale che era stato di Gulferamo *Ciceronis* nel territorio Tuscolano, insieme a una consistente quantità di *balçola* e di *pedice* di seminativo⁴⁰, ciò avvenne dopo un complesso sistema di compravendite e cessioni preliminari da parte dei padroni delle diverse porzioni in cui era frammentata la proprietà del casale. In quell'occasione le monache poterono contare sull'appoggio finanziario di Bertoldo *de Palombara* (parente di tre di esse: Margherita, Egidia e Andrea), che prestò al monastero 300 fiorini, ma tutta l'operazione – che comportò da parte del monastero l'esborso di 3.000 fiorini e la cessione di un seminativo fuori porta San Paolo del valore di 500 fiorini – fu abilmente condotta da Riccardo Annibaldi, il quale aveva relazioni di parentela con almeno altre 3 monache di San Sisto (Giacoma, Palozza e Cecilia) e che in cambio del suo appoggio ebbe il suo cospicuo tornaconto⁴¹.

Ma la famiglia romana alla quale il monastero sembra essere stato maggiormente legato nel secondo Duecento e soprattutto lungo l'intero arco del Trecento fu quella dei Boccamazza, dalla quale ricevette beni fondiari, elargizioni in denaro e soprattutto protezione. Grande benefattore di San Sisto fu il cardinale Giovanni Boccamazza⁴², che intervenne spesso in soccorso delle monache: contribuì alle spese per l'ampliamento del dormitorio, donò loro il casale di San Clemente sull'Appia, un casale nel Tiburtino e 1.000 fiorini perché potessero ospitare altre 16 giovani oltre il numero massimo che era stato stabilito prima da Alessandro IV (60) e poi da Clemente V (80)⁴³. Il legame speciale che univa il monastero al casato dei Boccamazza si palesa anche nell'alto numero delle donne di questa famiglia che vissero in San Sisto: 3 o forse 4 nel corso del XIII secolo e almeno 18 durante il XIV. Un legame sul quale sarà certamente opportuno indagare in maniera più approfondita ma che, già per queste cifre – di gran lunga superiori a quelle delle monache appartenenti alle altre famiglie che contavano nella Roma del tempo – mostra il monastero ben inserito nel circuito di influenza di questa famiglia baronale, che probabilmente ne divenne la principale protettrice e concorse a determinarne scelte e decisioni.

⁴⁰ Due termini, questi, che nella Campagna romana indicavano generalmente signoli appezzamenti di grandi estensioni, anche se molto variabili: i balzoli potevano oscillare tra i cinque ettari e mezzo ai quindici, le pediche, molto più ampie, andavano dai ventidue agli oltre quarantasei ettari, ma ne sono testimoniate anche alcune di appena dieci. Si veda Carocci - Vendittelli, *L'origine della Campagna Romana*, p. 12s.

⁴¹ Carbonetti Vendittelli, *Le più antiche carte*, docc. 202, 206-210.

⁴² La stessa suor Domenica Salomonìa, riferendosi a lui, lo definisce «nostro grande benefattore» (Berthier, *Chroniques*, p. 132). Com'è noto Giovanni Boccamazza, cardinale dal 1285, sostenne e avvantaggiò enormemente la propria famiglia, favorendone tra l'altro un'importante ascesa sociale; la mancanza di una discendenza maschile fece sì tuttavia che la grandezza della famiglia avesse una durata limitata nel tempo: Carocci, *I baroni di Roma*, pp. 321-326 e W. Malczek, *Die Urkunden des päpstlichen Legaten Johannes Boccamazza*.

⁴³ Per la concessione di Alessandro IV: Carbonetti Vendittelli, *Le più antiche carte*, doc. 127; per quella di Clemente V: ASV, Reg. Vat. 52, c. 121r; per le donazioni del cardinale Boccamazza: AGOP, XII, 9000, mss. 3f e 3g.

La rete di relazioni all'interno della quale il monastero era saldamente inserito comprendeva anche potenti membri della curia pontificia e delle alte gerarchie ecclesiastiche, che lo sostenevano con prestiti di denaro e al contempo acquistavano da lui grano e altri cereali⁴⁴. Questo principio di reciprocità valeva anche per i numerosi imprenditori romani che erano in affari col monastero, dal quale compravano regolarmente capi di bestiame e diritti di pascolo; anche loro facevano parte del variegato capitale sociale di San Sisto, che da essi poteva ottenere favori e sostegno utilizzando come merce di scambio la sua ricchezza principale, ossia la proprietà fondiaria⁴⁵. Ma i rapporti sociali intrecciati dal monastero non si limitavano alle classi preminenti, nella seconda metà del Trecento esso appare infatti saldamente inserito in un ampio sistema di rapporti che coinvolgeva una larga fetta della società romana. In molti casi si trattava di lavoratori agricoli che prestavano occasionalmente la loro opera sulle terre del monastero per la mietitura, la potatura delle vigne o la vendemmia; di operai e artigiani ai quali esso si rivolgeva per la manutenzione degli edifici monastici e dei casali o dei canali di irrigazione degli orti che circondavano la chiesa, per il trasferimento del grano dalle tenute ai granai e da un deposito all'altro o per le quotidiane esigenze della comunità (maniscalchi, calzolari, fabbri, falegnami, lavandaie); di bottegai e piccoli commercianti che lo rifornivano di quei generi alimentari che non era in grado di produrre autonomamente o in quantità sufficiente (come sale, pesce e vino), di attrezzi da lavoro (aratri, gioghi, accette, roncole), di oggetti di uso quotidiano e di materiali di consumo (orci, carbone, cera), e che a loro volta acquistavano dal monastero grano, orzo e altri prodotti o ne ottenevano in concessione piccoli appezzamenti di seminativo. Oppure erano individui che esercitavano professioni liberali (notai, medici, speziali), che il monastero riforniva di grano e ai quali si rivolgeva per le loro prestazioni e in qualche caso anche per ottenere prestiti⁴⁶.

⁴⁴ Tra questi compaiono ad esempio messer Tommaso *de Fucixo*, avvocato fiscale di Urbano VI, il cardinale di Tivoli Filippo *de Rufinis*, il cardinale di Parigi Stefano de Poissy, i vescovi di Viterbo e di Cortona.

⁴⁵ Tra i tanti spicca Buccio Bastardella, che compare spesso tra gli acquirenti dei diritti di pascolo dei casali di San Sisto e tra i prestatori di somme di una certa entità al monastero. Buccio era membro di una famiglia di importanti e facoltosi imprenditori agricoli ed era chiamato frequentemente in qualità di arbitro per dirimere divergenze sorte tra mercanti e tra bovattieri: nel 1377 (Reg. 191, entrate, c. 44v) emise un lodo favorevole alle monache insieme a Lello *Petrutii*, anche lui in affari col monastero, dal quale ad agosto 1369 aveva acquistato per 66 fiorini l'erbatico invernale di Casaferrata e nel 1372 quello del casale Selce (*ibidem*, cc. 5r e 20r). Molto presenti nell'entourage di San Sisto negli anni Settanta anche Meo Spoletano e Pietro *Rençicoli* «macellatore in Arca Noe», entrambi ricchi bovattieri, «commercianti di grosso calibro che estendevano il raggio dei loro affari ben al di là delle mura cittadine» (Gennaro, *Mercanti e bovattieri*, p.172). A maggio 1377 Meo Spoletano acquistò dal monastero per 70 fiorini la «domus magna» che era stata della monaca Palozza Grassa; il 30 settembre 1377 l'erbatico invernale di Tor Forame e Saracinello al prezzo di 70 fiorini, 4 castrati e 16 secchi di latte, e lo stesso giorno prestò al monastero 40 fiorini (Reg. 191, entrate, cc. 43r, 45r).

⁴⁶ Due notai, Iacobello Masci e Simeone, prestavano i loro servizi come procuratori; il primo inoltre rogava certamente per il monastero (*ibidem*, c. 54r) mentre del secondo resta testimonianza di un prestito di 80 fiorini a favore delle monache (*ibidem*, uscite, cc. 28r e 29v).

Meno sondabile il rapporto che il monastero ebbe con le istituzioni comunali romane, se non per quanto riguarda il pagamento di alcune imposte e per gli effetti del controllo che il Comune esercitava in materia di approvvigionamento del grano e di contenimento del suo prezzo. Nel corso della seconda metà del Trecento la caduta tendenziale dei livelli della rendita agraria, che si tendeva sistematicamente a compensare con l'aumento del prezzo del grano, aveva indotto il governo cittadino a pianificare un forte intervento pubblico sul mercato del grano, con rigide regole in materia di rifornimenti annonari⁴⁷, e a dotarsi di una magistratura incaricata di vigilare sulla loro applicazione, gli «antepositi super guerras et grascias populi Romani»⁴⁸. In più occasioni, nel 1370 e ancora nel 1379 e nel 1380 (nei mesi più lontani dal raccolto), il monastero vendette il grano al prezzo imposto dai «singnori della ghuerra e della grasscia». Furono anni in cui il prezzo del grano schizzò alle stelle: nel 1370 fu venduto a 157 soldi a rubbio a giugno, a 159 a luglio, dai 135 degli inizi di agosto ai 150 della fine del mese, a 135-141 soldi a ottobre, a 180 a novembre, dai 149 ai 168 soldi a dicembre. Ma nei mesi di aprile e maggio il monastero ne vendette 12 rubbî a 114 e 115 soldi «per ordine dei singnori della grasscia»⁴⁹. Nel 1379 il prezzo del grano oscillò tra i 147 soldi a rubbio di marzo e i 192-200 di agosto-settembre, e dai 206-210 di ottobre-novembre, ai 160 di dicembre, ma per ben quattro volte le magistrature del comune popolare intervennero ad acquistarne dal monastero discrete quantità al prezzo da loro stabilito: a febbraio e a marzo furono venduti prima 25 e poi 11 rubbî di grano rispettivamente a 138 e 144 soldi per ordine dei banderesi, a novembre 10 rubbî a 196 soldi il rubbio «appreçcato per li singnori della ghuerra» e di nuovo a dicembre 15 rubbî di grano a 112 soldi il rubbio. Ancora nel 1380 il costo di un rubbio di grano oscillò tra i 269-294 soldi di gennaio e i 284-367 di febbraio-marzo, dai 319 di aprile ai 245-255 di maggio e dai 294 di agosto ai 269-294 di ottobre, tuttavia il 3 gennaio il monastero dovette venderne 10 rubbî al costo di 180 soldi per unità su imposizione dei «domini de la Guerra»⁵⁰.

3. *La gestione del patrimonio*

Sul finire degli anni sessanta del XIV secolo il patrimonio di San Sisto era ancora molto florido, composto per la maggior parte di proprietà fondiarie

⁴⁷ Palermo, *Sviluppo economico e società preindustriali*, pp. 284 e 297.

⁴⁸ Nel 1375 fu creata una magistratura incaricata in particolar modo dell'organizzazione delle campagne militari del Comune, i «tres gubernatores pacis et libertatis reipublice romane», che presero poi il nome di «deputati» o «domini super guerras populi romani» e in seguito di «antepositi super guerras et grascias populi romani» (Maire Vigueur, *La felice societas*, p. 588). Già alcuni decenni prima, nel 1339, era stata istituita la magistratura dei «tredecim boni viri super grascia», che doveva garantire il controllo sul movimento del grano (Palermo, *Mercati del grano a Roma*, pp. 122-128).

⁴⁹ Reg. 191, entrate, cc. 8v e 9r.

⁵⁰ *Ibidem*, cc. 52v, 53r, 57v e 58r.

coerenti e a diversa vocazione colturale: nel territorio tiburtino possedeva vigneti e oliveti e nei quadranti nord, nord-est e sud-est della Campagna romana numerosi casali e tenute. Alcune di queste grandi aziende agricole erano state create nel corso del Duecento proprio dal monastero, attraverso attente operazioni di razionalizzazione dei patrimoni dei monasteri di Santa Maria in Tempulo e di Santa Bibiana, che erano stati incamerati al momento della sua fondazione, oppure grazie all'acquisto e al successivo raggruppamento di terreni confinanti⁵¹. Di altre invece il monastero era entrato in possesso in parte tramite azioni di compravendita effettuate nel corso del Trecento, in parte a seguito di donazioni o per lascito testamentario.

Se si eccettua la produzione di vino e olio nelle località di bassa collina più vicine a Tivoli, destinata in gran parte a soddisfare il fabbisogno del monastero, l'asse principale intorno al quale ruotava l'economia di San Sisto erano la produzione cerealicola e l'allevamento (ossia le due principali attività che si praticavano nella Campagna romana), che si svolgevano all'interno delle tenute e delle vaste proprietà che le monache possedevano nell'ampia cintura agraria che circondava la città e che da oltre un secolo era organizzata secondo il sistema del casale: Casaferrata, Selce, San Clemente, Ponte Mammolo, Casale Rotondo, Saracinello, Tor Forame, Prata Porci, Palazzetto della Caterna, Iovice. Per lo sfruttamento di queste terre veniva attuata una conduzione diversificata: su quelle destinate alla coltura cerealicola il monastero ricorreva in gran parte allo sfruttamento diretto, impiegando i propri animali da tiro, i propri aratri e discreti capitali per la retribuzione di lavoratori salariati, e affidando la sovrintendenza dei lavori ai conversi della comunità maschile e ai numerosi oblati che vivevano al servizio delle monache, ai quali erano demandati anche i compiti di reclutare la manodopera stagionale, di acquistare le materie prime e di vendere i prodotti. Frate Sisto, ad esempio, un converso proveniente da Viterbo, si occupava attivamente della gestione dei casali di Selce e Casaferrata, dove risiedeva spesso soprattutto durante la raccolta del grano, ma anche per la marchiatura delle vacche, oppure per sovrintendere ai servizi che venivano offerti all'interno delle tenute dei due casali dal bracciantato agricolo, da lavoratori occasionali (come i mietitori) o da salariati addetti alla conduzione degli animali da lavoro di proprietà del monastero, durante la trebbiatura, ad esempio, o per il trasporto del grano in città.

Per alcune proprietà, come le tenute più lontane di Tivoli e di Vetralla, il monastero si affidava invece a fattori che risiedevano sul luogo e che si occupavano di tutta l'amministrazione in cambio di uno stipendio annuale, di parte dei prodotti e, ovviamente, del rimborso di tutte le spese sostenute per l'acquisto di beni strumentali e per il pagamento della mano d'opera.

I cereali, che rappresentavano la coltura più importante e più diffusa negli ampi seminativi dei casali della Campagna romana, costituivano anche il maggior cespite di guadagno per il monastero. Il grano in particolar modo,

⁵¹ Carbonetti Vendittelli, *Le più antiche carte*, pp. XVI-XXII.

che, una volta raccolto, veniva trasportato presso il complesso monastico e stipato in grandi quantità in due granai (il *granarium interiore* e quello *exteriore*) e in altri ambienti (a volte la stessa chiesa) che erano destinati eccezionalmente a ospitare le riserve. Discreti quantitativi di frumento venivano conservati anche nei magazzini adiacenti ai due mulini che il monastero possedeva lungo l'Acqua Mariana, un corso d'acqua che costeggiava gli edifici di San Sisto e dell'antico monastero di Santa Maria in Tempulo. Dopodiché, fatte salve le necessità della comunità monastica e della *familia* (quantificabili, per quanto riguarda il grano, intorno ai 180-240 rubbi l'anno⁵²), il grano, e in misura inferiore anche l'orzo, la spelta, il farro, venivano venduti sul mercato cittadino lungo tutto l'arco dell'anno, in quantità apprezzabili e con incassi variabili a seconda del prezzo di mercato, ma che in alcune annate appaiono piuttosto consistenti⁵³. Senza entrare più di tanto nello specifico merita tuttavia segnalare che il primo registro di San Sisto dà conto con precisione delle variazioni del prezzo del grano nell'arco dei 13 anni documentati, e mostra che queste oscillazioni potevano essere anche sensibili a seconda degli anni e – ovviamente – nel corso dello stesso anno o nel giro di pochi mesi: il costo del grano poteva registrare aumenti molto consistenti nei mesi più lontani dal raccolto fino a raddoppiare o addirittura triplicare tra luglio e il marzo-aprile dell'anno seguente. È possibile pertanto completare – e in alcuni punti ritoccare – la tabella redatta da Clara Gennaro nel 1967 sulla base delle informazioni tratte dallo spoglio dei protocolli dei notai romani Lorenzo Staglia e Francesco di Stefano Capogalli⁵⁴; tenendo conto tuttavia del fatto che i dati non sono assoluti e che quasi certamente in alcuni casi il monastero vendeva il grano a prezzi di favore, come testimoniano le differenze di prezzo che in alcuni casi si registrano all'interno dello stesso mese⁵⁵.

⁵² Nel corso del Trecento nel complesso di San Sisto vivevano, oltre alle monache (per il numero delle quali si veda nota 28), una decina tra frati e conversi, e altrettanti o più oblati (Koudelka, *Il convento di San Sisto*, pp. 9-11). Secondo i calcoli di Jean-Claude Maire Vigueur (*Les casali des églises romaines*, p. 123) a quel tempo un adulto nutrito di buon grano consumava a Roma tra i 2 e i 3 rubbi di grano l'anno.

⁵³ Nel 1374, ad esempio, furono venduti 330 rubbi di frumento per un ricavo totale di 688 fiorini; nel 1375, 224 rubbi per 443 fiorini; nel 1376, 471 rubbi per 458 fiorini; nel 1377, 628 rubbi per 658 fiorini; nel 1379, 321 rubbi per 1.081 fiorini; nel 1380, 69 rubbi per 386 fiorini; nel 1381, 134 rubbi per 583 fiorini. Ricordo che un rubbio di grano equivaleva a 217 chili (Tomassetti, *La Campagna Romana*, I, p. 159) ossia a 294 litri (Maire Vigueur, *Les casali des églises romaines*, p. 66 nota 1).

⁵⁴ Gennaro, *Mercanti e bovattieri*, p. 188.

⁵⁵ Clara Gennaro (*ibidem*, p. 177 nota 1) osservava che i pochi dati a sua disposizione sembravano mostrare un aumento del prezzo dei cereali a Roma nel corso della seconda metà del Trecento; il suo giudizio è stato poi confermato da Jean-Claude Maire Vigueur (*Les casali des églises romaines*, p. 128 nota 2) grazie alle informazioni desunte dagli atti imbreviati nei protocolli di Antonio Scambi, Nardo Venetini e Paolo Serromani: anch'essi infatti danno l'impressione che si sia verificato un aumento sensibile dei prezzi del grano, anche se – come osserva Maire Vigueur – le informazioni troppo rare e, soprattutto, concernenti periodi dell'anno differenti non permettono di quantificarne l'entità. In realtà a fronte di un leggero, tendenziale aumento dei prezzi, ciò che si registra tra il 1369 e il 1381 è il manifestarsi di alcuni picchi in forte discesa o in decisa salita, come nel 1376 quando si nota un'improvvisa caduta dei prezzi rispetto all'an-

A parte la coltivazione dei legumi, come fave, piselli e ceci, dalla cui vendita il monastero otteneva discreti ricavi, l'altra maggiore fonte di reddito derivante dalle sue grandi tenute agricole era rappresentata dall'allevamento e dal commercio di bestiame, anche questo tipico della conduzione dei casali della Campagna romana, per il quale esso usava gli stessi strumenti contrattuali dei quali si servivano i bovattieri e per discreti quantitativi di capi⁵⁶: lo staglio, la miglioria e soprattutto la soccida⁵⁷. Vacche, vitelli ma soprattutto maiali venivano immessi sul mercato cittadino e venduti direttamente ai macellai romani: i maiali in particolare venivano messi in vendita anche in mandrie di decine o addirittura centinaia di capi con ricavi consistenti⁵⁸. Buoi e giumenti erano invece riservati al lavoro agricolo che veniva svolto direttamente dai salariati del monastero, ma erano anche venduti oppure impiegati per prestazioni d'opera a favore di terzi che venivano effettuate dagli stessi salariati al momento dell'aratura e della trebbiatura. Gli asini, invece, la cui cura era affidata ai *casinghi* (i conduttori di asini e di bestie da soma) del monastero, erano impiegati per trasportare i prodotti agricoli dalle tenute fino a Roma, e venivano utilizzati anche per effettuare trasporti a pagamento per altri agricoltori.

Per avere un'idea del volume di lavoro che veniva svolto direttamente dai salariati del monastero in relazione all'allevamento e all'utilizzo di bestiame nei lavori agricoli basti pensare ad esempio che nel 1371 fu corrisposto il salario ad almeno sei porcari, tre *bubulci* (ossia guardiani di buoi e addetti al loro impiego durante l'aratura), cinque butteri preposti alle mandrie di vacche, un custode di bufale, un *casingo* e un giumentario, ossia un addetto alla cura, al governo e alla sorveglianza degli equini da lavoro.

Notevoli introiti poi provenivano ogni anno dalla vendita ad allevatori romani dei diritti di pascolo (erbatico estivo e invernale e spicatico) per greggi di pecore e mandrie di vacche e di maiali; il prezzo veniva calcolato in base al numero dei capi che ciascun allevatore trasferiva nel casale «in pastura», e che poteva andare da un minimo di un fiorino che fu pagato a dicembre 1381

no precedente, durante il quale tra l'altro essi erano cresciuti a dismisura: nel 1375 il grano fu venduto a 231 soldi al rubbio a gennaio, a 235 soldi a febbraio, a 255 e 258 soldi a marzo, a 376 e 388 soldi a maggio, a 188 soldi a giugno, e a 51 soldi a dicembre; nel 1376 il prezzo, già in caduta libera a dicembre, riuscì a tenere ancora fino a primavera (fu venduto a 63 e 68 soldi a marzo e a 60-61 soldi ad aprile) ma poi riprese a scendere per arrivare a 36 soldi in agosto e a 30-32 soldi a novembre. Prezzi così bassi si mantennero anche per tutto il 1377 e gran parte del 1378 (con una variazione nell'arco di 20 mesi da un minimo di 40 a un massimo di 60 soldi al rubbio) per ricominciare a salire solo nell'ottobre 1378. Un nuovo picco, stavolta in crescita, si registra nel 1380, quando il prezzo del grano non scese mai sotto ai 245 soldi al rubbio, con punte massime che superarono di qualche decina i 300 soldi.

⁵⁶ Nel gennaio 1370, ad esempio, Cecho di misser Folco aveva 249 «porci fra maschi et femine dati a llui a melgioramento dal munistero», mentre nel dicembre 1375 Meo Spoletano ne aveva 300 (Reg. 191, entrate, cc. 7r e 36r).

⁵⁷ Sulla durata e le clausole che regolavano questi contratti si veda Gennaro, *Mercanti e bovattieri*, pp. 170 sg.

⁵⁸ Nell'ottobre 1380, ad esempio, il monastero vendette 200 maiali per 623 fiorini (Reg. 191, entrate, c. 61v).

per 9 giumenti da Ianni *Iacobi* di Trastevere a cifre ben più elevate, come i 70 fiorini sborsati da Stefano Mei nel 1371 o i 93 corrisposti nel 1373 da Nuccio Bastardella o ancora gli 85 fiorini pagati nel 1377 dal macellaio Pietro *Rençic-olî*⁵⁹. Le somme dovute al monastero per la vendita delle erbe estive e invernali erano versate in più soluzioni: una piccola cifra veniva pagata «pro arra» al momento dell'acquisto, il resto veniva corrisposto in tre o quattro rate durante il periodo coperto dal contratto fino al «complemento solutionis»; spesso, oltre al pagamento del canone, era prevista anche una corresponsione in natura, quantificata in castrati, secchi di latte, formaggio e carne, anche questa però nella maggior parte dei casi veniva monetizzata. Alcune porzioni delle tenute di Prato Rotondo e Ponte Mammolo infine erano coltivate a prato e utilizzate per la produzione del fieno, che veniva venduto a «falciate».

Anche dalla vendita dei prodotti della policoltura intensiva si ricavano discreti introiti; a essa erano destinati i numerosi orti che il monastero possedeva presso Casaferrata e gli spazi ortivi che si trovavano presso il complesso monastico e che erano sufficientemente vasti da poter immettere sul mercato cittadino una consistente quantità di prodotti (come cipolle, porri, carote, rape, cavoli, lattughe), pur dovendo far fronte alle necessità di una comunità di frati, conversi, monache e oblati che si aggirava intorno alle 80-90 anime. Un ortolano che lavorava stabilmente per il monastero (quasi certamente un oblato) si occupava (per lo più personalmente) di pagare i lavoratori occasionali che lui stesso ingaggiava periodicamente perché lo aiutassero nella coltivazione dell'orto, e inoltre si prendeva cura dell'acquisto delle sementi e della vendita degli ortaggi, dalla quale in annate particolarmente favorevoli potevano ricavarsi fino a 60 fiorini.

La grande estensione degli arativi di cui era proprietario non permetteva ovviamente al monastero di sfruttarli tutti direttamente con i propri mezzi: così ogni anno numerosi ettari di maggese e di colto dei casali venivano affittati in pezzature di una, due, al massimo tre rubbî, o in misura di uno o più *laborerî*⁶⁰ in cambio di un canone in denaro; oppure venivano ceduti dietro il pagamento di una quota proporzionale ai guadagni, che veniva anch'essa pagata in denaro, o ancora erano dati in concessione con contratti *ad laborerium*, che impegnavano gli affittuari a svolgere tutto il ciclo completo dei lavori per la coltivazione del grano (dalla semina al raccolto) e a cedere un quarto dei prodotti, oltre a versare una somma, *pro introitu*, che poteva andare dai 2 agli 11 fiorini e che nella maggior parte dei casi veniva corrisposta in due o tre rate. Ugualmente si affittavano numerosi scorsi e rubbî di *terra lini*,

⁵⁹ *Ibidem*, cc. 66v, 16v, 27v, 44r. Sono tutti commercianti romani di grosso calibro che compiono spesso nei protocolli notarili dell'epoca; le somme tanto elevate pagate per l'acquisto dell'erbativo fanno intendere la numerosità delle mandrie delle quali erano proprietari.

⁶⁰ Anche in questo caso, l'estensione delle terre prese in affitto dà la misura della ricchezza e dell'intraprendenza degli imprenditori agricoli con i quali il monastero aveva rapporti: nel 1372, ad esempio, Stefano Mei prese in conduzione dal monastero 18 *laborerî* in Casaferrata (*ibidem*, c. 19r), ossia 144 rubbî di terreno arativo corrispondenti a circa 270 ettari.

con guadagni anche piuttosto discreti. Assai più raro era invece il ricorso alla locazione di un'intera tenuta, scelta che, come vedremo, cominciò ad essere adottata alla fine degli anni Settanta del secolo, ma solo per alcuni casali.

Oltre alle tenute fuori città, infine, il monastero possedeva anche alcune case, una dozzina di orti urbani e altrettante vigne, dai quali ricavava affitti per alcune decine di fiorini l'anno⁶¹, e inoltre poteva usufruire in media di un'entrata annua di altri 430-450 fiorini circa così composta: tra i 210 e i 216 per la cosiddetta «prebenda d'Inghilterra» (un vecchio lascito di 50 marche di sterline del quale godeva fin dal 1221⁶²), quasi altrettanti per le monacazioni e una ventina per donativi estemporanei sotto forma di lasciti testamentari e di elemosine offerte per la commemorazione di anniversari o per la celebrazione di messe di suffragio.

Senza entrare nel merito dei costi sostenuti dal monastero per la gestione delle sue proprietà e dell'entità dei ricavi che ne traeva, si può notare nondimeno che il saldo contabile delle rendicontazioni che i borsari effettuarono tra il 1369 e il 1381 fu sempre attivo, tranne che a settembre 1374, a gennaio 1376 e ad aprile 1380 in cui risulta in pareggio. Ciò significa che le entrate coprivano interamente 1) le spese per il mantenimento delle due comunità monastiche e della numerosa *familia* che gravitava intorno al monastero, 2) i costi dei lavoratori salariati, 3) quelli sostenuti per la riparazione e il rinnovo degli attrezzi agricoli, 4) nonché quelli per la manutenzione della chiesa, degli edifici monastici, dei granai e dei fabbricati dei casali e infine 5) le spese impreviste (ad esempio l'acquisto di medicine e di alimenti particolarmente nutrienti nonché il compenso per il chirurgo in caso di infermità di un membro della comunità), 6) e quelle per mantenere i rapporti con le gerarchie ecclesiastiche e con i superiori provinciali, ai quali si inviavano missive e procuratori o si rimborsavano le spese che sostenevano per recarsi in visita al monastero, nonché i costi dei viaggi che il priore e i suoi accompagnatori intraprendevano per recarsi ai capitoli provinciali dell'Ordine.

Quanto di questo denaro venisse poi reinvestito nel settore agricolo e dell'allevamento (i due assi portanti – come s'è detto – dell'economia di San Sisto) non è possibile appurare poiché manca il supporto del registro, dove, diversamente da quelle in entrata (sempre molto circostanziate), le voci in uscita forniscono pochissime informazioni e, fatta eccezione per il 1370, 1371 e 1381 (dove è sempre segnato il dettaglio delle spese), per i restanti anni le

⁶¹ Dalle case ricavavano, a metà degli anni Settanta del Trecento, affitti per circa 7 fiorini l'anno. Gli orti, poco più numerosi, si trovavano «in Cerchio» o «in Circulo» (ossia nell'area del Circo Massimo, presso il complesso conventuale), sulle due sponde dell'acqua Mariana e in prossimità di qualche antico monumento («l'orto della Grotta»), forse lo stesso Colosseo, dove già nel Duecento il convento possedeva alcune *cripte*. Degli altri orti dai quali il convento riscuoteva «pigioni» non è specificata la posizione, ma non sembra fossero, in quegli stessi anni, più di una decina. I canoni venivano di norma riscossi in tre soluzioni: a Pasqua, in occasione della festa della Madonna d'agosto (il 15 agosto) e a Natale, e ammontavano nel complesso tra i 54 e i 68 fiorini annui.

⁶² Carbonetti Vendittelli, *Le più antiche carte*, doc. 44 del 6 maggio 1221.

poste si limitano in genere alla laconica espressione «dedi procuratori», ossia a colui che spendeva e al quale il borsario assegnava di volta in volta cifre anche ingenti, non di rado oltre 100 fiorini. Insomma non siamo in grado di definire come questi soldi siano stati spesi nell'arco di tutti i 13 anni; certamente però sia nel 1370 che nel 1371 sono registrate spese che testimoniano acquisti di bestiame⁶³ e sappiamo anche che nel 1380 il monastero contrasse un debito di 130 fiorini per comprare un consistente numero di giumenti⁶⁴, il che significa che, anche in condizioni di temporanea mancanza di liquidità, non si rinunciava a investire nel settore dell'allevamento e in particolare nell'incremento di animali da lavoro. In ogni caso, fino alla metà degli anni settanta del Trecento si può dire che la condizione economica del monastero era ancora florida e che la comunità non aveva risentito o aveva patito solo in parte della crisi nella quale si dibattevano in quegli anni la maggior parte degli istituti religiosi romani, fatta eccezione per una temporanea mancanza di liquidità, che si presentava soprattutto nei mesi precedenti il raccolto estivo e che costringeva il monastero a indebitarsi⁶⁵. A quel punto tuttavia entravano in gioco le monache, i frati e i conversi con il denaro del quale potevano disporre, e queste anticipazioni venivano in genere onorate nella seconda metà dell'anno, dopo che erano stati venduti i maggiori quantitativi di cereali.

Nella seconda metà degli anni Settanta tuttavia è proprio il sistema dei prestiti a mettere in luce una flessione nella situazione economica del monastero, che cominciò a indebitarsi per somme sempre più elevate e, soprattutto, a chiedere prestiti anche all'esterno delle mura claustrali: ai famigliari delle monache, agli imprenditori agricoli più intraprendenti e ai commercianti romani con i quali era in rapporti d'affari. Già nei primi anni del Trecento il monastero aveva fatto ricorso estemporaneamente e per piccole cifre a creditori esterni, ma tra il 1375 e il 1381 il rapporto tra le somme prestategli da membri della comunità e quelle ottenute da personaggi esterni si ribaltò e queste ultime aumentarono in maniera consistente. Sebbene ogni anno, a partire da settembre e durante i tre-quattro mesi successivi, il monastero riuscisse ancora a saldare tutti i debiti contratti nei mesi precedenti l'estate, la mancanza di liquidi (anche quelli necessari al pagamento dei salari o alla manutenzione degli edifici) dovette farsi sempre più pressante tanto da indurre le monache, prima, nel 1377, a vendere le due case romane che erano state di proprietà di Palozza Grassa per la somma complessiva di 100 fiorini e, poi, a ricorrere alla locazione di alcuni casali a imprenditori agricoli romani ben noti e dotati di particolare dinamismo: questo sistema consentiva infatti di incassare imme-

⁶³ Ottobre 1370: acquisto di nove giumente per 10 soldi e 4 denari; gennaio 1371: acquisto di 6 bufali «et uno carro ferrato» per 53 fiorini; marzo 1371: anticipo di 1 fiorino per l'acquisto di due bufali (Reg. 191, uscite, cc. 6v, 9r, 9v).

⁶⁴ *Ibidem*, c. 59v. Tenuto conto che il costo di un giovinco in quegli anni si aggirava intorno ai 6-7 fiorini, si può ritenere che il monastero ne avesse acquistati una ventina.

⁶⁵ Giugno 1376: il monastero ottiene un prestito di 94 fiorini per le spese della mietitura (*ibidem*, entrate, c. 38r).

diatamente somme consistenti a titolo di entrata o come pagamento anticipato dei canoni. Nel marzo 1378 il casale di San Clemente fu affittato per tre anni a Cecco del Piglio per 150 fiorini, che furono pagati tra gennaio e aprile; nel 1379 – dopo un'annata particolarmente difficile per la produzione cerealicola che fece entrare nelle casse del monastero solo 70 fiorini a fronte delle consuete centinaia – fu la volta dei casali di Tor Forame e di Saracinello, che vennero affittati per sei anni a Pietro *Rençiculi*, per una somma complessiva di 700 fiorini. Poi, nel novembre 1380, quand'era in scadenza il primo contratto di locazione, il casale di San Clemente fu affittato nuovamente per altri tre anni e allo stesso prezzo al notaio Lorenzo *de Serromanis*⁶⁶, una sorella del quale nel frattempo era entrata nel monastero di San Sisto; in questo caso venne anticipata la metà dell'intero canone. Tuttavia, non bisogna sottovalutare il fatto che, ancora nel 1380 – come s'è detto –, il monastero continuava a investire capitali nell'acquisto di animali da lavoro, seppure prendendo soldi in prestito, come del resto facevano anche i grandi imprenditori laici⁶⁷.

Una serie di indizi mostrano che alla fine del Trecento i segnali di crisi manifestatisi nella seconda metà degli anni Settanta si erano andati acuendo. Il registro 192 (nel quale le registrazioni contabili iniziano a dicembre 1398) testimonia che le monache avevano cominciato a ricorrere esclusivamente ad amministratori esterni e in maniera ancora più importante all'affitto globale delle tenute⁶⁸, e inoltre che avevano continuato a indebitarsi, al punto da essere costrette a vendere una parte delle proprietà per far fronte ai debiti. Il registro riflette anche un mutamento profondo avvenuto nei rapporti che legavano le monache di San Sisto ai frati del convento maschile. Il registro 191, come s'è detto, era tenuto dai frati e dai conversi che si alternavano nell'ufficio di borsario e le uniche volte in cui le monache vi appaiono agire direttamente è in occasione delle rendicontazioni che si svolgevano periodicamente presso le grate che le dividevano fisicamente dal resto del mondo: a questa procedura intervenivano solitamente il priore di San Sisto (a volte anche quello di Santa Maria sopra Minerva o il vicario della provincia), altri frati e conversi, e inoltre la priora, la sottopriora e alcune monache del consiglio (le «antique moniales» o «le antiche donne»), delle quali tuttavia non veniva neanche registrato con regolarità il nome. Nel registro 192 invece le monache emergono a pieno titolo come soggetti produttori di scritture: sono loro (dette prima «depositorie» e poi «borsarie») a segnare spese e incassi al posto dei frati borsari dei decenni precedenti, avvicinandosi in coppia per brevi periodi che andavano dai due agli otto mesi, mentre a occuparsi materialmente delle spese

⁶⁶ *Ibidem*, cc. 47^{rv} e 47^v, 54^{rv}, 62^r.

⁶⁷ Come sottolinea Maire Vigueur, *Les casali des églises romaines*, p. 99, il ricorso ai prestiti non era di per sé indice di cattivo stato patrimoniale; la documentazione romana mostra infatti nello stesso periodo imprenditori in grado di prendere in prestito ingenti somme (anche più di 1.000 fiorini) per investire nelle terre e per sostenere grosse spese di sfruttamento.

⁶⁸ Anche quelle di Tivoli, che fino ad allora erano gestite tramite un amministratore, nel 1399 furono date in locazione per cinque anni al prezzo annuo di 62 fiorini, «xx aquareccie d'olgio ... et una soma de cerase et una soma de persica d'agosto» (Reg. 192, c. 3^r).

erano la «spenditrice» e la procuratrice; una contabilità tutta al femminile, dunque, senza più alcun accenno alle figure maschili che comparivano nei decenni precedenti, e dove l'unica ingerenza dei frati si verificava in occasione delle rendicontazioni, per le quali si seguiva la stessa prassi testimoniata dal registro 191. Secondo Vladimir Koudelka questo cambiamento rivelerebbe la soppressione del convento dei domenicani, tanto più che già dal dicembre 1398 non si parla più del priore di San Sisto (che compare eccezionalmente solo nel biennio 1403-1404), ma di un vicario; e tale decisione sarebbe stata presa proprio a causa della crisi economica che in quegli anni attanagliava il monastero⁶⁹.

Nel 1398 e nel 1399 il saldo contabile di San Sisto non risulta mai in attivo, ma sempre in pareggio: il monastero ha ancora al suo servizio diversi salariati e le voci di entrata sono sempre quelle degli anni precedenti, relative alla vendita di grano, fieno, legna, bestiame, erbatico e spicatico, alle prestazioni d'opera effettuate con buoi, giumenti e animali da soma di sua proprietà, all'affitto di colto e maggese dei casali. Tuttavia solo quattro anni prima, nel 1395, San Sisto aveva ceduto Casale Rotondo ai monaci di San Maria Nova ottenendo in cambio il casale di Falcognano e 1.200 fiorini con i quali aveva saldato grossi debiti⁷⁰. L'anno seguente furono affittate per un triennio, per un canone complessivo di 100 fiorini d'oro, le erbe grosse e minute di Casaferrata per esigenze di liquidità⁷¹. Inoltre il monastero continuava a prendere a prestito somme consistenti da persone che intervenivano sempre più frequentemente a sostenerlo, come il canonico di San Pietro Giacomo Tedallini⁷², il cui credito di lì a un paio d'anni divenne talmente elevato (1.200 fiorini) che per saldarlo le monache furono costrette a liquidare anche il casale di Falcognano.

Alcuni memoriali di spese trascritti all'interno del registro 192 registrano i debiti che furono estinti sul finire del 1403 col denaro ricavato dalla vendita di un consistente numero di buoi e vacche (circa 150 fiorini), dalla cessione di una vigna a porta Metronia (70 fiorini), nonché dalla alienazione dei casali di Selce e Falcognano (quest'ultimo venduto per 1.500 fiorini)⁷³. Queste note ci mostrano che nel giro di due-tre anni il monastero si era indebitato

⁶⁹ Koudelka, *Il convento di San Sisto*, pp. 10 sg. Per quanto riguarda le motivazioni del trasferimento dei frati si deve nondimeno tener conto che fin dai primissimi anni dopo la fondazione di San Sisto i vertici dei Domenicani avevano più volte manifestato la loro contrarietà ad assumersi la *cura monialium* (pastorale e materiale) che era stata affidata a Domenico e ai frati del suo Ordine da Onorio III, e avevano tentato in vario modo di sottrarsi. Risulta singolare, tuttavia, che né gli atti dei capitoli generali di quegli anni né le lettere del maestro generale dell'Ordine Raimondo da Capua facciano alcun accenno a questo provvedimento.

⁷⁰ Roma, Archivio storico capitolino, Notai, Sezione I, vol. 785/10, imbreviature del notaio *Nardus quondam Putii Venectini*, cc. 5v-11r.

⁷¹ «Cum egeant manuali pecunia pro vino, pro victu et vivere hominum et monialium»: citazione in Koudelka, *Il convento di San Sisto*, p. 6.

⁷² Il Tedallini appare più volte come prestatore a favore di chiese romane: nel 1394, ad esempio i canonici di San Giovanni in Laterano gli restituirono un prestito di 600 fiorini (Maire Vigueur, *Les casali des églises romaines*, p. 98 nota 4).

⁷³ Carbonetti Vendittelli, *Le scritture contabili*.

pesantemente per far fronte alle spese di conduzione delle sue proprietà e a quelle della gestione ordinaria e straordinaria, come il pagamento dei salari, che erano in arretrato di due anni, delle gabelle e delle parcelle del notaio e del procuratore, di prestazioni di artigiani e di fornitori di carne e di vino. La documentazione successiva è discontinua e comprende i conti di due serie contabili diverse, la «borsaria» e la «procuraria». Della prima si conservano le registrazioni in uscita da aprile a novembre 1404, da gennaio ad agosto 1411 e da maggio a ottobre 1430, nonché quelle in entrata del periodo aprile-novembre 1404. Della seconda sono sopravvissute soltanto le registrazioni in entrata da ottobre 1428 ad agosto 1429 e quelle in uscita da novembre 1428 a settembre 1429; inoltre le voci in uscita non esplicitano quasi mai le causali. Non è facile dunque far luce sull'effettiva situazione economica del monastero; sembra però che, almeno in questi anni, esso non ricorresse più a prestatori esterni, se non occasionalmente e per piccole somme, e che si limitasse a contrarre crediti di piccola entità con le monache. Inoltre sono ancora segnate spese per la conduzione diretta delle proprietà e non si ha notizia di ulteriori alienazioni. Di lì a una ventina d'anni poi le monache tornarono a investire nella terra, acquistando almeno altri due casali, quello di Infermeria, fuori porta San Paolo, e quello di Buondie, fuori porta Appia, per una somma complessiva di 4.800 fiorini d'oro⁷⁴, e ricomprando il casale di Selce, fuori porta San Pancrazio, per 2.600 fiorini⁷⁵.

4. Conclusioni

È giunto il momento di tirare le fila e di fare alcune considerazioni finali. Non sappiamo dire se e quanto il monastero di San Sisto abbia sofferto le conseguenze devastanti della peste di metà Trecento: né se esso abbia subito quella impressionante riduzione di presenze monastiche che in molte istituzioni religiose superò addirittura il 50 per cento né se il suo patrimonio e le sue rendite abbiano patito una drastica flessione; e neppure in che misura il monastero abbia saputo adeguarsi a quel ventaglio di trasformazioni che coinvolse il generale riassetto socio-economico nei decenni successivi⁷⁶. Sta

⁷⁴ ASV, *Monasteri femminili soppressi, SS. Domenico e Sisto*, pergg. 71 e 73, rispettivamente 17 aprile 1429 e 5 maggio 1430.

⁷⁵ ASV, *Monasteri femminili soppressi, SS. Domenico e Sisto*, Campioncello, c. 26r. Il redattore del Campioncello, che fotografa la situazione patrimoniale del monastero al 1452, precisa che i tre casali furono acquistati al tempo di Martino V (1417-1431) col denaro ricavato dalla cessione della prebenda d'Inghilterra.

⁷⁶ Per quanto riguarda i profondi cambiamenti che seguirono all'epidemia degli anni 1347-1351 si veda Andenna, *Effetti della peste nera*. In merito agli effetti della peste sulla numerosità della comunità di San Sisto si può rilevare il fatto che le cronache del monastero non ne facciano parola, mentre insistono in particolar modo su una moria che colpì il monastero nel 1370, senza tuttavia determinare un calo nel numero delle suore poiché ad essa corrispose anche un incremento notevole delle monacazioni. Anche nelle brevi biografie delle suore che vissero in San Sisto nel XIV secolo se ne trova soltanto una morta nel periodo della peste nera di metà secolo.

di fatto che nel secondo Trecento la comunità delle domenicane romane continuava a essere la più numerosa della città e le finanze di San Sisto godevano ancora di buona salute, grazie alla grande estensione del suo patrimonio fondiario e a una gestione di tipo imprenditoriale che fu realizzata adottando sistemi di produzione remunerativi, investendo capitali nelle attività legate all'agricoltura e all'allevamento e cercando inoltre di mettere a frutto tutte le risorse umane e patrimoniali disponibili per attuare una conduzione diretta.

Se paragonata con quello che sappiamo degli altri cenobi romani nella seconda metà del XIV secolo, la situazione economica e gestionale di San Sisto appare indubbiamente atipica: più dinamica e, almeno fino a una certa altezza cronologica, abbastanza immune dalle manovre spregiudicate degli imprenditori agricoli romani, con i quali il monastero era in affari sia per quanto riguardava l'uso dei pascoli sia per la concessione in affitto di maggese e di colto anche con contratti *ad laborerium*: tutti negozi di breve durata, semestrale o annuale. Nell'ultimo ventennio del secolo però anche San Sisto cominciò a manifestare i primi segnali di crisi: indebitamento, ricorso alla locazione globale di alcune tenute per periodi di tre-sette anni, alienazione di importanti porzioni del suo ricco patrimonio fondiario. C'è da chiedersi allora quali siano state le criticità che hanno determinato questa situazione. I saldi in attivo dimostrano che il monastero fu in grado di controllare i suoi bilanci, non sappiamo però né come amministrò il suo patrimonio tra il 1381 e il 1398 – quei diciotto anni per i quali le informazioni dei registri vengono a mancare – né se esso riuscì a creare delle riserve in denaro e soprattutto in che misura. E le riserve erano fondamentali se si considera che le spese impreviste erano direttamente proporzionali alla numerosità della comunità, alla grandezza del complesso monastico, alla quantità dei locali di servizio e dei fabbricati dei casali, alle oscillazioni del prezzo del grano, uno dei maggiori cespiti di introito. Il registro testimonia in alcuni anni una decisa flessione delle rendite agrarie⁷⁷, ma senza dubbio l'imprevisto più gravoso al quale la frequente penuria di liquidità del monastero non riuscì a far fronte fu il peso schiacciante della fiscalità pontificia alla quale le comunità religiose romane e del distretto furono sottoposte nella seconda metà del XIV secolo. Come è stato messo in luce da Jean-Claude Maire Vigueur⁷⁸, le esose collette imposte da Urbano VI nel 1379 e da Bonifacio IX nel 1392, nel 1393 e nel 1396, delle quali si parla nei protocolli notarili, alle quali si deve aggiungere anche l'imposizione di Urbano V nel 1369⁷⁹, misero drammaticamente in crisi le comunità religiose romane, le quali per far fronte a queste richieste si videro costrette

⁷⁷ In particolare nel 1370 e nel 1380, quando il monastero vendette solo 72 e 69 rubbia di grano a fronte delle diverse centinaia degli altri anni (fino 628 nel 1377), e nel 1378, quando dalla vendita si ricavarono solo una settantina di fiorini nonostante le 138 rubbia di grano vendute.

⁷⁸ Maire Vigueur, *Les casali des églises romaines*, pp. 102-106.

⁷⁹ Il 1° maggio 1369 i canonici di San Pietro in Vincoli si videro costretti alla vendita di 9 rubbi di terra proprio per soddisfare la tassa imposta dal pontefice (Roma, Archivio generale dell'ordine dei frati minori, *Fondo S. Lorenzo Panisperna*, mazzo 23, perg. 30).

ad alienare cospicue porzioni del loro patrimonio o a concederle in locazione a condizioni svantaggiose; e certamente le difficoltà economiche che cominciarono a manifestarsi per le domenicane di San Sisto al termine degli anni Settanta testimoniano implicitamente che esse non riuscirono a sottrarsi alle esose richieste della fiscalità pontificia e a una congiuntura economica di fatto negativa. Tuttavia, a differenza di tanti istituti religiosi romani, i cui patrimoni tra la seconda metà del Trecento e il primo quarto del Quattrocento appaiono in caduta libera (erosi in primo luogo da deficienze di natura gestionale e in seconda misura dalle speculazioni degli imprenditori romani e dalla fiscalità pontificia), la curva delle finanze del monastero delle domenicane romane, dopo aver raggiunto il picco più basso all'inizio del secolo XV con la vendita di almeno due aziende agricole, iniziò lentamente a risalire. Il che significa che la crisi nella quale esso si dibatteva a fine Trecento non era dovuta a fattori strutturali bensì a difficoltà congiunturali, superate le quali (anche a prezzo di importanti alienazioni patrimoniali), il monastero fu in grado di riprendere in mano la propria situazione economica, di evitare il baratro di una crisi più profonda e di risollevarsi.

Certo quando proviamo a raffrontare la situazione economica di San Sisto e le sue scelte gestionali con quelle delle altre istituzioni monastiche romane non possiamo non tener conto del fatto che la fonte principale sulla quale si basano le nostre conoscenze sul monastero delle domenicane nella seconda metà del XIV secolo è unica nel panorama romano del tempo e soprattutto è tale da offrire una mole di informazioni che per loro natura sfuggivano alle maglie della documentazione notarile, la quale, di converso, è la sola che è possibile indagare in merito ad esempio alle alienazioni di beni fondiari o alla stipula di contratti di affitto e di sfruttamento dei grandi patrimoni religiosi romani. E di contro è vero anche che San Sisto è quasi assente da quel grande bacino di dati rappresentato dalle imbreviature notarili trecentesche ancora conservate, se non in maniera indiretta⁸⁰. Cosicché, nell'impossibilità di usare lo stesso protocollo d'indagine, il confronto non può essere stabilito poiché rischierebbe di dare risultati falsati. Ce ne possiamo rendere conto facilmente se pensiamo per esempio all'immagine che di San Sisto emerge dalle imbreviature romane: nella già citata cessione alla chiesa di Santa Maria Nova della tenuta di Casale Rotondo del 1395, come debitore nel 1382, come ex proprietario di tenute e appezzamenti di terra nel 1398 e nel 1392⁸¹. Poche menzioni che amplificano l'andamento negativo degli ultimi anni del XIV secolo, dando del monastero un'immagine molto simile a quella delle altre istituzioni reli-

⁸⁰ Ho già detto che tra la fine degli anni Sessanta e l'inizio degli anni Ottanta del Trecento il notaio Iacobello Masci operava come procuratore del monastero e rogava per esso; quasi certamente molti dei documenti dei quali le monache di San Sisto furono autrici erano imbreviati proprio nei suoi protocolli, che sono andati perduti. Sappiamo anche che il contratto di locazione delle tenute di Tivoli del 1399 (per il quale si veda sopra, nota 54) fu redatto da Cola di Nuccio de Sano del rione Sant'Angelo: anche di lui non si conservano più le imbreviature.

⁸¹ Si veda Maire Vigueur, *Les casali des églises romaines*, pp. 72, 82 e 81.

giose romane che allora si trovavano in forte difficoltà. Quest'immagine però si corregge o quanto meno si ridimensiona grazie soprattutto al registro degli anni 1369-1381.

E allora viene da chiedersi se e quanto il caso di San Sisto possa assumere un valore paradigmatico nel panorama romano e fino a che punto la trasmissione delle fonti di natura economico-gestionale e il drastico processo di selezione al quale questa tipologia documentaria è andata soggetta condizionino la nostra percezione del fenomeno. E ancora c'è da domandarsi se e in che misura la sostanziale tenuta economica del monastero di San Sisto non possa essere messa in relazione col fatto che si trattava di una comunità femminile (la cui natura monastica rendeva superiore la necessità di disporre di rendite sufficienti ad ostacolarne la precarietà economica) e con la presenza tra le sue mura di monache provenienti da famiglie di quel ceto imprenditoriale che proprio in quei decenni andava accumulando le sue fortune nel settore dell'agricoltura e dell'allevamento: donne che probabilmente seppero orientare le loro scelte in una direzione più dinamica e di rinnovamento, così come sembra sia accaduto anche nel caso di almeno altre due comunità femminili romane, quelle di Sant'Eufemia e di San Lorenzo Panisperna, delle quali è stata messa bene in evidenza una gestione patrimoniale intraprendente e capace di stare al passo coi tempi, in controdendenza con quanto avveniva nella gran parte delle chiese e dei monasteri romani.

Le benedettine di Sant'Eufemia, negli anni 1368-1372, durante l'abbaziato di una donna della famiglia Conti (dunque esponente di un casato baronale), adottarono la formula della conduzione diretta, utilizzando contratti di lavoro per lo sfruttamento delle loro tenute, concedendone in locazione i diritti di pascolo e affidando in soccida i propri animali⁸². Per le clarisse di San Lorenzo Panisperna possediamo numerose testimonianze documentarie che mostrano indiscutibilmente che esse avevano assunto un atteggiamento molto attento alla valorizzazione dell'ingente patrimonio fondiario che possedevano nel Tiburtino⁸³, amministrandolo in modo dinamico: scegliendo di sfruttarlo direttamente tramite l'impiego di fattori e di mano d'opera specializzata alle loro dipendenze, contraendo debiti per l'acquisto di buoi e per il pagamento di salariati durante la mietitura⁸⁴, accumulando ingenti greggi che poi affidavano per la transumanza estiva a vergari⁸⁵, investendo nell'allevamento di animali da lavoro che facevano pascolare sugli incolti e sui terreni a riposo di loro proprietà, ricorrendo a contratti *ad pomedium*⁸⁶ e utilizzando per la gestione

⁸² *Ibidem*, pp. 112 sg. e Cortonesi, *Il casale romano fra Trecento e Quattrocento*, pp. 135-139.

⁸³ Il nucleo originario di questo patrimonio era pervenuto al monastero nel 1318; in seguito, nel corso del XIV secolo, le monache lo avevano incrementato e razionalizzato attraverso un'attenta politica di acquisti e di permutate fino a farne un complesso fondiario unitario e il patrimonio ecclesiastico romano più ampio nel territorio di Tivoli: Carocci, *Tivoli*, pp. 374 e 410.

⁸⁴ Maire Vigueur, *Les casali des églises romaines*, p. 112.

⁸⁵ Carocci, *Tivoli*, p. 494 nota 6.

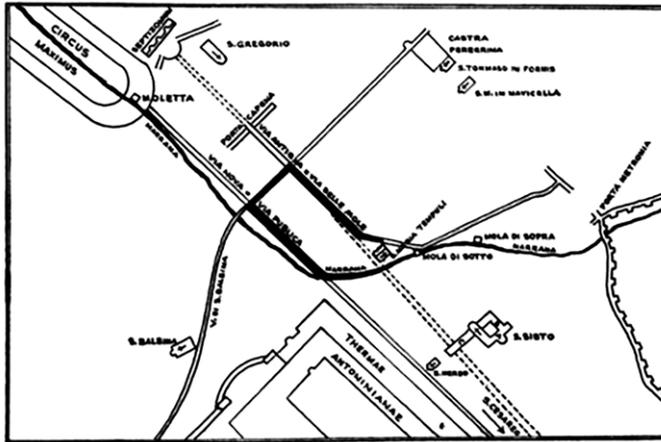
⁸⁶ Questa tipologia contrattuale prevedeva che il proprietario concedesse la terra già arata e pronta per la semina, il locatario a sua volta si impegnava alla semina del grano (che veniva

della loro grande azienda tiburtina una pluralità di formule di sfruttamento che assicurassero al monastero una maggiore produzione⁸⁷.

Per tornare a San Sisto, un dato è certo: già alla fine del Trecento le monache appaiono in grado di tenere i conti dell'entrata e dell'uscita e di gestire un articolato sistema di scritture amministrative e di gestione corrente, oltre a quelle più intimamente connesse alla vita interna della comunità come i necrologi e i libri dove venivano registrati i beni delle consorelle passate a miglior vita, dei quali purtroppo è rimasto solo il ricordo; e questo potrebbe costituire un indizio delle loro capacità amministrative. Ma cosa accadeva negli altri monasteri femminili romani? Per rispondere a questa domanda sarà necessaria prima una più ampia riflessione sulla composizione delle loro comunità e sui rapporti che essi intrattenevano con la società romana, nonché una ricerca approfondita sulle scritture di natura amministrativo-contabile che si producevano al loro interno.

quasi sempre anticipato dal proprietario); il raccolto veniva poi diviso a metà tra i contraenti: Cortonesi, *Culture, pratiche agrarie*, p. 116.

⁸⁷ Carocci, *Tivoli*, pp. 374, 410, 453 sg., 494. A corollario aggiungo che anche il monastero di San Lorenzo nel XIV secolo fu per lo più guidato da donne provenienti da famiglie che godevano di una posizione di rilievo all'interno della società romana, come Francesca di Sant'Eustachio, Ursina Orsini, Sabella e Giovanna Conti, ricordate come badesse almeno negli anni 1316-1342, 1354, 1379 e 1383-1401; i dati sono ricavati dalle pergamene conservate in Roma, Archivio generale dell'ordine dei frati minori, *fondo S. Lorenzo Panisperna*.



Il monastero di San Sisto sulla via Appia (da Koudelka, *Le «monasterium Tempuli»*, p. 73).

Opere citate

- G. Andenna, *Effetti della peste nera sul reclutamento monastico e sul patrimonio ecclesiastico, in La peste nera. Dati di una realtà ed elementi di una interpretazione*. Atti del XXX Convegno Storico Internazionale, Todi, 10 - 13 ottobre 1993, Spoleto 1994, pp. 318-347.
- G. Barone, *Alle origini del secondo Ordine Domenicano: esperienze religiose femminili nei secoli XII-XIII*, in *Il velo, la penna e la parola: le domenicane. Storia, istituzioni e scritture*, a cura di G. Zarri, G. Festa, Firenze 2009 (Biblioteca di memorie domenicane), pp. 21-30.
- A. Bartoli Langeli, G.P. Bustreo, *I documenti di contenuto economico negli archivi conventuali dei Minori e dei Predicatori nel XIII e XIV secolo*, in *L'economia dei conventi dei frati minori e predicatori fino alla metà del Trecento*, Atti del XXXI Convegno internazionale, Assisi, 9-11 ottobre 2003, Spoleto 2004 (Società internazionale di studi francescani. Centro interuniversitario di studi francescani, n.s., 14), pp. 119-150.
- J. Berthier, *Chroniques du monastère de San Sisto et de San Domenico e Sisto à Rome*, 2 voll., Levanto 1919.
- E. Brambilla, *Scrivere in monastero*, in *Le cronache di Santa Cecilia. Un monastero femminile a Roma in età moderna*, a cura di A. Lirosi, Roma 2009 (La memoria restituita. Fonti per la storia delle donne, 5).
- G.P. Bustreo, *Gli archivi degli ordini mendicanti fra medioevo ed età moderna. Considerazioni d'insieme e spunti comparativi*, in *Vite consacrate. Gli archivi delle organizzazioni religiose femminili. Atti dei convegni di Spezzano (20 settembre 2006) e di Ravenna (28 settembre 2006)*, a cura di E. Angiolini, Modena 2007 (Atti dei convegni del Centro di studi interregionale sugli archivi ecclesiastici, 11), pp. 9-22.
- M. Caffiero, *La scrittura delle memorie femminili a Roma in età moderna: la produzione monastica*, in *Memoria, famiglia, identità tra Italia e Europa nell'età moderna*, a cura di G. Ciappelli, Bologna 2009, pp. 235-268.
- C. Carbonetti Vendittelli, *Le più antiche carte del convento di San Sisto in Roma (905-1300)*, Roma 1987 (Codice diplomatico di Roma e della regione romana, 4).
- C. Carbonetti Vendittelli, *Il registro di entrate e uscite del convento domenicano di San Sisto degli anni 1369-1381*, in *Economia e società a Roma tra Medioevo e Rinascimento. Studi dedicati ad Arnold Esch*, a cura di A. Esposito e L. Palermo, Roma 2005, pp. 83-117.
- C. Carbonetti Vendittelli, *Le scritture contabili delle domenicane di San Sisto in Roma degli anni 1398-1430*, in corso di stampa.
- C. Carbonetti Vendittelli e S. Carocci, *Le fonti per la storia locale: il caso di Tivoli. Produzione, conservazione e ricerca della documentazione medievale*, in «Rassegna degli archivi di Stato», 44 (1984), pp. 68-148.
- C. Carbonetti Vendittelli, S. Carocci, A. Molinari, *Roma*, Spoleto 2017 (Il medioevo nelle città italiane, 13).
- G. Cariboni, *Domenico e la vita religiosa femminile. Tra realtà e finzione istituzionale*, in *Domenico di Caleruega e la nascita dell'Ordine dei Predicatori*, Atti del XLI Convegno storico internazionale (Todi, 10-12 ottobre 2004), Spoleto 2005, pp. 325-360.
- G. Cariboni, *Osservazioni sui percorsi normativi per le comunità religiose femminili nell'ambito dei predicatori fino a Umberto di Romans*, in *Il velo, la penna e la parola: le domenicane. Storia, istituzioni e scritture*, a cura di G. Zarri e G. Festa, Firenze 2009 (Biblioteca di memorie domenicane), pp. 31-48.
- S. Carocci, *Tivoli nel basso medioevo. Società cittadina ed economia agraria*, Roma 1988 (Nuovi studi storici, 2).
- S. Carocci, *Baroni di Roma. Dominazioni signorili e lignaggi aristocratici nel Duecento e nel primo Trecento*, Roma 1993 (Nuovi studi storici, 23).
- S. Carocci e M. Vendittelli, *Le origini della Campagna Romana. Casali, castelli e villaggi nel XII e XIII secolo*. Con saggi di D. Esposito, M. Lenzi, S. Passigli, Roma 2004 (Miscellanea della Società romana di storia patria, 47).
- J. Chiffolleau, *Usus pauper ? Notes sur les franciscains, la Règle et l'argent à Avignon entre 1360 et 1480*, in *Horizons marins, itinéraires spirituels (V^e-XVIII^e siècle)*. *Mélanges Molat*, a cura di H. Dubois, J.-C. Hocquet e A. Vauchez, 2 voll., Paris 1987, I, pp. 135-149.
- A. Cortonesi, *Il casale romano fra Trecento e Quattrocento*, in *Economia e società a Roma tra Medioevo e Rinascimento. Studi dedicati ad Arnold Esch*, a cura di A. Esposito, L. Palermo, Roma 2005, pp. 123-145.
- A. Cortonesi, *Colture, pratiche agrarie e allevamento nel Lazio bassomedievale. Testimonian-*

- ze dalla legislazione statutaria, in «Archivio della Società romana di storia patria», 101 (1978), pp. 97-219.
- Cronache e fioretti del monastero di S. Sisto all'Appia, a cura di R. Spiazzi, Bologna 1993.
- Documenti e archivi (Catalogo della mostra di Perugia per l'VIII centenario della nascita di Francesco d'Assisi), in Francesco d'Assisi. Documenti e archivi - Codici e biblioteche - Miniature, a cura di A. Bartoli Langeli, C. Cutini, Milano 1982.
- C. Gennaro, Mercanti e bovattieri nella Roma della seconda metà del Trecento (da una ricerca sui registri notarili), in «Bullettino dell'Istituto storico italiano per il medioevo e Archivio muratoriano», 78 (1967), pp. 155-203.
- H. Grundmann, *Movimenti religiosi nel Medioevo*, Bologna 1980 (ed. orig. Berlin 1935).
- G. Guerrini Ferri, Il "liber monialium" ed il "libro de l'antiquità di suor Orsola Formicini. Le Clarisse e la storia del Venerabile Monastero romano dei Santi Cosma e Damiano in Mica Aurea detto di San Cosimato in Trastevere (Biblioteca Nazionale Centrale, Roma, mss. Varia 5 e Varia 6), in «Scrineum», 8 (2011), < <http://scrineum.unipv.it/rivista/8-2011/guerrini> >.
- G. Guerrini Ferri, *La produzione scrittoria nel monastero dei SS. Cosma e Damiano in Trastevere. Sul ritrovamento della copia cinquecentesca del privilegio di Giovanni XVIII all'abate Andrea (1055.III.29) nel monastero romano di San Cosimato*, in Roma e il suo territorio nel Medioevo. Le fonti scritte fra tradizione e innovazione. Atti del Convegno internazionale di studio dell'Associazione italiana dei Paleografi e Diplomatisti (Roma, 25-29 settembre 2012), a cura di C. Carbonetti, S. Lucà, M. Signorini, Spoleto, CISAM, 2015 (Studi e Ricerche, 6), pp. 217-248.
- T. Kaeppli, *Registrum litterarum fr. Raimundi de Vineis Capuani Magistri Ordinis 1380-1399*; Roma 1937 (*Monumenta ordinis fratrum praedicatorum historica*, 19).
- T. Kaeppli, A. Dondaine, *Acta capitulorum provincialium provinciae Romanae (1243-1344)*, Roma 1941 (*Monumenta ordinis fratrum praedicatorum historica*, 20).
- V. Koudelka O.P., *Il convento di San Sisto a Roma O.P. negli anni 1369-81*, in «Archivum fratrum Praedicatorum», 46 (1976), pp. 5-24; riediz. ampliata in *La chiesa e il monastero di San Sisto all'Appia: raccolta di studi storici*, a cura di R. Spiazzi, Bologna 1992, pp. 633-660.
- V. Koudelka O.P., *Le «monasterium Tempuli» e la fondation dominicaine de San Sisto*, in «Archivum fratrum Praedicatorum», 31 (1961), pp. 5-81; ripubblicato in traduzione italiana in *La chiesa e il monastero di San Sisto all'Appia: raccolta di studi storici*, a cura di R. Spiazzi, Bologna 1992, pp.49-133.
- I. Lori Sanfilippo, *La Roma dei romani. Arti, mestieri e professioni nella Roma del Trecento*, Roma 2001 (Nuovi studi storici, 57).
- I. Lori Sanfilippo, *Le vie della nobilitazione. Percorsi di ascesa sociale (1350-1450 circa)*, in *La nobiltà romana nel medioevo*, Atti del Convegno internazionale Roma, 20-22 novembre 2003, a cura di S. Carocci, Roma 2006, pp. 531-550.
- M. Maccarrone, *Studi su Innocenzo III*, Padova 1972 (Italia sacra, 17).
- J.-C. Maire Vigueur, *Les casali des églises romaines à la fin du Moyen Âge (1348-1428)*, in «Mélanges de l'École française de Rome», 86 (1974), 1, pp. 63-136.
- J.-C. Maire Vigueur, *Classe dominante et classes dirigeantes à Rome à la fin du Moyen Âge*, in «Storia della città», 1 (1976), pp. 4-26.
- J.-C. Maire Vigueur, *La Felice Societas dei balestrieri e dei pavesati a Roma: una società popolare e i suoi ufficiali*, in *Scritti per Isa. Raccolta di studi offerti a Isa Lori Sanfilippo*, a cura di A. Mazzon, Roma 2008, pp. 377-406.
- J.-C. Maire Vigueur, *L'altra Roma. Una storia dei romani all'epoca dei comuni (secoli XII-XIV)*, Torino 2011 (Paris 2010).
- W. Maleczek, *Die Urkunden des päpstlichen Legaten Johannes Boccamazza, Kardinalbischofs von Tusculum, aus den Jahren 1286 und 1287*, in «Archiv für Diplomatik», 59 (2013), pp. 35-132.
- M.L. Mangini, *I "quaterni imbreviaturarum" di Giovannibello Bentevoglio, notaio "al servizio" del monastero Maggiore di Milano (1262, 1271, 1277, 1280-1281)*, Milano 2011 (Studi di storia del cristianesimo e delle chiese cristiane, Fonti e documenti, 7).
- A. Marini, *I monasteri femminili a Roma nei secoli XIII-XV*, in «Archivio della Società romana di storia patria», 132 (2009), pp. 81-109.
- F. Martinelli, *Imago B. Mariae Virginis quae apud venerandas SS. Sixti et Dominici moniales a mille fere annis maximo cultu asservatur vindicata et in pristinam dignitatem restituta*, typis Bernardini Tani, Romae 1642.

- R. Mosti, *Il protocollo notarile di Antonius Goioli Petri Scopte (1365)*, Roma 1991.
- V. Pacifici, *L'archivio tiburtino di S. Giovanni Evangelista*, Tivoli 1922 (Studi e fonti per la storia della regione tiburtina, 2).
- S. Pagano, *L'archivio del convento dei SS. Domenico e Sisto di Roma. Cenni storici e inventario*, Città del Vaticano 1994.
- L. Palermo, *Mercati del grano a Roma tra Medioevo e Rinascimento*, 1, *Il mercato distrettuale del grano in età comunale*, Roma 1990.
- L. Palermo, *Sviluppo economico e società preindustriali. Cicli, strutture e congiunture in Europa dal medioevo alla prima età moderna*, Roma 1997.
- E. Panella, *Cronica fratrum dei conventi domenicani umbro-toscani (secoli XIII-XV)*, in «Archivum fratrum Praedicatorum», 68 (1998), pp. 223-294, on-line: < http://www.e-theca.net/emiliopanella/cronica/er_frm.htm > (9/9/2015).
- A. Paravicini Bagliani, *I testamenti dei cardinali del Duecento*, Roma 1980 (Miscellanea della Società romana di storia patria, 25).
- Le pergamene e i libri dei conti del secolo XIII del monastero di S. Radegonda di Milano conservati presso l'Archivio di Stato di Milano*, a cura di M.F. Baroni, Milano 2005 (Pergamene milanesi dei secoli XII-XIII, 18).
- J. Quéatif, E. Echarid, *Scriptores ordinis Praedicatorum*, 2 voll., Paris, Ballard et Simart, 1719-1721.
- M. Rainini, *La fondazione e i primi anni del monastero di San Sisto: Ugolino di Ostia e Domenico di Caleruega*, in *Il velo, la penna e la parola: le domenicane. Storia, istituzioni e scritture*, a cura di G. Zarri, G. Festa, Firenze 2009 (Biblioteca di memorie domenicane), pp. 49-70.
- B. Sajeva, *I più antichi documenti dell'archivio dell'ospedale del S. Salvatore [in Roma] (secc. XI-XIV). Saggio d'edizione*. Tesi di laurea in Paleografia latina discussa presso la facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Roma "La Sapienza" nell'a.a. 1947-1948, relatore prof. F. Bartoloni.
- L. Scaraffia, *Il registro della memoria. Per una storia delle oblate di Tor de' Specchi*, in *La canonizzazione di Santa Francesca Romana: santità, cultura e istituzioni a Roma tra Medioevo ed età moderna*, Atti del convegno internazionale, Roma, 19-21 novembre 2009, a cura di A. Bartolomei Romagnoli e G. Picasso, Firenze 2013, pp. 335-360.
- L. Sebastiani, *Cronaca e agiografia nei monasteri femminili*, in *Raccolte di vite di santi dal XIII al XVIII secolo. Strutture, messaggi, fruizioni*, a cura di S. Boesch Gajano, introduzione di F. Bolgiani, Fasano di Brindisi 1990 (Università degli Studi di Roma "La Sapienza". Collana del Dipartimento di studi storici dal medioevo all'età contemporanea, 5), pp. 159-168.
- G. Tomassetti, *La Campagna romana antica, medioevale e moderna*, 4 voll., Roma 1910-1926.
- F.M. Torrigio, *Historia della veneranda Immagine di Maria Vergine ... del monastero di S. Sisto e Domenico*, appresso Manelfo Manelfi, Romae 1641.
- R. Valentini, G. Zucchetti, *Codice topografico della città di Roma*, 4 voll., Roma 1940-1953 (Fonti per la storia d'Italia, 81, 88, 90-91).
- M.H. Vicaire, *Storia di san Domenico*, a cura di V. Ferrua, Roma 1987 (Paris 1982).
- G. Zarri, *Le Sante vive. Cultura e religiosità femminile nella prima età moderna*, Torino 1990.

Cristina Carbonetti Vendittelli
 Università degli Studi di Roma "Tor Vergata"
cristina.carbonetti@uniroma2.it



Nobiltà e monasteri femminili nel Trecento romano: il caso dei conventi delle clarisse di San Silvestro in Capite e di San Lorenzo in Panisperna

di Andreas Rehberg

Finora il monachesimo femminile medievale a Roma non è stato oggetto di studi approfonditi. Il presente contributo prende in considerazione le vicende sociali e culturali di due conventi romani di Clarisse, cioè quello di San Silvestro in Capite e quello di San Lorenzo in Panisperna, le cui storie sono accomunate dal fatto che entrambi sono nati nell'orbita dei Colonna. Queste origini pongono una serie di domande legate ai complessi rapporti sviluppatasi nel Trecento tra le potenti famiglie baronali di Roma e i monasteri femminili cittadini. Pur nei limiti della scarsa documentazione archivistica in merito vengono analizzate le circostanze delle due fondazioni sia dal punto di vista delle loro implicazioni sociali (con la ricostruzione dei *networks* di parenti e delle famiglie alleate con i Colonna) sia per quanto riguarda gli aspetti religiosi e spirituali.

Medieval female monastic life in Rome has as yet not become subject of extended studies. The present contribution is analysing the social and cultural backgrounds of two Roman convents of the order of St. Clare, namely the convents of San Silvestro in Capite and of San Lorenzo in Panisperna. Their historical backgrounds are similar as both convents emerged in the orbit of the Colonna family. These origins are raising many questions about the complex relations during the XIVth century between the powerful families of the Roman barons and the female convents in the city of Rome. The analysis of the precarious archival documentation is concentrated on the circumstances of these two foundations, both for their social implications (reconstructing the networks of relatives and families allies of the Colonna) and for the religious and spiritual aspects.

Medioevo; secolo XIV; Roma; conventi femminili; Clarisse; nobiltà; famiglia Colonna.

Middle Ages; 14th Century; Rome; female convents; order of St. Clare; nobility; Colonna family.

Abbreviazioni

ACol. = Subiaco, Biblioteca statale del Monumento nazionale di Santa Scolastica, Archivio Colonna

AGOFM = Archivio Generale dei frati minori

ASR = Archivio di Stato di Roma

ASV = Archivio Segreto Vaticano

«ASRSP» = «Archivio della Società romana di storia patria»

BAV = Biblioteca Apostolica Vaticana

BAV, ASMM = Biblioteca Apostolica Vaticana, Archivio del capitolo di Santa Maria Maggiore

«QFIAB» = «Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken»

Ringrazio Anna Esposito e Adriano Ruggeri per l'aiuto prestatomi nella traduzione in italiano.

Il monachesimo al femminile costituisce un vastissimo tema storiografico¹, che per quanto riguarda la situazione a Roma solo relativamente tardi ha prodotto studi specifici². Manca fino ad oggi uno studio comparativo che superi il taglio esclusivamente storico o storico-artistico. Circostanze felici hanno aperto la strada a studi a più mani nell'archivio delle clarisse di San Lorenzo in Panisperna, custodito nell'Archivio Generale dei frati minori³. Nel mio contributo questo convento viene affiancato a quello di San Silvestro in Capite, le cui fonti sono conservate invece nell'Archivio di Stato di Roma. I due enti meritano una trattazione d'insieme, per un importante dato comune, che riguarda la prima fase della loro esistenza. I due conventi sono nati infatti nell'orbita di una potente famiglia baronale di Roma, i Colonna⁴. Le clarisse di San Silvestro in Capite e di San Lorenzo in Panisperna costituiscono quindi un esempio della forte influenza che la nobiltà romana poteva esercitare sulla vita monastica e regolare nell'Urbe. La città dei papi, peraltro, si allinea con le realtà osservate anche in altri contesti urbani italiani ed europei⁵.

L'impegno dei Colonna per questi due monasteri è da inserire nel più vasto tema dell'impiego delle risorse legate a beni e benefici ecclesiastici, che ho studiato anni fa sotto il più sintetico termine tedesco della *Pfründenpolitik* (politica beneficiale)⁶. Allora il mio obiettivo era di dimostrare che la politica beneficiale non era solo una questione di vocazione religiosa e del sostentamento materiale per tanti membri della propria stirpe, ma anche l'espressione della volontà determinata dei Colonna di marcare l'influenza della famiglia sul tessuto urbano e sociale di Roma. I Colonna – e in concorrenza con loro anche le altre famiglie baronali come gli Orsini e (ma a un livello inferiore) i Savelli, i Capocci etc. – riuscirono per un periodo di circa 150 anni a occupare i posti più importanti nei capitoli canonicali della capitale della Cristianità. I

¹ Si veda da una bibliografia immensa: Facchiano, *Monasteri femminili*; Riccoboni, *Life and Death in a Venetian Convent*; Strocchia, *Nuns and Nunneries in Renaissance Florence*; *Le Clarisse di San Michele a Trento tra XIII e XV secolo*.

² Si rinvia in particolare ai lavori di Vladimir J. Koudelka, Giulia Barone, Cristina Carbonetti Vendittelli nonché – per alcuni aspetti riguardanti la storia dell'arte – di Serena Romano.

³ L'Archivio Generale dei frati minori si trova in Via Santa Maria Mediatrice a ridosso del colle Vaticano, ma non è sempre di facile accesso; dei documenti trascritti da Pier Luigi Galletti (1722-1788) nei volumi della Biblioteca Vaticana solo in minima parte esistono ancora oggi gli atti originali fra i resti del fondo di San Lorenzo in Panisperna conservati nell'AGOFM. L'Archivio di San Silvestro in Capite si trova invece nell'Archivio di Stato di Roma e le sue pergamene sono confluite nella *Collezione delle pergamene*. In ambedue i casi, la documentazione archivistica a disposizione privilegia gli aspetti economici e patrimoniali ed è avara di notizie per la vita religiosa. Aiutano alcuni ritrovamenti documentari (specialmente testamenti) reperiti in altre sedi, in BAV e – per quanto concerne alcune bolle papali – in ASV.

⁴ Fondamentale per la storia dei Colonna e delle altre famiglie baronali che verranno menzionate è Carocci, *Baroni di Roma*.

⁵ Si veda, in una vasta bibliografia, Carraro, *La laguna delle donne*. Per il caso delle canonichesse vedi Andermann, *Zur Erforschung mittelalterlicher Kanonissenstifte*.

⁶ Rehberg, *Kirche und Macht im römischen Trecento*.

baroni di Roma – grazie ai loro rapporti privilegiati nel seno di questi capitoli⁷ nonché con i papi e con gli apparati della Curia – sfruttarono il loro predominio anche come mezzo per assicurare vantaggi simili a tante famiglie a loro fedelissime, definibili come la loro “clientela”, basata su vaste reti (*networks*) di relazioni personali di varia natura⁸.

A questi intrecci politici ed economici i monasteri e i conventi della città non potevano sfuggire. Il *Catalogo di Torino*, un elenco degli anni Venti o Trenta del Trecento, conta 414 chiese, di cui 28 appartenenti a comunità monastiche⁹. In seguito alla nascita dei nuovi ordini mendicanti, la vita monastica a Roma nel Duecento era entrata in piena crisi, che travolse non poche abbazie benedettine. La potente organizzazione del clero urbano, la cosiddetta *Romana fraternitas*¹⁰, inizialmente ostacolò il movimento dei nuovi ordini mendicanti, i quali però alla fine – anche per l’aiuto dei papi – riuscirono a insediarsi nell’Urbe¹¹. Fin dall’inizio, questi nuovi ordini avevano destato un forte interesse nei nobili di Roma, uomini e donne. Particolarmente importante è il caso della fondazione del convento di San Sisto per opera di san Domenico, le cui tappe assai complesse sono già state oggetto di studi approfonditi¹².

Il tema dell’inserimento delle clarisse a Roma, intrecciato peraltro con l’espansione dei francescani nell’Urbe, apre questioni generali per le quali si rinvia all’introduzione di Giulia Barone a questa sezione monografica¹³. Ricordiamo qui solo il forte impegno di Ugolino Conti, di famiglia eminente romana e poi eletto papa con il nome Gregorio IX, per la comunità di santa Chiara¹⁴. Figura femminile della prima ora e legatissima a san Francesco fu la nobildonna romana Iacopa Normanni in Frangipane (detta dei Sette Soli), una delle prime seguaci romane (terziarie) di san Francesco e sepolta ad Assisi nella cripta del santo¹⁵. Nell’iscrizione sul sigillo di Iacopa, sfuggita, a quanto pare, alla bibliografia su questa donna, lei stessa si autodefinisce *ancilla* di Gesù Cristo, un vero

⁷ Dove occupavano spesso la posizione principale dell’arciprete, riservato in quell’epoca soltanto ai cardinali: Rehberg, *Die Kanoniker von S. Giovanni in Laterano und S. Maria Maggiore*.

⁸ Per il termine nelle sue varie sfumature (incluso il concetto delle “reti”/*networks*) si rinvia a Rehberg, *Clientele e fazioni nell’azione politica di Cola di Rienzo*, pp. 9-28 (con ulteriore bibliografia).

⁹ Brentano, *Rome before Avignon*, p. 214.

¹⁰ Si veda Ilari, *La “Romana Fraternitas” al tempo di Papa Giovanni XXII*; Brentano, *Rome before Avignon*, pp. 214 sgg.; Di Carpegna Falconieri, *Il clero di Roma nel medioevo*, pp. 241-272, 303-306, 312.

¹¹ Brentano, *Rome before Avignon*, pp. 228, 243, 258; Barone, *Laici e vita religiosa*.

¹² Si veda Koudelka, *Il convento di San Sisto a Roma* e Koudelka, *Le «Monasterium Tempuli» et la fondation dominicaine de San Sisto*; Rainini, *La fondazione e i primi anni del monastero di San Sisto*.

¹³ Si veda inoltre Marini, *Le fondazioni francescane femminili nel Lazio*.

¹⁴ Per il ruolo di Ugolino/Gregorio IX e i suoi successori per il movimento femminile francescano si vedano Alberzoni, *Chiara e il Papato*; Alberzoni, *Sorores Minores e autorità ecclesiastica*, p. 178, e Alberzoni, *Le Congregazioni monastiche: le Damianite; Knox, Creating Clare of Assisi*.

¹⁵ Per la compagna/amica di san Francesco si rinvia a D’Alencon, *Jacqueline de Settesoli*.

manifesto della sua spiritualità in tre parole (fig. 1)¹⁶. La fama di Chiara d'Assisi¹⁷ deve essersi diffusa anche negli ambienti romani. Più in là nel tempo, anche il convento dei Santi Cosma e Damiano (San Cosimato), posto ai margini meno popolati del rione Trastevere, avrebbe aderito al suo movimento¹⁸.

Accanto all'aspetto religioso, molti sono i motivi dell'impegno della nobiltà nel settore monastico. Nota, e spesso ricordata, è la funzione di dare una sistemazione alle figlie in soprannumero e risparmiare sulle doti¹⁹. La posizione chiave era quella della badessa, carica che – se torniamo al caso romano – di solito fu rivestita da un membro della nobiltà municipale²⁰ se non del baronato²¹. Vedremo che i Colonna e le famiglie filocolonnesi prediligevano i conventi di cui ci occupiamo anche come luoghi di sepoltura, dato che la presenza di suore provenienti dai propri ranghi doveva dare più garanzie per il corretto svolgimento della memoria liturgica per i congiunti defunti²². Ma restano ancora tante domande aperte, che richiedono ancora studi approfonditi. Per esempio, si è pensato in passato che la presenza del baronato romano nei monasteri femminili – se si prescinde dalla posizione della badessa – fosse stata molto circoscritta²³. Si è anche sostenuto che fra le suore di origini baronali i membri «dei rami meno abbienti» fossero dominanti²⁴. Ma le condizioni delle famiglie coinvolte, come quelle dei monasteri stessi, vanno considerate caso per caso. Sicuramente le famiglie baronali facevano in modo che i monasteri scelti per le loro figlie corrispondessero al proprio rango. Se in seguito si parlerà piuttosto dei Colonna, ciò non vuole sminuire il ruolo dei loro eterni rivali, cioè gli Orsini, e di altre famiglie, le quali non si dimostravano meno aperte al mondo francescano e al suo ramo femminile. Va ricordato anche che il 14 luglio 1263 Urbano IV trasmise proprio al cardinale Giangaetano Orsini, futuro papa Niccolò III, il protettorato sulle Damianite²⁵.

I limiti cronologici del presente contributo sono rappresentati da un lato dalle date di fondazione delle due comunità intorno al 1300 e dall'altro dal pontificato di Martino V (1417-1432).

¹⁶ Roma, Museo Nazionale del Palazzo di Venezia, *La Collezione sfragistica*, p. 62, n. 51.

¹⁷ Nella vasta bibliografia si rinvia a Rusconi, *L'espansione del francescanesimo femminile; Chiara e la diffusione delle Clarisse* (in particolare Alberzoni, *Sorores minores*); Knox, *Creating Clare of Assisi*; Roest, *Order and Disorder*.

¹⁸ Barclay Lloyd, Bull-Simonsen Einaudi, *SS. Cosma e Damiano in Mica Aurea*; Lowe, *Artistic Patronage at the Clarissan Convent; 'San Chosm'e Damiano e 'l suo bel monasterio...'*.

¹⁹ Per le doti come capitale per i monasteri femminili – pur non con gli stessi importi delle doti richieste per matrimoni – si rinvia a Eszer, *Prinzessinnen Chigi als Nonnen*; Lirosi, *Le doti monastiche e Lori Sanfilippo, Il monastero di S. Agnese*, pp. LI-LII.

²⁰ Per questo strato della società romana la bibliografia è ormai vastissima. Basta citare il volume *La nobiltà romana nel medioevo* (con vari contributi).

²¹ Per un confronto può servire Lowe, *Elections of Abbesses*.

²² Per la funzione dei conventi come luogo di sepoltura si veda – anche se il volume è incentrato su conventi francescani maschili – *Die Klöster der Franziskaner im Mittelalter*. Per Roma si veda Esposito, *Famiglie aristocratiche e spazi sacri* (con ulteriore bibliografia).

²³ Carocci, *Baroni*, pp. 162-163.

²⁴ *Ibidem*, p. 163.

²⁵ Andenna, *Urbano IV e l'Ordine delle Clarisse*, p. 209.

1. *Il convento di San Silvestro in Capite*

1.1. *Networks e motivazioni materiali e religiose*

Il caso del convento delle clarisse di San Silvestro in Capite²⁶ è sicuramente quello meglio documentato. Fondato come monastero greco nel 761 da papa Paolo I (757-767)²⁷, ma passato poi ai benedettini, esso fu destinato a ospitare la comunità di donne pie che la sorella del cardinale Iacopo Colonna (m. 1318), Margherita, aveva raccolto intorno a sé a Palestrina, sede del ramo principale della ramificata casata dei Colonna. La religiosità semplice di Margherita era ispirata dalla spiritualità francescana, che influenzava anche il fratello cardinale ed era diffusa – come già esposto – negli ambienti aristocratici romani. Altro fratello di Margherita fu il senatore Giovanni, che subito dopo la morte della sorella, avvenuta nel 1284, ne scrisse una biografia, motivata senz'altro dall'intento di offrire alle consorelle della defunta un modello per la loro vita comunitaria²⁸. Proprio il fatto che la giovane nobildonna avesse attirato non poche donne a seguire i suoi ideali, creava l'urgente necessità di trovare per esse una sistemazione, all'altezza dell'elevata posizione sociale delle loro famiglie d'origine e adeguata per il loro mantenimento materiale. Porre una base materiale-economica per la sopravvivenza di una tale comunità era connesso a una serie di requisiti. Circostanze felici favorirono la fondazione di un proprio convento sotto gli auspici dei Colonna.

La scelta, sicuramente maturata da tempo, cadde sul monastero di San Silvestro in Capite, un'abbazia benedettina situata nel rione Colonna ai margini dell'abitato²⁹. La ricchezza del monastero non aveva impedito il suo degrado nel corso del XIII secolo. Certamente a seguito dell'interessamento diretto dei Colonna, papa Onorio IV sciolse il monastero nel 1285 e destinò i pochi monaci rimasti ad altre sedi romane e trasferì l'abate Giffredo al monastero di San Lorenzo fuori le Mura³⁰. Al posto dei monaci subentrarono allora – con il cardinale Iacopo Colonna come protettore – le compagne di Margherita Colonna come «sorores minores inclusae»³¹.

²⁶ Notizie generali sul monastero si trovano in *Monasticon Italiae*, I, *Roma e Lazio*, pp. 78-79 e i documenti in Federici, *Regesto*; Galassi Paluzzi, *San Silvestro in Capite*; Brentano, *Rome before Avignon*, pp. 230 sgg., 234 sgg.; La Bella, *San Silvestro in Capite*; Kane, *The church of San Silvestro in Capite*.

²⁷ Per il periodo greco si rinvia a Federici, *Regesto*, in «ASRSP», 22, pp. 217-219 e Sansterre, *Les moines grecs*, vol. 1, pp. 36 sgg., 82 sgg., 92-94, 112, 160, 207, 216.

²⁸ B. Margherita Colonna (†1280), *Le due vite*, pp. 111-188. Per il contenuto e i retroscena di questi testi si rinvia a Barone, *Le due vite di Margherita Colonna, passim*, nonché Barone, *Margherita Colonna*.

²⁹ Già prima dell'arrivo delle clarisse il monastero, per via del suo immenso patrimonio immobiliare, era stato protagonista dell'urbanizzazione della sua zona, per la quale si rinvia a Krautheimer, *Rom. Schicksal einer Stadt*, pp. 302-303, 341-342, 351 (per le piante si vedano le figg. 193a e 211); Hubert, *Un censier des biens romains du monastère S. Silvestro in Capite*.

³⁰ Per il ruolo dell'abate Giffredo si veda Federici, *Regesto*, in «ASRSP», 22, pp. 232 sgg. Vedi in generale Galassi Paluzzi, *San Silvestro in Capite*, p. 26.

³¹ Vedi il testo della bolla in *Bullarium franciscanum*, ed. Sbaralea, III, pp. 548-549.

Le intenzioni celate dietro la fondazione del 1285 traspaiono in un documento del 13 agosto 1318, cioè nella lettera con la quale Giovanni XXII nominò protettore del convento il cardinale Pietro Colonna, nipote dell'appena defunto Iacopo. Qui si ricorda il fatto che il convento per volontà («obtentu») di Iacopo e del senatore Giovanni

pro filiabus dicti Ioannis ac neptibus ipsorum cardinalis et Ioannis aliisque mulieribus de ipsorum genere fuerit apostolica auctoritate concessum, de quibus quidem filiabus et neptibus ac aliis ex eodem genere et consanguinitate descendantibus adhuc ultra duodecim sorores in eodem monasterio Domino famulantur³².

Il nuovo convento poteva quindi ospitare oltre 12 suore scelte fra le *filiae*, *neptes* e *consanguineae* di casa Colonna. Abbiamo qui la triade al femminile dei componenti della politica beneficiale (*Pfründenpolitik*) sotto la guida dei Colonna, che privilegiava appunto i parenti e i componenti di famiglie amiche o dell'area di dominio colonnese!

Corrispondeva al carattere “familiare” del nuovo convento (che ricorda il termine tedesco *Hauskloster*) il fatto che ai suoi fondatori, cioè ai Colonna, spettava di garantire la sua stabilità economica. In veste di protettore del monastero il cardinale Iacopo nel dicembre 1292 acquistò il *castrum Vagnoli* (Bagnolo), situato fra Orte e Gallese³³. Presto arrivarono anche donazioni da parte dei Colonna in favore della loro fondazione. Se si è constatata una scarsa considerazione verso le monache nei testamenti dei baroni³⁴, questo dato non trova però conferma nel caso dei Colonna, sul quale si concentra la presente ricerca³⁵.

È significativo per l'autocoscienza e la compattezza dell'intero lignaggio che anche le linee laterali dei Colonna contribuivano al mantenimento delle clarisse. Così Pietro di Gallicano lasciò a loro nel 1290 un casale e il *castrum* di San Giovanni in Camporazio, che non a caso dopo poco tempo figurava fra i possedimenti dei Colonna di Palestrina. In compenso, il Colonna di Gallicano chiese che fossero accolte come consorelle due figlie di suo fratello Fortebraccio – una di esse di nascita illegittima – nonché la figlia di una *paupercula* proveniente dai suoi domini³⁶. Il pronipote di Pietro, il cronista Landolfo di Gallicano, ricorda – ed è l'unico episodio collegato esplicitamente alla sua stirpe nella sua opera *Breviarium historiarum* – i meriti del cardinale Iacopo per l'introduzione delle *sorores minores* in San Silvestro in Capite³⁷. Una Mar-

³² *Bullarium Franciscanum*, ed. Eubel, V, pp. 156-157, n. 336.

³³ Federici, *Regesto*, in «ASRSP», 23, p. 430, n. 185.

³⁴ Carocci, *Baroni*, p. 163.

³⁵ Sfortunatamente i testamenti superstiti dei Colonna – se si prescinde dalle ultime volontà di Pietro di Gallicano – risalgono soltanto alla seconda metà del Trecento e al periodo successivo. Si veda qualche spunto su donazioni in favore delle suore di San Silvestro in Capite anche in Brentano, *Rome before Avignon*, p. 284.

³⁶ Il testamento è edito in Federici, *Regesto*, in «ASRSP», 23, pp. 426-428 n. 183, qui p. 427. Per il passaggio del castello a una data non certa ai Colonna di Palestrina si rinvia a Carocci, *Baroni*, p. 358.

³⁷ BAV, *Vat. lat.* 7614, f. 207v.

gherita Colonna maritata Conti – il cui nome probabilmente era un omaggio all'omonima donna ispiratrice delle clarisse colonnesi – destinò alle suore nel 1352 beni situati al di fuori della porta Salaria, che passarono in loro possesso dopo la sua morte nel 1370³⁸. Aloisia Colonna, anche lei moglie di un Conti, donò 500 fiorini nel 1363³⁹. Giovanna di Giovanni Colonna di Genazzano, sposata con Bertoldo Annibaldi, nel 1365 non dimenticò nel suo testamento le parenti Alberana Montenero e Margherita di Niccolò Annibaldi, suore di San Silvestro⁴⁰. Di Alberana Montenero, appena menzionata⁴¹, proveniente da una famiglia legata ai Colonna da vecchi legami parentali e clientelari⁴², si è conservata la matrice del sigillo, che offre un raro esempio superstite dell'uso araldico fra le suore di un monastero romano (fig. 2)⁴³. L'inserimento dell'immagine della Madonna con figlio costituisce una preziosa testimonianza della spiritualità personale coltivata nel convento di San Silvestro in Capite.

Torniamo ai lasciti in favore delle clarisse. Pietro di Giordano di Genazzano destinò nel 1373 come coerede sua figlia Giacomella, suora in San Silvestro. Egli dispose anche che nel caso che i suoi figli avessero solo figlie, due di esse dovessero ottenere una dote di ben 2500 fiorini; le altre invece «faciant moniales sancti Silvestri de Capite»⁴⁴. Il cardinale Agapito Colonna della linea di Zagarolo destinò nel suo testamento del 1379 a Tanzia Colonna nonché a sua sorella Andrea di Sciarra, tutte e due clarisse di San Silvestro, una pensione vita natural durante⁴⁵. Tanzia probabilmente è da identificare con quella Tanzarella che nel 1374 aveva ottenuto la dispensa dal difetto di nascita in quanto nata da una relazione di un chierico («de simplicis clerico genita»); si specificava che con questa dispensa le sarebbe stato persino possibile diventare badessa⁴⁶. Tanzia del resto non era l'unica figlia illegittima di casa Colonna che fu sistemata fra le clarisse di San Silvestro⁴⁷. Conclude la lista la sorella del futuro papa Martino V, suor Lella, dotata nel testamento (del 1390) del padre Agapito Colonna del ramo di Genazzano⁴⁸.

³⁸ ASR, *Coll. pergamene*, cass. 40, n. 201 (1352 mar. 1); n. 208 (1370 mag. 8).

³⁹ ASR, *Coll. pergamene*, cass. 40, n. 205 (1363 lug. 17).

⁴⁰ ACol., Perg. LIV, 33.

⁴¹ Alberana è documentata dal 1310 al 1366 come suora nel convento di San Silvestro in Capite e deve quindi – se non si tratta di un caso eccezionale di omonimia – essere stata portata al monastero in giovane età: ASR, *Coll. pergamene*, cass. 39, n. 188; ACol., Perg. LIV, 33; BAV, ASMM, cass. 69, n. 130.

⁴² Per questi legami si rinvia a Rehberg, *Familien aus Rom*, in «QFIAB», 78 (1998), pp. 97-99.

⁴³ *La Collezione Corvisieri Romana*, p. 59 n. 46. Il sigillo collega gli emblemi araldici “parlanti” dei Colonna (la “colonna”; famiglia della madre di Alberana) e dei Montenero (i “monti”), sovrastati dall'immagine della Madonna con il bambino. L'autodichiarazione di Alberana come Colonna incisa sulla matrice del sigillo («S[igillum] Alberane de Colonna») è significativo per l'importanza attribuita all'appartenenza alla famiglia baronale anche per la sola via materna.

⁴⁴ ACol., Perg. LIV, 39.

⁴⁵ BAV, ASMM, cart. 70, n. 144.

⁴⁶ ASV, *Reg. Aven.* 193, f. 393v, ep. 413 (1374 ago. 26).

⁴⁷ Sappiamo almeno di un altro caso: nel 1371 Giovanna Colonna in quanto «de episcopo genita» ottenne una simile dispensa, inclusa la possibilità di occupare anche incarichi superiori all'interno della comunità monastica: *Lettres communes. Grégoire XI*, n. 11920 (1371 lug. 2).

⁴⁸ ACol., Perg. LIV, 49.

Donazioni arrivarono anche da altre famiglie legate ai Colonna, specialmente se con figlie fra le suore di San Silvestro. Menzioniamo «Thedallina filia condam Thedulli» Tedallini, e Margherita figlia del fu Rainaldo da Palombara, che offrirono le loro donazioni forse anche per il fatto che possedevano cappelle funerarie all'interno dell'omonima chiesa del convento (fig. 3)⁴⁹. Il caso dei Tedallini illustra bene l'intreccio degli interessi spesso celati dietro gli stretti legami tra il convento di San Silvestro in Capite e questa famiglia, che per secoli ha avuto il giuspatronato su una delle cappelle laterali della chiesa. I Tedallini si trovano fra gli affittuari di case e terreni delle suore dietro il pagamento di censi⁵⁰. Nel 1323 viene menzionata suor Agnese di Tedaldo Tedallini; nel 1366 «Ceccha [*Francesca*] Thedalline»⁵¹. Gli stretti rapporti di Tedallina con i Colonna risultano in particolar modo nel suo testamento redatto il 6 aprile 1323. Lì la nobildonna dichiara di essere sposata con Andrea di Giorgio Boccamazza (in un precedente matrimonio Tedallina era stata la moglie di un Colonna)⁵²; nelle sue ultime volontà assegnò un fiorino a ogni suora del convento di San Silvestro e ancora più attenzione dedicò a sua sorella, suor Agnese. Il fatto che Tedallina scegliesse come esecutori testamentari uno Stefano Colonna, senza dubbio del ramo di Palestrina, nonché il frate francescano Deodato, amico provato dei Colonna e guardiano di San Silvestro, è la dimostrazione dei suoi legami clientelari con i baroni di Palestrina e Genazzano.

La vasta e complessa rete di rapporti fra le suore e le famiglie interessate traspare nel testamento di Donata, vedova di Giannotto di Enrico Boboni. Donata offrì a due clarisse provenienti dal suo ceto, cioè Caterina di Galeotto Tedallini e Donata di Giovanni Cancellieri, diversi utensili domestici e un corredo per il letto. Donata Palombara provvide per Ricola di Lorenzo *Palombarie* 19 fiorini «pro subsidio sui maritaggi vel monacandi», che furono depositati non a caso proprio a San Silvestro in Capite⁵³. Si conosce anche l'ultima volontà di Rita, madre della suor Caterina appena menzionata e vedova del sostenitore dei Colonna Galeotto Tedallini. Nel 1368, dopo la morte della figlia, ella conferì la metà del casale Radiccola al convento di San Silvestro in compenso dei crediti reclamati dal monastero alla defunta. Rita sottolinea esplicitamente «amorem, affectionem et devotionem magnam quem et quam habet ad monasterium supradictum»⁵⁴. Nel 1372 Rita donò al monastero – anche come ringraziamento dei favori goduti *cotidie* – la metà del casale *Mantra Galeocti*, affinché il monastero potesse arrotondare il proprio patrimonio, come era successo già in precedenza⁵⁵.

⁴⁹ ASR, *Coll. pergamene*, cass. 39, n. 193 (1323 apr. 6), cass. 39, n. 188 (1310 mag. 16).

⁵⁰ Vedi i riferimenti in Hubert, *Un censier des biens*, pp. 93-160, nn. 54-55, 63, 75, 82, 101, 244.

⁵¹ Per Agnese: ASR, *Coll. pergamene*, cass. 39, n. 193 (1323 apr. 6). Per Cecca: ASMM, cass. 69, n. 130 (1366).

⁵² ASR, *Coll. pergamene*, cass. 39, n. 193. Un breve accenno su Tedallina si trova anche in Brentano, *Rome before Avignon*, p. 284.

⁵³ ASR, *Coll. pergamene*, cass. 40, n. 204 (1363 giu. 11).

⁵⁴ *Ibidem*, n. 207 (1368 dic. 14).

⁵⁵ *Ibidem*, n. 210 (1372 dic. 23). Stranamente questa metà del casale in febbraio 1374 fu venduta

Quanto fosse importante il *do ut des* dietro la benevolenza della nobiltà romana verso le istituzioni sostenute, si può dimostrare seguendo le vicende di qualcuno dei ricchi possedimenti della comunità monastica. Questo retroscena sembra testimoniato fin dal passaggio del monastero alla comunità di Margherita Colonna. Prendiamo l'esempio della chiesa rurale di San Terenziano, presso Bomarzo. Sul suo territorio, dipendente da San Silvestro in Capite, i Colonna fondarono presto un abitato castellare tipico dell'incastellamento del Lazio, al quale dettero il nome *Columpna*, che agli occhi di Bonifacio VIII costituiva un affronto da punire con la distruzione⁵⁶. Il monastero possedeva anche ampi immobili all'interno delle mura aureliane, di cui Étienne Hubert ha studiato la consistenza. Secondo le indicazioni nell'inventario degli anni 1333-1334, da lui edito, delle 173 case un 67% era situato nel rione Colonna; il resto si divideva fra i rioni Campo Marzio e Trevi, una zona tradizionalmente dominata dall'influsso dei Colonna. Fra gli affittuari delle case di San Silvestro si trovano anche nomi delle famiglie vicine ai suddetti baroni: Palombara, Tedallini, Filippi, Musciani, Ognisanti, Pacifici⁵⁷. Gran parte degli affittuari proveniva però da gente semplice, che difficilmente ha lasciato tracce dei suoi rapporti con i Colonna. Non dimentichiamo inoltre le numerose *ecclesiae subiectae*, che il monastero possedeva per lo più nei rioni Colonna e Trevi. Queste chiese incassavano le tasse parrocchiali, mentre la nomina dei parroci spettava alle suore⁵⁸.

Il testamento di Pietro di Giordano Colonna del ramo di Genazzano, del 1373, contiene due aspetti importanti che illustrano la vastità dei rapporti privilegiati di una famiglia baronale con la propria fondazione. Egli infatti non solo dispose la sepoltura nella chiesa di San Silvestro in Capite, ma depositò presso le suore (quasi come in una banca) l'ingente somma di 2000 fiorini, che dopo la sua morte avrebbe dovuto essere versata ai suoi eredi⁵⁹. Del resto, una simile fiducia nella affidabilità e serietà delle suore aveva mostrato già il cardinale Pietro Colonna (m. 1326), potente nipote del fondatore Iacopo. Egli aveva depositato nel monastero documenti importanti o forse persino tutto il suo archivio⁶⁰.

A volte i monasteri femminili potevano servire come luoghi di ritiro per nobildonne in pericolo. Questa funzione è evidente nel 1395 quando Bonifacio

dal monastero di San Lorenzo in Panisperna per 150 fiorini alla stessa Rita: *ibidem*, n. 211 (1374 feb. 13). È possibile che la Tedallini in un primo tempo abbia violato i diritti patrimoniali di San Lorenzo in Panisperna?

⁵⁶ *Les Registres de Boniface VIII*, ed. Digard, nn. 1984, 2248, 5474. Vedi Silvestrelli, *Città, castelli*, p. 678; Carocci, *Baroni*, pp. 152, 361-362 nota 41.

⁵⁷ In Rehberg, *Familien aus Rom*, nn. F 5, 11, 19, 20-21, 24, 26, 29, 35-36, 41-42, 44, 47, 51-52, 57, 63, 66, 69, 72-73 sono riportate (sulla base di Hubert, *Censier, passim*) indicazioni rispetto a 21 famiglie che tenevano in affitto dal monastero di San Silvestro in Capite immobili in terra o in case.

⁵⁸ Huelsen, *Le chiese*, p. 137. Ci limitiamo a menzionare le chiese di Santa Andrea «de Colonna», di Santa Maria in Via e di Santo Stefano degli Arcioni.

⁵⁹ ACol., Perg. LIV, 39.

⁶⁰ Vedi le considerazioni in riguardo in Rehberg, *Kirche und Macht*, p. 17.

IX ordinò ai vertici del comune di Roma, affinché liberassero le due «nobiles mulieres» Perna, vedova dell'odiato avversario del regime popolare Francesco de Vico, *prefectus Urbis*, detenuta nel monastero di San Silvestro in Capite, e la loro figlia Iacopa, ospitata nel convento di San Sisto dalle suore domenicane⁶¹.

1.2. *Spunti sulla vita religiosa e spirituale*

È noto che la denominazione “clarisse” per le componenti delle comunità femminili ispirate alla spiritualità di san Francesco e di santa Chiara copre realtà variegata e che esistono diverse regole. Ai primi anni della fondazione ci riporta un manoscritto del secolo XIV, proveniente dal convento di San Silvestro in Capite⁶². La regola seguita nel monastero fu quella redatta da Isabella di Francia, approvata nel 1259 da Alessandro IV e modificata in una bolla del 27 luglio 1263 da Urbano IV⁶³. Isabella era stata la sorella di re Luigi IX il Santo e aveva fondato il convento di Longchamp⁶⁴. Alessandro IV aveva definito le sue compagne come «Christi ancille», mentre Urbano IV preferì il nome di «sorores minores»⁶⁵. La sua regola – inserita in una lettera di Onorio IV del 9 ottobre 1285 – dà un interessante spaccato della vita in un convento di questo tipo⁶⁶. Si vedano solo i provvedimenti relativi alla clausura, le cui *grate*⁶⁷ marcavano il ritiro dal mondo. Le principali occupazioni delle suore erano la preghiera, i digiuni e il lavoro manuale. Dappertutto regnava il silenzio. Le suore seguaci di santa Chiara vedevano comunque abolito il richiamo alla povertà assoluta (e con ciò la necessità di chiedere elemosine) per poter invece dedicarsi alla vita monastica in clausura, sostenuta anche da Bonifacio VIII nella bolla *Periculoso*⁶⁸.

È noto che anche le clarisse di San Silvestro in Capite furono travolte dalla vendetta di papa Caetani contro tutto quello che era legato ai Colonna. Il pontefice depose la badessa Giovanna Colonna, una nipote del cardinale Iacopo, e furono cacciati tutti i *fratres*, impegnati nella cura d'anime nonché altri «clerici

⁶¹ ASV, *Reg. Lat.* 37, ff. 272r-v (1395 nov. 5), e il regesto in Cenci, *Supplementum ad Bullarium Franciscanum*, I, p. 116, nota 135.

⁶² Si tratta del ms. BAV, Vat. lat. 15203; se ne veda la descrizione in *Manoscritti Vaticani latini 14666-15203*, p. 247.

⁶³ La regola di Isabella di Francia è edita in *Bullarium franciscanum*, ed. Sbaralea, II, pp. 477-486. Si veda Brentano, *Rome before Avignon*, p. 230; Andenna, *Urbano IV e l'Ordine delle Clarisse*, pp. 212-213.

⁶⁴ Si veda adesso Dalarun, Field, Lebigue, Leurquin-Labie, *Isabelle de France*.

⁶⁵ Per il termine *sorores minores (inclusae)* si rinvia a Alberzoni, *Sorores minores e autorità ecclesiastica*, pp. 191 sgg.

⁶⁶ Per il testo completo di questa regola si deve ancora ricorrere all'edizione del *Bullarium franciscanum romanorum pontificum*, ed. Sbaralea, II, pp. 509-521 e del *Bullarium franciscanum Romanorum pontificum. Epitome*, ed. Eubel, pp. 276-288, n. XLII. Rinvio anche a due traduzioni in italiano: Santa Chiara d'Assisi, *Scritti e documenti*, pp. 345-373 e *Fonti francescane, Nuova edizione*, pp. 1959-1984.

⁶⁷ Un atto notarile del 1310 fu redatto «apud dictum monasterium ante gratam dicti monasterii»; ASR, *Coll. pergamene*, cass. 39, n. 188 (1310 mag. 16).

⁶⁸ Andenna, *Urbano IV e l'Ordine delle Clarisse*, pp. 217-218.

et layci, et quecumque persone non professe ordinem, extra intrinsecam clausuram morantes»⁶⁹. Gli anni fra il 1297 e il 1303, l'anno della morte di Bonifacio VIII, furono sicuramente molto duri. Il papa Caetani aveva imposto la regola di Urbano IV per le clarisse⁷⁰; le suore di casa Colonna si mantennero però fedeli al testo di Isabella di Francia. Il nuovo papa, il domenicano Benedetto XI, revocò sia la scomunica lanciata da Bonifacio VIII contro la badessa e le suore sia la regola imposta dal Caetani⁷¹. Dopo la tragica fine del pontificato di Bonifacio VIII e la sua reintegrazione nella dignità cardinalizia, Iacopo Colonna riprese il ruolo di protettore delle suore e scrisse – con la regola di Isabella come modello – delle *constitutiones* che sottoponevano le suore a un regime disciplinare assai rigido⁷².

Come era tradizione nei conventi delle clarisse, la *cura animarum* era gestita dai francescani. Inizialmente sembra essersene occupato lo stesso cardinale protettore Iacopo Colonna. Incontriamo in questo ruolo fra Deodato di Palestrina⁷³, che nel 1297 aveva dimostrato il suo attaccamento ai Colonna, quando essi furono presi di mira da Bonifacio VIII in seguito alla loro ribellione contro il pontefice⁷⁴. Fra Deodato forse condivise opinioni vicine a quelle del francescano spirituale Iacopone da Todi, noto per le sue *laudes* e la sua lotta anti-bonifaciana⁷⁵.

Dopo gli anni difficili del pontificato di Bonifacio VIII, il monastero figurò presto di nuovo fra i conventi più popolati e ricchi di Roma. Il catalogo di Torino, databile agli anni intorno al 1330, contava 36 suore e due frati francescani per la cura delle anime⁷⁶. In un'aggiunta al testo delle costituzioni rilasciate dal cardinale Iacopo Colonna le suore stabilivano – apparentemente preoccupate per i problemi economici, ma forse anche con il proposito di salvaguardare l'esclusività del convento – un regolamento interno secondo cui non si doveva superare il numero di 40 suore, a meno che la postulante, e qui si mostra tutto l'orgoglio aristocratico della comunità, non fosse «*filia imperatoris aut regis aut principis ducis aut marchionis*»⁷⁷.

La chiesa del monastero di San Silvestro divenne presto il centro religioso e affettivo dei Colonna, dove essi eressero le loro sepolture e una cappella funeraria. Ed era qui che si celebravano gli anniversari per i congiunti morti. Si veda a questo proposito un episodio riportato dall'Anonimo Romano. Il cro-

⁶⁹ *Les Registres de Boniface VIII*, ed. Digard, n. 2196 (1297 dic. 11).

⁷⁰ *Ibidem*.

⁷¹ *Le registre de Benoit XI*, ed. Grandjean, n. 272 (1303 dic. 23).

⁷² Olgier, *Documenta*, pp. 86, 99-102 n. 6; si veda Barone, *Margherita Colonna*, p. 803 nota 45.

⁷³ Per le sue competenze anche nel campo economico legato a San Silvestro in Capite, dove rappresentò il cardinale Colonna insieme con fra Benedetto di Perugia, si veda Lori Sanfilippo, *Il monastero di S. Agnese*, pp. 486-489, n. 198 (1296 lug. 21).

⁷⁴ Brentano, *Rome before Avignon*, pp. 245-246.

⁷⁵ Per Deodato si veda *Lettres communes. Jean XXII*, ed. Mollat, n. 14967, ed. *Bullarium Franciscanum*, ed. Eubel, V, p. 218 n. 456. Fra Deodato era presente anche ai testamenti di Tedallina (come esecutore del testamento) e di Margherita Palombara (come testimone), citati *supra*, alla nota 49.

⁷⁶ Huelsen, *Le chiese*, p. 28, n. 36.

⁷⁷ Si veda BAV, *Vat. lat.* 15203, [f. 1v], ed. Olgier, *Documenta*, p. 102, e Brentano, *Rome before Avignon*, p. 246; Barone, *Margherita Colonna*, p. 804, nota 50.

nista infatti racconta che dopo la crudele sconfitta dei Colonna inflitta loro dal tribuno Cola di Rienzo, i cadaveri di tre caduti (Stefano, Giovanni e Pietro di Agapito) furono inizialmente portati a Santa Maria in Aracoeli (dove i Colonna possedevano pure una cappella⁷⁸). Quando le donne di casa Colonna e il loro seguito femminile vollero «ululare de sopra li muorti», il tribuno le fece cacciare e impedì che si facessero le esequie. Dopo però i tre corpi «fuoro secretamente de notte portate nella chiesa de Santo Silviestro dello Capo e là senza ululato fuoro seppellite dalle monache»⁷⁹. Della cappella Colonna si sono conservate alcune lapidi con lo stemma Colonna (figg. 4 e 5) e un affresco (oggi staccato) di una scena con la flagellazione di Cristo legato a una colonna (!)⁸⁰.

Sono rare invece le testimonianze di natura privata di questo intimo rapporto fra le suore nobili e le loro rispettive famiglie d'origine, se si prescinde dai testamenti già citati. Dobbiamo tenere sempre presente il rigore della clausura, che rendeva difficili i contatti fra l'esterno e l'interno delle mura del convento. Mi limito a citare una dispensa emessa nel 1351 da Clemente VI residente ad Avignone su richiesta di Iacopa Colonna, vedova di Bertoldo Orsini. Con essa alla nobile fu concesso di poter entrare una volta al mese nella clausura in compagnia di due donne oneste «per la sua consolazione e quella delle suore sue congiunte». Questo permesso era però vincolato dal beneplacito della badessa e rilasciato a condizione che le tre nobili visitatrici non si fermassero ai pasti o pernottassero⁸¹. Tali licenze papali erano già previste dalla regola di Isabella di Francia come l'unico veicolo per poter attenuare la rigida clausura⁸².

Un fulcro della religiosità monastica erano senz'altro le indulgenze⁸³ e le reliquie conservate nella chiesa e nel convento. Non stupisce che il reliquiario del cranio di Giovanni Battista godesse di una particolare venerazione⁸⁴. La Madonna nel sigillo di Alberana Montenero è già stata menzionata.

1.3. *Aspetti sociali*

La ricostruzione prosopografica delle suore che vivevano nel convento di San Silvestro in Capite è ardua, perché solo raramente sono tramandati i nomi di famiglia, che possono trovarsi negli atti amministrativi quando vengono registrate le suore a essi presenti. Favorite sono le badesse (chiamate talora

⁷⁸ Per questa cappella si rinvia a Bolgia, *Power, and Family Competition*, pp. 78-84.

⁷⁹ Anonimo Romano, *Cronica*, p. 203.

⁸⁰ Per questa cappella e l'affresco si rinvia a Romano, *Apogeo*, pp. 316-317, nr. 74 (scheda da D. Sgherri) si faccia attenzione al fatto che l'emblema della colonna non è sovrastato da una corona; ciò fa attribuire questi stemmi a personaggi del ramo di Palestrina, che solo con Martino V viene messo in ombra dai Colonna di Genazzano, che portano la colonna e la corona. Per gli stemmi si veda anche Cirulli, *Le terziarie*, p. 819. Lo stemma di fig. 5 deve essere appartenuto a una donna Orsini sposata con un Colonna.

⁸¹ ASV, *Reg. Vat.* 211, f. 101r, ep. 758 (1351 giu. 27).

⁸² Di questi permessi tratta anche Esch, *Die Lebenswelt*, p. 189.

⁸³ Si veda per i particolari Miedema, *Die römischen Kirchen*, pp. 774-780.

⁸⁴ *Ibidem*, pp. 776-777 (con ulteriore bibliografia) e Toesca, *Il reliquiario*.

anche *priorisse*), già individuate ed elencate da Étienne Hubert. Ci limitiamo a riportare in questa sede i nomi di quelle madri superiori che appaiono con il loro nome di famiglia. Ad una prima Erminia (1285-1293), che forse fu una Colonna, succedette la già menzionata Giovanna Colonna (1296-1297/1303-1309)⁸⁵. Poi seguirono Giacoma Conti (1311-1319), Perna da Palestrina (1319-1326), Giacoma Annibaldi (1329-1356), Egidia Colonna (1356-1358), Andrea Colonna (1358-1363), Maria Colonna (1366-1369), Francesca (Colonna?) da Gallicano (1369), Andrea Colonna (1370-1371), Giovanna Colonna⁸⁶ (1376-1395), Rita Annibaldi (1397-1400)⁸⁷. Fra le 14 badesse, almeno sei provenivano quindi dalla famiglia Colonna e due dai loro territori. Le esponenti delle case Conti e Annibaldi erano sicuramente parenti dei Colonna. Non abbiamo notizie sulle modalità delle elezioni, ma è indubbio il fatto che il voto delle famiglie baronali più importanti in quel momento aveva un valore fondamentale.

L'importanza di casa Colonna nel monastero di San Silvestro è confermata anche da una fonte inaspettata. Quando nel febbraio 1381 a Medina del Campo furono sentiti i testimoni sulle circostanze dell'elezione, poi contestata, di Urbano VI Prignano, uno spagnolo presente allora a Roma dichiarò di aver sentito che il cardinale Roberto di Ginevra (poi "anti-papa" Clemente VII) durante la sede vacante dell'aprile 1378, per paura dei saccheggi dei romani, avesse depositato una parte dei suoi beni nel palazzo dell'allora vescovo di Lisbona Agapito Colonna (il futuro cardinale), oppure «in monasterio sancti Silvestri, ubi erat una de parentela dicti domini Agapiti priorissa vel abbatissa dicti monasterii, ut credit»⁸⁸. Era quindi noto che il monastero era un luogo dove i Colonna e i loro amici potevano nascondere oggetti preziosi (e denaro) in caso di pericolo⁸⁹. Il persistente influsso del ramo colonnese di Palestrina viene ricordato nel *Diario romano (1370-1410) attribuito a Gentile Delfino*, con la battuta che le suore nel monastero di San Silvestro «ancora parlano quasi palestrinese»⁹⁰.

Anche fra le suore troviamo numerose donne di casa Colonna. Fra le primissime presenti nel convento di San Silvestro si contano Mataleone⁹¹, Angelella e Bartolomea di Fortebraccio tutte dal ramo di Gallicano (1290-1293) nonché Margherita di Oddone (1296). Poi si deve attendere fino ad un documento del 1366 per avere i nomi di una nuova generazione di suore Colonna: *Aloysa*, *Co stanza* e *Laurentia*⁹², e abbiamo già menzionato Tanzia (1379) e Lella (1390). Tutto sommato si arriva per un periodo di 100 anni a una cifra di circa 16 donne

⁸⁵ Documentata anche in Lori Sanfilippo, *Il monastero di S. Agnese*, pp. 486-489, n. 198 (1296 lug. 21).

⁸⁶ Questa Giovanna è da identificare con la figlia di un vescovo di casa Colonna menzionata nella dispensa citata *supra*, a nota 47.

⁸⁷ Per tutti questi nomi si rinvia a Hubert, *Economie de la propriété immobilière*, p. 188, nota 36.

⁸⁸ Vedi la deposizione di *Fernandus Petri*, decano di Tarazona, in Parigi, Bibliothèque Nationale, ms. lat. 11745, f. 170v (Medina del Campo, 1381 feb. 9).

⁸⁹ Ciò viene confermato nella deposizione di Gil Sánchez Muñoz (*Aegidius Sancti Munionis*), prevosto di Valencia, in Parigi, Bibliothèque Nationale, ms. lat. 11745, f. 188r (Medina del Campo, 1381 gen.-feb.).

⁹⁰ *Il diario romano ... attribuito a Gentile Delfino*, ed. Isoldi, pp. 64-79.

⁹¹ Oligier, *Documenta*, p. 219.

⁹² *Ibidem*, p. 219; Federici, *Regesto*, in «ASRSP», 23, p. 434, e BAV, ASMM, cart. 69, n. 130 (1366).

Colonna entrate nel convento di San Silvestro. Non poche di queste nobildonne devono aver goduto di buona salute e di longevità (rispetto alle donne sposate, le suore non erano minacciate dai rischi del parto⁹³). La loro spesso lunga permanenza in convento si spiega anche con il fatto che molte suore entrarono in convento in tenera età. Se non ci inganna un caso di omonimia, Andrea di Sciarra Colonna è documentata in convento per ben 69 anni, fra il 1310 e il 1379⁹⁴.

Nel 1377 appaiono 25 nomi in un atto notarile. Di queste 25 suore 6 – inclusa la badessa – erano della famiglia Colonna, delle quali almeno 4 erano state suore già undici anni prima. Fra il 1366 e il 1377 è ugualmente documentata Alverana/Alberana Montenero, della quale abbiamo già presentato il sigillo, che dimostra anche i suoi legami di parentela con i Colonna. Dallo stesso ambiente dell'aristocrazia urbana filocolonnese proviene Cecca Papazurri, menzionata nell'atto del 1377⁹⁵. Grazie alle alleanze matrimoniali tradizionalmente numerose nella cerchia ristretta dei baroni di Roma possiamo supporre con un buon margine di probabilità che anche le suore Diamante Orsini, Donata Anguillara e Rita Annibaldi appartenessero alla parentela dei Colonna. Lo stesso vale per famiglie come Capocci e Sant'Eustachio. Talvolta è possibile ricostruire i legami di parentela anche matrilineare grazie a fonti al di fuori del contesto del convento di San Silvestro. Questo vale per Egidia Capocci che risulta, da una pergamena dell'Archivio Colonna, zia della moglie di Giordano di Agapito Colonna⁹⁶. Suor Tommasia Orsini era nipote del cardinale Napoleone Orsini, che politicamente collaborò con i Colonna⁹⁷.

Persino donne dell'*hinterland* laziale ebbero a ringraziare l'intercessione di qualche esponente del baronato romano. Prendiamo l'esempio della povera *Andrea* da Galliciano. Essa fu accolta nel convento nel 1290 per volontà del suo signore locale, un Colonna⁹⁸. Simili iniziative di protezione colonnese spiegano probabilmente anche alcune presenze non meglio documentate e attribuibili a strati non nobili. Così una certa Isabella di Pietro *Silvestri* di Roma ricorse nel 1358 a un mandato papale per essere ammessa nel monastero di San Silvestro in Capite. Gli esecutori furono allora non a caso l'abate di San Lorenzo fuori le Mura, il prevosto di Saint-Omer e Giovanni Scandriglia Tosetti canonico di Santa Maria Maggiore. Il prevosto infatti era Stefano Colonna (del ramo di Belvedere) e il Tosetti un esponente di una famiglia filocolonnese e forse parente della candidata⁹⁹.

⁹³ Il dato della longevità viene sottolineato anche in *Cronache e fioretti del monastero di San Sisto*, a cura di Spiazzi, *passim* e in Facchiano, *Monasteri femminili e nobiltà a Napoli*, p. 24.

⁹⁴ Vedi i documenti ASR, *Coll. pergamene*, cass. 39, n. 188 (1310 mag. 16; qui però senza il patronimico e il nome di famiglia) e BAV, ASMM, cart. 69, n. 130 (1366).

⁹⁵ Per i legami dei Montenero e dei Papazurri con i Colonna si rinvia a Rehberg, *Familien aus Rom*, in «QFIAB», 78, pp. 97-99 (F 26) e 113-121 (F 32).

⁹⁶ ACol., Perg. I, 5 (1305).

⁹⁷ Caetani, *Regesta chartarum*, II, p. 92 (1334 apr. 20) e Paravicini Bagliani, *I testamenti dei cardinali*, p. 464, n. 30 (1341 feb. 13).

⁹⁸ Federici, *Regesto*, in «ASRSP», 23, p. 427 (vedi per questo testamento anche *supra*, nota 36).

⁹⁹ *Bullarium Franciscanum*, ed. Eubel, VI, p. 309, n. 736 (1358 feb. 25). Cfr. per i due esecutori menzionati con i loro nomi Rehberg, *Die Kanoniker*, p. 382.

Per alcune clarisse i vincoli di clientela sono meno evidenti o vanno in altre direzioni¹⁰⁰. Si può concludere che il convento di San Silvestro, pur non essendo un corpo socialmente omogeneo, si presentava tuttavia come una comunità ampiamente aristocratica¹⁰¹.

2. *Il convento di San Lorenzo in Panisperna*

2.1. *Networks e motivazioni materiali e religiose*

Una seconda fondazione colonnese è quella di San Lorenzo in Panisperna sulle pendici del colle Viminale in una posizione ancora più distaccata dall'abitato di quella di San Silvestro in Capite¹⁰². L'occasione per l'erezione si presentò al cardinale Iacopo, già protagonista delle vicende relative al convento di San Silvestro in Capite, poco dopo la sua riabilitazione in seguito al rientro dal forzato esilio dopo la rivolta dei Colonna contro Bonifacio VIII. Che un solo cardinale romano fondasse ben due conventi di «sorores minores», è – a quanto pare – un *unicum* nella storia della vita monastica dell'Urbe.

Di nuovo il compito doveva essersi presentato assai complesso. Innanzitutto si doveva trovare un edificio adatto a questa destinazione, sia per quanto riguardava la posizione geografica sia per la dotazione materiale. La scelta cadde su un'abbazia benedettina abbandonata, San Lorenzo in Panisperna, che poco tempo prima era stata trasferita da Bonifacio VIII al capitolo di San Giovanni in Laterano¹⁰³. Per poter realizzare il suo progetto, il cardinale dovette convincere il suddetto capitolo a rinunciare ai beni legati al vecchio monastero benedettino. Senz'altro gli fu d'aiuto il fatto che suo nipote, il cardinale Pietro, dal 1306 era arciprete della basilica Lateranense. La strategia del cardinale viene esposta nella bolla papale del 1° agosto 1318 – quindi poco prima della morte di Iacopo –, con la quale papa Giovanni XXII dette l'incarico di esaminare la convenienza di una eventuale donazione da parte del capitolo del Laterano¹⁰⁴. In considerazione degli alti costi collegati al mantenimento degli edifici conventuali, i canonici avevano autorizzato, il 26 aprile 1308, il loro priore Pietro Capocci a procedere al trasferimento degli edifici nonché dei possedimenti della vecchia abbazia al

¹⁰⁰ In ASR, *Coll. pergamene*, cass. 40, n. 213 (1377 dic. 24) è menzionata una suora di nome Angela di Giovanni Carbonis. Essa è da identificare probabilmente come figlia di quel miles Giovanni Carboni del rione Monti, che nel 1318 figura come mallevadore per Giacoma e Stefano Conti presso il cardinale Napoleone Orsini: Caetani, *Regesta chartarum*, II, p. 19 (1318 dic. 12).

¹⁰¹ È significativo che nel 1377 la figlia del «nobilis vir» Lello di Pietro di Cecco di Orvieto cercò di entrare nel convento tramite un mandato papale: ASV, *Reg. Aven.* 202, f. 423r (1377 mag. 29).

¹⁰² Andrea da Rocca di Papa, *Memorie storiche*; Montenovesi, *San Lorenzo in Panisperna*; De Crescenzo, Scaramella, *La chiesa di San Lorenzo in Panisperna*. Per ulteriori specificazioni si rinvia ai contributi di Alfonso Marini e Ivana Ait nella presente sezione monografica.

¹⁰³ Armellini, *Le Chiese di Roma*, I, pp. 249-251; Buchowiecki, *Handbuch der Kirchen Roms*, II, pp. 286-292.

¹⁰⁴ ASV, *Reg. Vat.* 68, ff. 226v-227r, ep. 1675 (edito in *Annales Minorum*, ed. Wadding, VI, pp. 578-580, d. 45). Si veda per questo documento Rehberg, *Die Kanoniker*, p. 115.

cardinale Iacopo, con la condizione che con questi beni si fondasse un convento obbligato a pagare un censo al capitolo. Le suore, più tardi, considerarono questo atto di donazione come «instrumentum foundationis» del loro monastero¹⁰⁵. L'ingresso delle suore richiese ancora qualche tempo, poiché il cardinale prima dovette ricostruire gli edifici – come recita il mandato papale del 1318 – «non sine magnis sumptibus». Tre mesi dopo il rilascio del mandato papale, cioè il 3 novembre 1318, i suoi esecutori – il vescovo di Nepi¹⁰⁶, il prevosto di Saint-Omer Matteo Colonna nonché il canonico di Santa Maria Maggiore, sostenitore dei Colonna, Giovanni di Biagio (Foschi de Berta)¹⁰⁷ – introdussero formalmente le suore di San Lorenzo in Panisperna nel possesso della chiesa di Sant'Angelo in Vall'Arcese, con il suo ricco patrimonio immobiliare presso Tivoli¹⁰⁸. Il patrimonio del monastero soppresso comprendeva fondi di un'estensione di 137 ettari, il che lo rendeva il più grande proprietario terriero esterno nell'area di Tivoli, tradizionale zona di interesse dei Colonna, radicati in questa cittadina persino con un proprio ramo¹⁰⁹.

Anche il convento di San Lorenzo in Panisperna fu destinatario di atti di benevolenza da parte dei Colonna, conservati però solo in parte. Di un legato di 50 fiorini offerto da Francesca di Oddone Colonna si ha notizia grazie al fatto che in un atto del 1360 viene ricordata la lite che, a quanto pare, negli anni Trenta nacque intorno all'applicazione della *portio canonica* fra le suore di San Lorenzo in Panisperna e il capitolo di Santa Maria in Aquiro¹¹⁰. Margherita Colonna, figlia del famoso Stefano il Vecchio, dimostrò molta fiducia verso le clarisse, quando nel suo testamento del 1355 dispose che l'ospedale di Santo Spirito in Sassia avrebbe dovuto trasferire 4000 fiorini (il compenso per la donazione del castello di Astura) proprio alle suore di San Lorenzo, che avrebbero custodito questa ingente somma fino a nuove disposizioni di Margherita¹¹¹. Anche altre famiglie – e in particolar modo quelle legate ai Colonna – gareggiavano con i baroni con donazioni piccole e grandi¹¹².

¹⁰⁵ Si veda in merito AGOFM, *Arch. di San Lorenzo in Panisperna*, cass. D/5-22 (1360 set. 16). Vedi Rehberg, *La portio canonica*, pp. 477, 487.

¹⁰⁶ Giovanni vescovo di Nepi in quei anni fu anche vicario papale nell'Urbe: Eubel, *Hierarchia catholica*, I, p. 363.

¹⁰⁷ Per il personaggio si rinvia a Rehberg, *Die Kanoniker*, pp. 36-37, n. M 36.

¹⁰⁸ BAV, *Vat. lat.* 7955/3, p. 57. Per Sant'Angelo in Valle Arcese e il patrimonio immobiliare del monastero si rinvia a Carocci, *Tivoli nel basso Medioevo*, p. 367 e *ad indicem* nonché a *Lettres communes. Jean XXII*, ed. Mollat, n. 10417 (non datato).

¹⁰⁹ Carocci, *Tivoli*, p. 367 e *ad indicem*.

¹¹⁰ Per questa vicenda si rinvia a AGOFM, *Arch. di San Lorenzo in Panisperna*, cass. D/5-22 (1360 set. 16) e Rehberg, *La portio canonica*, *passim*.

¹¹¹ ASR, *Coll. pergamene*, cass. 61, n. 129 (1355 giu. 18). Questo documento appartiene alle pergamene del noto ospedale.

¹¹² Come esempi citiamo BAV, *Vat. lat.* 7955, f. 51r (1339 nov. 26: testamento di Pietro di Pietro Capocci in caso di morte senza figli) e ASMM, cart. 69, n. 120 (1347 ott. 5: testamento di Cristiano Tedallini). Agnese, la madre benestante di Andreotia di Matteo Baccari del rione di Sant'Angelo (questa figlia era destinata a entrare nel convento di San Lorenzo in Panisperna), nel 1364, lasciò alla figlia nel suo testamento vesti e mobili: Brentano, *Rome before Avignon*, p. 282.

2.2. Spunti sulla vita religiosa e spirituale

Testo chiave per l'aspetto normativo delle suore di San Lorenzo in Pansperna è il mandato emesso dal papa francese Urbano V, allora residente a Montefiascone, il 16 agosto 1370. Su istanza della badessa Isabella (Conti) il pontefice confermò al convento di San Lorenzo, definito «ordinis sororum minorum inclusarum», l'osservanza della regola di Isabella di Francia nella veste già citata di Urbano IV, che Onorio IV aveva concesso al convento di San Silvestro in Capite. La bolla papale contiene quindi una lunga trascrizione della lettera di Onorio IV¹¹³. Con questo atto fu sigillato l'allineamento sul piano istituzionale delle due fondazioni monastiche dei Colonna, senza però accennare ai vecchi legami con questa casata che in realtà – come vedremo subito – si erano ormai indeboliti.

Gli anni Settanta del Trecento devono esser stati un periodo critico per il convento di San Lorenzo, che cercò in tutti i modi di salvaguardare il suo *status* giuridico, minacciato a quanto pare da forze laiche ed ecclesiastiche. Si spiega così il fatto che queste clarisse – definite infatti esplicitamente dell'«ordo sancte Clare» – il 10 maggio 1377 chiesero e ottennero da Gregorio XI, ritornato da Avignone a Roma la conferma di tutti i privilegi ed immunità di cui godeva il ramo femminile dei francescani¹¹⁴. Ma le suore sembrarono non fidarsi di un breve e generico mandato. Esse chiesero al papa francese ben tre privilegi per definire il loro *status*, tutti e tre datati 28 luglio 1377 da Anagni, dove il pontefice si era trasferito per sfuggire il caldo di Roma. Sembra significativo che le monache non potessero esibire privilegi papali. Invece si basavano su testi concessi da due pontefici duecenteschi e da Bonifacio VIII ad altri conventi. Non appare casuale che alcuni di questi testi di riferimento provengano da conventi «ordinis sancti Damiani» situati ad Anagni e nella vicina Terracina, e che i tre privilegi papali furono emessi proprio ad Anagni¹¹⁵. La delegazione delle suore romane forse era alloggiata nel convento delle clarisse di San Pietro in Vineis e poteva essersi ispirata proprio ad Anagni – dove la loro impresa comunque doveva aver reso necessario un soggiorno più lungo – al modello anagnino. Le tre bolle miravano ad

¹¹³ *Bullarium Franciscanum*, ed. Eubel, VI, p. 446, n. 1101 (1370 ago. 16).

¹¹⁴ ASV, *Reg. Aven.* 201, f. 214v, vedi il breve regesto in *Bullarium Franciscanum*, ed. Eubel, VI, p. 585, n. 1472. Per il convento di San Pietro in Vineis si veda Caraffa, *Il monastero di S. Chiara in Anagni*, p. 47; Boehm, *Wandmalerei*, p. 32. A quanto pare, è sfuggito alla storiografia che ASV, *Reg. Aven.* 203, f. 531v con la stessa data del 10 maggio 1377 riporta il testo di una *littera conservatoria*, cioè un mandato rivolto a tre conservatori incaricati a salvaguardare gli interessi dell'ente affidato a loro contro gli usurpatori dei suoi beni diffusi fra i baroni, nobili e altri laici.

¹¹⁵ Elenco qui i documenti nell'ordine della loro registrazione: ASV, *Reg. Aven.* 201, f. 330r (con gli inserti di due lettere di Alessandro IV, dirette una a San Pietro in Vineis ad Anagni, l'altra a Sant'Angelo a Terracina), ff. 330v-331r (con l'inserto di una lettera di Alessandro IV diretta a Sant'Angelo a Terracina), 332r-v (con gli inserti di una lettera di Bonifacio VIII e una di Clemente IV «in Christo filiabus universis abbatissis et conventibus sororum inclusarum ordinis sancte Clare presentibus et futuris»). Si tratta sempre di privilegi di immunità ed esenzione da certe imposte ecclesiastiche.

assicurare alla badessa e al convento di San Lorenzo in Panisperna il riconoscimento dei privilegi, immunità e libertà concesse ai conventi dello stesso ordine (di santa Chiara).

In una concessione di privilegi così capillare, mirata per lo più ai vantaggi materiali e fiscali, saltano all'occhio proprio le mancanze, delle quali la più significativa è senz'altro il «privilegium paupertatis» concesso da Gregorio IX il 17 settembre 1228 a Chiara d'Assisi, e a poche altre comunità rigoristiche¹¹⁶. I privilegi di San Lorenzo in Panisperna seguono quindi la linea pragmatica vigente anche nel convento di San Silvestro in Capite. Ma come si presentava la vita religiosa in questo contesto sociale al di là delle preoccupazioni per il sostentamento materiale? Ci sono indizi che provano un impegno religioso assai intenso in questo monastero, che seguiva comunque le prescrizioni già illustrate nel caso di San Silvestro in Capite, inclusa quella della clausura.

Importanti impulsi avranno dato personaggi di grande rilievo come i due francescani Álvaro Pelayo e Angelo Clarenò. Álvaro (ca. 1275 - ca. 1350) funse per un certo periodo da cappellano delle suore, e risiedette a Santa Maria in Aracoeli fra il 1327 e il 1329¹¹⁷. Di Angelo Clarenò, noto esponente di spicco della corrente spirituale dell'ordine francescano, è tramandata una lettera edificante diretta alla badessa di San Lorenzo in Panisperna Francesca di Sant'Eustachio¹¹⁸. La curatrice dell'edizione delle lettere del Clarenò, Lydia von Auw, caratterizza il convento addirittura come «centre de sympathies pour les Spirituels»¹¹⁹. Questa tendenza spirituale era sicuramente anche il risultato del modello di vita regolare offerto e imposto dal fondatore cardinale Colonna, perno dei contatti fra la comunità delle suore e i due personaggi citati.

Nuovi impulsi ricevette la vita conventuale quando Brigida di Svezia (1303-1373), che a Roma radunò intorno a sé una cerchia di amici italiani e stranieri, prese alloggio a San Lorenzo in Panisperna e vi morì nel 1373¹²⁰. La salma rimase sepolta nella chiesa per circa un anno, fino alla sua traslazione in patria; si conserva nella chiesa quanto resta di un braccio della santa¹²¹. La nobildonna svedese, canonizzata nel 1391, ebbe ugualmente buoni rapporti sia con gli Orsini che con i Colonna e le famiglie filocolonnesi. Ocilenda Montenero, nata Colonna, e Letizia, moglie di Pietro di Giordano del ramo di

¹¹⁶ Per la rarità delle concessioni del «privilegium paupertatis» si veda Alberzoni, *Sorores minores e autorità ecclesiastica*, pp. 176, 179.

¹¹⁷ Per Álvaro si veda Jung, *Un franciscain théologien*; Angeli Clarenò *Opera*, I, p. LV con nota 4, pp. 111 sgg., n. 23. Per il soggiorno di Álvaro a Roma si veda Bertram, *Clementinenkommentare*, p. 148 (con nota 18).

¹¹⁸ *Ibidem*, I, pp. 91-95, n. 17. Le vie dei due francescani si divisero più tardi: *ibidem*, pp. 111 sgg., n. 23 (introduzione alla lettera mandata da Angelo ad Álvaro).

¹¹⁹ *Ibidem*, I, p. LV.

¹²⁰ Si veda per l'ambiente creatasi intorno alla nobildonna svedese a Roma Meersseman, *Ordo fraternitatis*, qui I, pp. 535 sgg., 563; Berbée, *Von deutscher Nationalgeschichte*, pp. 42-44. Ai rapporti della santa con le suore di San Lorenzo in Panisperna si riconduce anche l'aspetto dell'immagine della Madonna che più tardi sarebbe diventata il quadro ritenuto miracoloso che fu trasferito nella nuova chiesa di Santa Maria ai Monti: Cirulli, *Le terziarie*, pp. 823-824.

¹²¹ Si veda BAV, *Vat. Lat.* 7946, c. 110r.

Genazzano, figurano fra i testimoni del processo di canonizzazione del 1378, dove si soffermano sui miracoli della futura santa¹²². Bonifacio IX concesse un'indulgenza a San Lorenzo in Panisperna «in festo S. Birgittae»¹²³.

Nel caso di San Lorenzo in Panisperna è conosciuto un caso di apostasia nell'anno 1492 (e non sarà stato certamente l'unico). Fu Paolina «Colae Lucae» che aveva abbandonato il convento e aveva vissuto «incontinenter» per anni. Successivamente, volle ritornare in convento, cosa che non le fu permessa. Quindi supplicò di essere assolta dalle censure promettendo di vivere intanto «in aliqua domo honesta» osservando i precetti del suo ordine¹²⁴.

2.3. Aspetti sociali

Anche la comunità di San Lorenzo in Panisperna crebbe in modo notevole. Quando gli esecutori del già citato mandato del 1° agosto 1318 dopo tre mesi portarono a termine il loro compito di eseguire la dotazione del nuovo convento, erano già presenti tredici *sorores*. La badessa Francesca era originaria della famiglia Sant'Eustachio. Le suore di casa Colonna fra queste prime clarisse sono difficili da identificare in quanto prive di cognomi¹²⁵. Nel già citato *Catalogo di Torino* le suore sono 18¹²⁶. Questo numero si trova anche nell'elenco dei nomi (purtroppo di nuovo senza i cognomi) in un documento del 1354, quando era badessa una certa Ursina¹²⁷. Dobbiamo attendere un documento del 1383 per avere informazioni più complete sulla composizione sociale della comunità di San Lorenzo in Panisperna¹²⁸: allora la badessa Giovanna Conti governava su 32 suore. La rappresentante dei Colonna era suor Lucia, la quale, come pare, era entrata nel convento già prima del 1318 e va annoverata probabilmente fra le consorelle dei tempi della fondazione del convento. Nomi come Montenero, Sant'Eustachio, Tosetti e Arcioni (con due suore) riconducono a famiglie legatissime ai Colonna. Non stupisce nemmeno la presenza di una Savelli e di una Orsini. Il baronato di Roma era pienamente intrecciato, come si vede in un documento dell'11 ottobre 1379 (del resto con 22 prenomi di suore), dal quale si

¹²² Dykmans, *L'Agapito Colonna*, p. 427 e *Acta et processus canonizationis beate Birgitte*, ed. Collijn, p. 423.

¹²³ *Bullarium Franciscanum*, ed. Eubel, VII, n. 74b (1391 ott. 7), e vedi Frankl, *Papstschisma*, p. 124. Per le altre indulgenze da lucrare (ma non quella della festa di santa Brigida) e le reliquie conservate (incluse quelle di santa Brigida e di san Francesco) a San Lorenzo in Panisperna vedi Miedema, *Die römischen Kirchen*, pp. 583-586.

¹²⁴ La supplica rivolta alla Penitenziaria Apostolica fu concessa con «fiat de speciali»: *Bullarium Franciscanum*, nova series, IV, ed. C. Cenci, n. 2435 (1492 gen. 21). Per il fenomeno dell'apostasia si veda Esch, *Die Lebenswelt*, pp. 187-188.

¹²⁵ È da supporre che Giacoma di Oddone e Lucia fossero state della casa Colonna. Suor Pestrina proveniva sicuramente dal capoluogo omonimo in Lazio: BAV, *Vat. lat.* 7955/3, p. 57.

¹²⁶ Huelsen, *Le chiese*, p. 32 n. 165.

¹²⁷ BAV, *Vat. lat.* 7955/3, p. 69.

¹²⁸ BAV, *Vat. lat.* 7979/2, p. 125. Ulteriori nomi risultano da BAV, *Arch. S. Angelo in Pescheria*, I/16, not. A. Scambii, f. 50v e ss. (1393 ott. 8).

evinces che suor (I)sabella di Giovanni di Paolo Conti prima di entrare in convento era sposata con Agapito di Sciarretta Colonna¹²⁹. Quando una vedova di buona famiglia prendeva il velo, questo atto sottolineava la funzione esercitata da questi monasteri femminili nell'offrire rifugio e spazio protetto per la vecchiaia. Questa Isabella del resto era la sorella di Caterina, la madre di papa Martino V Colonna, e congiunta della già citata Giovanna Conti badessa del monastero di San Silvestro in Capite¹³⁰. Nel caso di San Lorenzo in Panisperna tuttavia la situazione archivistica non permette di comprendere appieno tutti i legami fra le suore e il baronato romano. Ma – se si paragona la situazione propografica con quella di San Silvestro in Capite – appare evidente una certa indifferenza o disaffezione delle donne di casa Colonna verso questa seconda fondazione, le cui ragioni andrebbero cercate in più direzioni. Questa distanza potrebbe anche essere stata provocata da decisioni interne alla comunità, da squilibri nella dotazione materiale del convento o (non da ultimo) da certe decisioni papali tese a ridurre l'influenza della famiglia Colonna a Roma. Un primo segnale di questo distacco forse si potrebbe vedere nel fatto che nel 1366 Rinaldo Orsini pianificò – con l'aiuto di un mandato papale – l'assunzione nel convento di una sua *consanguinea* Vanda, figlia di *Lucius de Canemortuo*¹³¹.

Dato che la storia patrimoniale del convento di San Lorenzo in Panisperna è oggetto anche di altri contributi compresi in questa sezione monografica, posso limitarmi a ricordare solo alcuni episodi che danno indicazioni sull'interessamento del baronato romano verso questo monastero. È da ricordare che Mabilia di Giovanni Savelli nel 1356 lasciò a suor Perna Orsini i suoi beni «in castro Sancti Angeli» (oggi Castel Madama)¹³². Anche i rapporti di vicinato¹³³ e di proprietà del *castrum Sancti Angeli* finirono il 4 gennaio 1402, quando la badessa di San Lorenzo in Panisperna cedette a Gentile Orsini la metà di questo possedimento¹³⁴. L'interessamento degli Orsini risulta anche dalla notizia che da Avignone Urbano V, sotto la data del 18 novembre 1362, concesse la facoltà (in forma commissaria) al monastero di San Lorenzo in Panisperna di poter convertire in uso del monastero stesso e dei poveri una certa somma offertagli da Matilia, oblata in questo convento, vedova di Paolo di Poncello, nipote di Riccardo di Fortebraccio Orsini, la quale aveva offerto se stessa ed alcuni suoi beni al monastero¹³⁵.

¹²⁹ Una copia moderna dell'atto è conservata in AGOFM, *Fondo di San Lorenzo in Panisperna*, cass. D/3-36 (1379 ott. 11). Per i particolari di questo atto si rinvia al contributo di Ivana Ait in questa sezione monografica.

¹³⁰ Vedi per questi rapporti di parentela Dykmans, *L'Agapito Colonna*, pp. 422-423, note 6-7.

¹³¹ ASV, *Reg. Suppl.* 46, f. 225v (1366 giu. 29).

¹³² Coste, *Scritti di topografia*, pp. 236-237.

¹³³ In questo contesto si può menzionare anche l'atto del 16 maggio 1392 di locazione per venticinque anni concesso da Gentile di Latino Orsini alle suore di San Lorenzo in Panisperna di certi terreni vicini all'odierno Castel Madama: Coste, *Scritti di topografia*, p. 468.

¹³⁴ Coste, *Scritti di topografia*, p. 469.

¹³⁵ Questa notizia si ricava dal vecchio inventario in AGOFM, *Fondo di San Lorenzo in Panisperna*, "Repertorio generale delle scritture esistenti nell'Archivio del nostro monasterio" (redatto fra il 1763 e il 1768), senza paginazione.

Un documento del 28 marzo 1395 ci offre una lista delle 37 suore di San Lorenzo in Panisperna corredata da più nomi di famiglia del solito. Badessa era ancora Giovanna Conti. Simili al suo rango baronale erano Francesca e Costanza Orsini¹³⁶, Benedetta Conti, Isabella, Giovanna e Iacopa Savelli, Aloisia Capocci, Lucia di Cola e Filippa «de Molaria» (Annibaldi), Giovanna «Venturini» (Bonaventura), Giovanna e Anastasia di Sant'Eustachio nonché Gregoria «de Vico de Praefectis»¹³⁷. Non si trova più nemmeno una rappresentante di casa Colonna. Gli interessi di questa stirpe potevano essere difesi tuttavia (se ce ne fosse stato veramente bisogno) anche dai parenti più o meno lontani delle suore della cerchia dei baroni nonché da consorelle provenienti da famiglie «clienti» di minore spessore sociale, come gli Arcioni (Vittoria), i Cancellieri (Caterina) e i Mancini (Vannozza). Meno legati ai Colonna (ma forse invece a famiglie baronali come gli Orsini) erano probabilmente i parenti di Francesca di Egidio Angeleri, Iacopa Malabranca, Ceccha «de Romanutiis», Caterina di Cola Valentini e Cecca «de Ponte», provenienti da famiglie di piccoli bovattieri e notai. Per le donne delle quali si conoscono solo i patronimici non si possono indicare neanche possibili schieramenti¹³⁸.

Tuttavia persino in questi decenni non mancano del tutto indizi che testimoniano il perdurare dei rapporti speciali con i Colonna. Negli anni Ottanta del secolo XIV, Landolfo Colonna del ramo di Riofreddo dichiarò suoi eredi universali le suore di San Lorenzo in Panisperna¹³⁹. Nel 1390 esse si accordarono con i due figli di Lella di Giovanni Colonna, Corrado e Giovanni d'Antiochia, in merito ai loro diritti sull'eredità di sua madre, Maria Conti. Lella aveva dovuto pagare come erede di sua madre, seguendo il suo testamento, ben 700 fiorini al convento. Le clarisse si accontentarono alla fine della somma globale di 647 fiorini¹⁴⁰.

¹³⁶ *Bullarium Franciscanum*, ed. Eubel, VI, p. 447, n. 1106 (1370 lug. 24) riguarda una *lettera confessionale* con la concessione di indulgenza plenaria da lucrare in fin di vita emessa in favore di Costanza di Paolo Orsini.

¹³⁷ De Crescenzo, Scaramella, *La chiesa di San Lorenzo*, p. 41 citano dall'Armellini un'iscrizione del 1420 ricordante Gregoria *de Praefectis*. Questa Gregoria (de Vico) al più tardi dal 1404 era badessa di San Lorenzo in Panisperna, come risulta da *Bullarium Franciscanum*, ed. Eubel, VII, p. 175, n. 486 (1404 apr. 4).

¹³⁸ Roma, Archivio Storico Capitolino, *Arch. urbano*, sez. I, t. 785, vol. 10 (1395), not. N. Venettini, f. 25v (1395 mar. 28). Da fuori Roma provenivano solo poche suore, cioè Leonarda da Cascia e *Jacoba de Camorata* (probabilmente da Camerata). Ulteriori dettagli si trovano *ibidem*, vol. 10 (1395), not. N. Venettini, ff. 29v, 33r, 40r-v. Il confronto con la lista data negli atti del notaio Antonio Scambi, vol. 16, ff. 50v-51r (1393 ott. 8) dimostra che ormai la popolazione conventuale era uno spaccato delle famiglie più in vista della società urbana, ma non più una esclusiva solo baronale (a differenza di quanto accade a San Silvestro in Capite).

¹³⁹ *Ibidem*, vol. 3, not. N. Venettini, ff. 28r-29r (1387 gen. 19).

¹⁴⁰ *Ibidem*, vol. 6, not. N. Venettini, ff. 92r-94r (1390 giu. 10). Segnaliamo il testamento di Paola Stefaneschi, vedova di Giannotto di Sant'Eustachio, nel quale è considerata anche una suora di San Lorenzo in Panisperna: ACol. LIV, 56 (1407 mag. 1).

3. Conclusioni

Con l'esempio dei due conventi delle clarisse di San Silvestro in Capite e di San Lorenzo in Panisperna si è cercato di dimostrare l'intreccio di interessi istituzionali, religiosi, economici, politici e familiari nonché clientelari nella Roma trecentesca, anche nel campo dei conventi femminili. I Colonna svilupparono più di altre casate baronali una specifica politica monastica. Essi – che inizialmente avevano il loro centro di potere al di fuori di Roma, nel Lazio – cercarono con questa politica di controbilanciare il *deficit* delle loro basi di potere in città. Per questi baroni i due conventi non furono solo una nuova risorsa materiale, ma fornivano a loro e alla loro clientela un'attrattiva maggiore sul piano dell'immagine. Naturalmente le strategie descritte non erano scontate, ma furono discusse anche nella società romana. Nel corso della prima metà del XIV secolo i Colonna si resero conto che essi non erano gli unici fruitori delle transazioni in quel campo e che non potevano escludere alla lunga concessioni ad altri esponenti del proprio ceto. Questa condivisione fu probabilmente per i Colonna non tanto un obbligo, ma una conseguenza inevitabile della struttura oligarchica dell'élite romana attenta allo sfruttamento dei propri vantaggi.

Il settore dei beni della Chiesa era molto complesso e si potevano verificare anche conflitti d'interesse fra le varie istituzioni. Ciò assunse a volte anche aspetti imbarazzanti, quando si scontravano membri dello stesso ambiente, nel nostro caso, persino Colonna contro altri Colonna. Questa situazione si verificò ad esempio nel 1366, quando i canonici di Santa Maria Maggiore e le suore di San Silvestro in Capite si accordarono ponendo fine a una lite in atto da più anni. Oggetto della controversia erano il casale Salone e il *castrum* detto Colle di Piro donati dal cardinale Iacopo Colonna al capitolo di Santa Maria Maggiore¹⁴¹. Il porporato aveva posto la condizione che si mantenessero due cappelle e quattro preti celebranti; nel caso che i canonici non rispettassero questi patti, era previsto che «omnia bona predicta donata dicte basilice per executores supradictos devenirent ad monasterium sancti Silvestri de Capite in omnibus dictis bonis videlicet in casu predicto dicte basilice succederet»¹⁴². Per la badessa Maria Colonna questo caso si era verificato. Dopo tanti sforzi e costi processuali, le due parti si accordarono su un compromesso: mentre il casale rimase alla basilica mariana, il castello passò al convento. Il vescovo Agapito Colonna, da quel momento, lavorò per gli interessi del monastero.

Alla fine del Trecento l'influenza dei Colonna lentamente si ridusse in ambedue i conventi; diminuì persino il numero delle componenti di casa Colonna che si fecero suore. Sulle ragioni di questa riduzione quantitativa si possono formulare diverse ipotesi e vedere in essa il risultato delle catastrofi demo-

¹⁴¹ BAV, ASMM, cart. 68, n. 123 (1364 giu. 12), regesto in Ferri, *Le carte*, p. 148, n. 123.

¹⁴² BAV, ASMM, cart. 68, n. 130 (1366 dic. 24), regesto (insufficiente) in Ferri, *Le carte*, p. 149 n. 130. Una copia dell'epoca meglio conservata si trova in BAV, *Archivio Barberini-Colonna di Sciarra*, tomo 122, fasc. 2.

grafiche causate dalle ondate di peste che colpirono i Colonna e molte altre persone: fatto sta che ai monasteri non restò altro che aprirsi alle nuove forze sociali al di là delle tradizionali reti clientelari.

Con la nostra panoramica non pretendiamo certo di aver illustrato tutte le sfumature della “politica monastica” dei Colonna¹⁴³. Bisognerebbe ad esempio confrontare le strategie dei Colonna con quelle delle altre famiglie baronali, come si è visto riguardo agli Orsini. Ma sarebbe sbagliato vedere in questo settore solo il freddo calcolo dei giochi di potere. L’iniziatore delle imprese colonnesi fu il cardinale Iacopo, le cui integrità e sincerità religiose sono fuori questione. Ho cercato di dare anche un nome alle tante donne del baronato romano, che certo non tutte avranno preso il velo con piena convinzione: ma la gran parte delle suore seguirono un ideale e una spiritualità solida, da non sottovalutare, caratterizzata dalla preghiera e dal ritiro dal mondo.

¹⁴³ Poco si sa delle conseguenze di una ulteriore fondazione colonnese: il 8 gennaio 1318 Matteo Colonna, prevosto di Saint-Omer, aveva ottenuto dall’arciprete e dai canonici di Santa Pudenziana la chiesa di San Lorenzo in Fontana con i rispettivi beni sotto la condizione di istituire lì o un monastero femminile o maschile. Matteo si decise per i benedettini e regalò loro nel 1326 un casale sulla Via Tiburtina: le scarse notizie in Coste, *Scritti*, p. 114 nota 120 e Huelsen, *Le chiese*, pp. 286-287. La chiesa esiste ancora oggi in Via Urbana nel rione Monti e aveva senz’altro un’importanza strategica ai margini dell’abitato della Suburra.



Fig. 1. Sigillo di Jacopa Normanni in Frangipane detta dei Sette Soli: *S(igillum) Iacoba a[n] cilla Ie(su)s Chr(i)s(ti)*, Roma, Museo di Palazzo Venezia, Collezione Corvisieri (*La Collezione Corvisieri Romana*, a cura di C. Benocci, Roma 1998, p. 62, n. 51).



Fig. 2. Sigillo di Alberana Montenero: *S(igillum) Alberane de Colunna*, Roma, Museo di Palazzo Venezia, Collezione Corvisieri (*La Collezione Corvisieri Romana*, a cura di C. Benocci, Roma 1998, p. 59, n. 46).



Fig. 3. Stemmi dei Colonna e dei Palombara conservati nella cappella dei Palombara a San Silvestro in Capite (foto dell'autore).



Fig. 4. Stemma di un prelado Colonna (del cardinale Jacopo Colonna?) conservato nella cappella dei Colonna a San Silvestro in Capite (foto dell'autore).



Fig. 5. Stemma Colonna partito Orsini conservato nella cappella dei Colonna a San Silvestro in Capite (foto dell'autore).

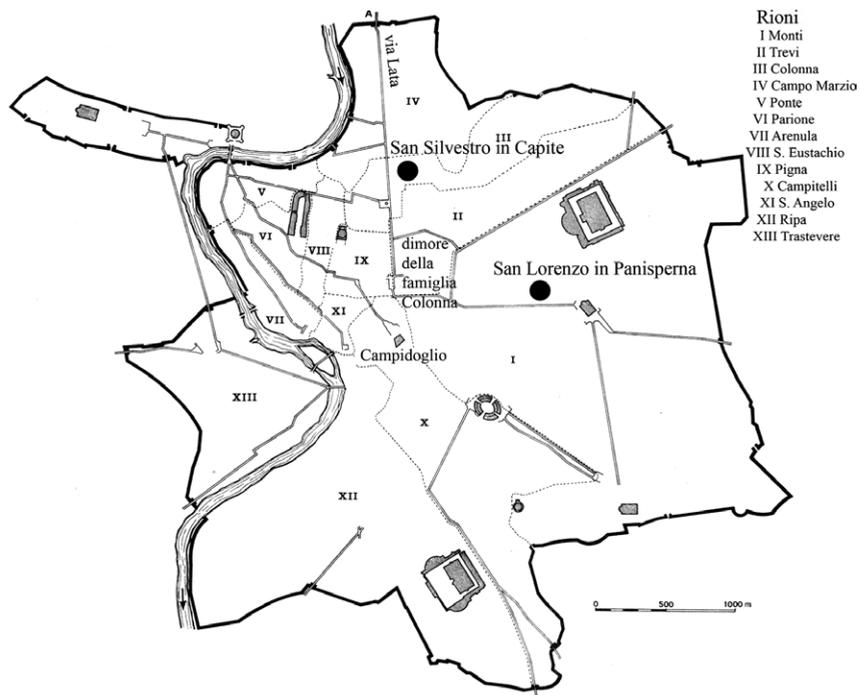


Fig. 6. I siti dei conventi di San Silvestro in Capite e di San Lorenzo in Panisperna (elaborazione sulla pianta in Hubert, *Économie de la propriété immobilière*; realizzazione di Susanna Passigli).

Opere citate

- Acta et processus canonizationis beate Birgitte*, ea cura di I. Collijn, Uppsala 1924-1931 (Samlingar Svenska Fornskriftsällskapet, ser. 2 Latinska Skrifter, 1).
- M.P. Alberzoni, *Chiara e il Papato*, Milano 1995 (Aleph, 3).
- M.P. Alberzoni, *Le Congregazioni monastiche: le Damianite*, in *Dove va la storiografia monastica in Europa? Temi e metodi di ricerca per lo studio della vita monastica e regolare in età medievale alle soglie del terzo millennio*. Atti del convegno internazionale, Brescia-Rodengo 23-25 marzo 2000, a cura di G. Andenna, Milano 2001, pp. 379-401.
- M.P. Alberzoni, *Sorores Minores e autorità ecclesiastica fino al Pontificato di Urbano IV*, in *Chiara e la diffusione delle Clarisse*, pp. 165-194.
- G. Andenna, *Urbano IV e l'Ordine delle Clarisse*, in *Chiara e la diffusione delle Clarisse*, pp. 195-218.
- U. Andermann, *Zur Erforschung mittelalterlicher Kanonissenstifte. Aspekte zum Problem der weiblichen vita apostolica*, in *Geistliches Leben und standesgemäßes Auskommen. Adlige Damenstifte in Vergangenheit und Gegenwart*, a cura di K. Andermann, Tübingen 1998 (Kraichtaler Kolloquien, 1), pp. 11-42.
- Andrea da Rocca di Papa, *Memorie storiche della chiesa e monastero di S. Lorenzo in Panisperna*, Roma 1893.
- Angeli Claren Opera, I, *Epistole*, a cura di L. von Auw, Roma 1980 (Fonti per la storia d'Italia, 103).
- Annales Minorum seu trium ordinum a S. Francisco institutorum*, a cura di L. Wadding, VI: 1301-1322, a cura di J.M. Fonseca, Ad Claras Aquas 1932.
- Anonimo Romano, *Cronica*, a cura di G. Porta, Milano 1979 (Classici, 40).
- M. Armellini, *Le Chiese di Roma dal secolo IV al XIX*, nuova edizione, a cura di C. Cecchelli, 2 voll., Roma 1942.
- J. Barclay Lloyd, K. Bull-Simonsen Einaudi, SS. *Cosma e Damiano in Mica Aurea. Architettura, storia e storiografia di un monastero romano soppresso*, Roma 1998 (Miscellanea della Società romana di storia patria, 38).
- G. Barone, *Laici e vita religiosa*, in *Vita religiosa a Roma (secoli XIII-XV)*. Atti della giornata di studio su *Roma religiosa (secoli XIII-XV)*, Roma 12 maggio 2008, a cura di G. Barone, A. Esposito, in «ASRSP», 132 (2009), pp. 133-147.
- P. Berbée, *Von deutscher Nationalgeschichte zu römischer Lokalgeschichte. Der Topos vom „nationalen Pilgerheim“ am Beispiel des deutschen Frauenhospizes St. Andreas in Rom (1372-1431)*, in «Römische Quartalschrift», 86 (1991), pp. 23-52.
- M. Bertram, *Clementinenkommentare des 14. Jahrhunderts*, in «QFIAB», 77 (1997), pp. 144-175.
- M. Boehm, *Wandmalerei des 13. Jahrhunderts im Klarissenkloster S. Pietro in Vineis zu Anagni. Bilder für die Andacht*, Münster/Westfalen 1999 (Kunstgeschichte, 64).
- C. Bolgia, *Power, and Family Competition in Late-Medieval Rome: The Earliest Chapels at S. Maria in Aracoeli*, in *Aspects of power and authority in the Middle Ages*, a cura di B. Bolton, C. Meek, Turnhout 2007 (International Medieval Research, 14).
- R. Brentano, *Rome before Avignon. A Social History of Thirteenth-Century Rome*, London 1974.
- W. Buchowiecki, *Handbuch der Kirchen Roms*, 3 voll., Wien 1967-1974.
- Bullarium franciscanum romanorum pontificum*, I-IV, a cura di J.H. Sbaralea, Roma 1759-1768 (ed. anast. Assisi 1983).
- Bullarium Franciscanum*, V-VII, a cura di C. Eubel, Romae 1898-1904.
- Bullarium Franciscanum continens bullas brevia supplicationes tempore Romani pontificis Innocentii VIII pro tribus ordinibus S.P.N. Francisci obtenta*, nova series, IV, (1484-1489), 2 voll., a cura di C. Cenci, Grottaferrata 1989-1990.
- Bullarium franciscanum Romanorum pontificum. Epitome et supplementum quattuor voluminum priorum*, a cura di C. Eubel, Ad Claras Aquas 1908.
- G. Caetani, *Regesta chartarum. Regesto delle pergamene dell'Archivio Caetani*, 3 voll., Perugia-San Casciano Val di Pesa 1925-1928.
- F. Caraffa, *Il monastero di S. Chiara in Anagni dalle origini alla fine dell'Ottocento*, Anagni 1985 (Documenti e studi storici anagnini, 8).
- S. Carocci, *Baroni di Roma. Dominazioni signorili e lignaggi aristocratici nel Duecento e nel primo Trecento*, Roma 1993 (Nuovi Studi Storici, 23).

- S. Carocci, *Tivoli nel basso Medioevo. Società cittadina ed economia agraria*, Roma 1988 (Nuovi studi storici, 2).
- S. Carraro, *La laguna delle donne. Il monachesimo femminile a Venezia tra IX e XIV secolo*, Pisa 2015.
- C. Cenci, *Supplementum ad Bullarium Franciscanum continens litteras romanorum pontificum annorum 1378-1484 pro tribus Ordinibus S.P.N. Francisci ulterius obtentas*, I, Grottaferrata 2002.
- Chiara e la diffusione delle Clarisse nel secolo XIII*. Atti del Convegno di studi in occasione dell'VIII centenario della nascita di Santa Chiara, Manduria, 14-15 dicembre 1994, a cura di G. Andenna e B. Vetere, Galatina 1998 (Università degli studi di Lecce. Dipartimento di studi storici dal Medioevo all'Età contemporanea 39, Saggi e ricerche, 32).
- Santa Chiara d'Assisi, *Scritti e documenti*, a cura di G.G. Zoppietti e M. Bartoli, Assisi 1994.
- B. Cirulli, *Le terziarie e i loro luoghi di culto nella Roma del Quattrocento. Documenti e immagini*, in *Amicitiae sensibus. Studi in onore di don Mario Sensi*, a cura di A. Bartolomei Romagnoli e F. Frezza, Foligno 2011 (= «Bollettino storico della città di Foligno», 31-34 [2007-2011]), pp. 815-879.
- Le Clarisse di San Michele a Trento tra XIII e XV secolo. Ricostruzione dell'archivio ed edizione dei documenti*, a cura di G. Polli, Trento 2014 (Monografie. Nuova serie, 4).
- J. Coste, *Scritti di topografia medievale. Problemi di metodo e ricerche sul Lazio*, a cura di C. Carbonetti et alii, Roma 1996 (Nuovi studi storici, 30).
- Cronache e fioretti del monastero di San Sisto all'Appia*, a cura di R. Spiazzi, Bologna 1993.
- J. Dalarun, S.L. Field, J.-B. Lebigue, A.-F. Leurquin-Labie, *Isabelle de France, sœur de saint Louis: une princesse mineure*, Paris 2014.
- É. D'Alençon, *Jacqueline de Settesoli*, in «Études Franciscaines», 2 (1899), pp. 5-20, 227-242.
- Il diario romano (1370-1410) attribuito a Gentile Delfino*, a cura di F. Isoldi, Città di Castello 1910 (RIS², 24/2), pp. 64-79.
- P. De Crescenzo, A. Scaramella, *La chiesa di San Lorenzo in Panisperna sul Colle del Viminale*, Roma 1998.
- T. di Carpegna Falconieri, *Il clero di Roma nel medioevo. Istituzioni e politica cittadina (secoli VIII-XIII)*, Roma 2002.
- M. Dykmans, *L'Agapito Colonna père du pape Martin V*, in «Revue d'histoire ecclésiastique», 71 (1976), pp. 418-427.
- A. Esch, *Die Lebenswelt des europäischen Spätmittelalters. Kleine Schicksale selbst erzählt in Schreiben an den Papst*, München 2014.
- A. Esposito, *Famiglie aristocratiche e spazi sacri a Roma tra medioevo e prima età moderna*, in *Ricerca come incontro. Archeologi, paleografi e storici per Paolo Delogu*, a cura di G. Barone, A. Esposito, C. Frova, Roma 2013 (Studi del Dipartimento di storia, culture, religioni, 10), pp. 471-481.
- A. Eszer, *Prinzessinnen Chigi als Nonnen in den Klöstern S. Girolamo in Campansi zu Siena und SS. Domenico e Sisto zu Rom*, in *Römische Kurie, kirchliche Finanzen, Vatikanisches Archiv. Studien zu Ehren von Hermann Hoberg*, II, a cura di E. Gatz, Rom 1979 (Miscellanea Historiae Pontificae, 46), pp. 171-196.
- K. Eubel, *Hierarchia catholica medii aevi*, I-II, Monasterii 1913²-1914² (ed. anast. Padova 1960).
- A. Facchiano, *Monasteri femminili e nobiltà a Napoli tra medioevo ed età moderna. Il Necrologio di S. Patrizia (secc. XII-XVI)*, Altavilla Silentina (Salerno) 1992 (Fonti per la storia del mezzogiorno medievale, 11).
- V. Federici, *Regesto del monastero di S. Silvestro de Capite*, in «ASRSP», 22 (1899), pp. 213-300, 489-538; 23 (1900), pp. 67-128, 411-447.
- Fonti francescane*, Padova 2004 (2011³).
- K. Frankl, *Papstschisma und Frömmigkeit. Die "Ad instar-Ablässe"*, in «Römische Quartalschrift», 72 (1977), pp. 57-124, 184-247.
- C. Galassi Paluzzi, *San Silvestro in Capite*, Roma 1963 (Le chiese di Roma illustrate).
- É. Hubert, *Un censier des biens romains du monastère S. Silvestro in Capite (1333-1334)*, in «ASRSP», 111 (1988), pp. 93-160.
- É. Hubert, *Economie de la propriété immobilière: les établissements religieux et leurs patri-moines au XIV^e siècle*, in *Rome aux XIII^e et XIV^e siècles: cinq études = Roma nei secoli XIII e XIV, cinque saggi*, a cura di C. Carbonetti Vendittelli, S. Carocci, É. Hubert, S. Passigli, M. Vendittelli, Roma 1993 (Collection de l'École Française de Rome, 170), pp. 175-247.

- C. Huelsen, *Le chiese di Roma nel Medio Evo. Cataloghi ed appunti*, Firenze 1927 (ed. anast. Roma 2000).
- A. Ilari, *La "Romana Fraternitas" al tempo di Papa Giovanni XXII*, in «Bollettino del clero romano», 40 (1959), pp. 423-430.
- N. Jung, *Un franciscain théologien du pouvoir pontifical au XIV^e siècle, Alvaro Pelayo, évêque et pénitencier de Jean XXII*, Paris 1931.
- E.M.C. Kane, *The church of San Silvestro in Capite in Rome*, Genova 2005.
- Die Klöster der Franziskaner im Mittelalter: Räume, Nutzungen, Symbolik*, a cura di G. Melville, L. Silberer, B. Schmies, Berlin 2015 (Vita regularis. Abhandlungen, 63).
- L.S. Knox, *Creating Clare of Assisi: Female Franciscan Identities in Later Medieval Italy*, Leiden-Boston 2008 (The Medieval Franciscans, 5).
- V.J. Koudelka, *Il convento di San Sisto a Roma O.P. negli anni 1369-1381*, in «Archivum Fratrum Praedicatorum», 46 (1976), pp. 5-24.
- V.J. Koudelka, *Le «Monasterium Tempuli» et la fondation dominicaine de San Sisto*, in «Archivum Fratrum Praedicatorum», 31 (1961), pp. 5-81.
- R. Krautheimer, *Rom. Schicksal einer Stadt 312-1308*, München 1987.
- C. La Bella, *San Silvestro in Capite*, Roma 2004 (Le chiese di Roma. Cenni religiosi, storici, artistici, 132).
- Lettres communes. Grégoire XI (1370-1378)*, a cura di A.-M. Hayez, Rome 1992 sgg.
- Lettres communes. Jean XXII (1316-1334)*, a cura di G. Mollat, Paris 1904-1947.
- A. Liroi, *Le doti monastiche. Il caso delle monache romane nel Seicento*, in «Geschichte und Region/Storia e regione», 19 (2010), pp. 51-71.
- I. Lori Sanfilippo, *Il monastero di S. Agnese sulla via Nomentana. Storia e documenti (982-1299)*, Roma 2015 (Codice diplomatico di Roma e della regione romana, 8).
- K. Lowe, *Artistic Patronage at the Clarissan Convent of San Cosimato in Trastevere, 1400-1600*, in «Papers of the British School at Rome», 69 (2001), pp. 273-297.
- K. Lowe, *Elections of Abbesses and Notions of Identity in Fifteenth and Sixteenth Century Italy, with Special Reference to Venice*, in «Renaissance Quarterly», 54 (2001), pp. 389-429.
- Manoscritti Vaticani latini 14666-15203*. Catalogo sommario, a cura di A.M. Piazzoni, P. Vian, Città del Vaticano 1989.
- B. Margherita Colonna (*1280), *Le due vite scritte dal fratello Giovanni Colonna senatore di Roma e da Stefania monaca di S. Silvestro in Capite*, a cura di L. Oligier, Roma 1935 (Lateranum, n.s. I/2), pp. 111-188.
- A. Marini, *Le fondazioni francescane femminili nel Lazio nel Duecento*, in «Collectanea Franciscana», 63 (1993), pp. 71-96.
- G.G. Meersseman, *Ordo fraternitatis. Confraternite e pietà dei laici nel Medioevo*, 3 voll., Roma 1977 (Italia Sacra, 24-26).
- N.R. Miedema, *Die römischen Kirchen im Spätmittelalter nach den <Indulgentiae ecclesiarum urbis Romae>*, Tübingen 2001 (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom, 97).
- Il monachismo femminile in Italia dall'alto medioevo al secolo XVII a confronto con l'oggi*. Atti del VI convegno del Centro di Studi Farfensi, Santa Vittoria in Matenano, 21-24 settembre 1995, a cura di G. Zarri, Negarine di San Pietro in Cariano (Verona) 1997 (Scuola di memoria storica, 6).
- Monasticon Italiae, I, Roma e Lazio*, a cura di F. Caraffa, Cesena 1981.
- O. Montenovesi, *San Lorenzo in Panisperna*, in «Miscellanea francescana», 39 (1939), pp. 657-670.
- A. Paravicini Bagliani, *I testamenti dei cardinali del Duecento*, Roma 1980 (Miscellanea della Società romana di storia patria, 25).
- M.G. Rainini, *La fondazione e i primi anni del monastero di San Sisto: Ugolino di Ostia e Domenico di Caleruega*, in *Il velo, la penna e la parola. Le domenicane: storia, istituzioni e scritture*, a cura di G. Zarri, G. Festa, Firenze 2009, pp. 49-70.
- Le registre de Benoît XI*, a cura di Ch. Grandjean, Paris 1905 (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, 2 sér.).
- Les Registres de Boniface VIII*, a cura di G. Digard, Paris 1884-1911 (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, 2 sér.).
- A. Rehberg, *Clientele e fazioni nell'azione politica di Cola di Rienzo* (= A. Rehberg, A. Modigliani, *Cola di Rienzo e il comune di Roma*, parte I), Roma 2004 (RR inedita, 33/1), pp. 9-28.
- A. Rehberg, *Familien aus Rom und die Colonna auf dem kurialen Pfründenmarkt (1278-1348/78)*, in «QFIAB», 78 (1998), pp. 1-122; 79 (1999), pp. 99-214.

- A. Rehberg, *Kirche und Macht im römischen Trecento. Die Colonna und ihre Klientel auf dem kurialen Pfründenmarkt (1278-1378)*, Tübingen 1999 (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom, 88).
- A. Rehberg, *Die Kanoniker von S. Giovanni in Laterano und S. Maria Maggiore im 14. Jahrhundert. Eine Prosopographie*, Tübingen 1999 (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom, 89).
- A. Rehberg, *La portio canonica, le Clarisse, il legato papale, il vicario di Roma e un arbitro: spigolature intorno ad un documento inedito*, in «QFIAB», 85 (2005), pp. 467-489.
- B. Riccoboni, *Life and Death in a Venetian Convent: The Chronicle and Necrology of Corpus Domini, 1395-1436*, a cura di D. Bornstein, Chicago 2000.
- B. Roest, *Order and Disorder: The Poor Clares between Foundation and Reform*, Leiden-Boston 2013 (The Medieval Franciscans, 8).
- Roma, Museo Nazionale del Palazzo di Venezia, *La Collezione Sfragistica*, a cura di S. Balbi de Caro, I: *La Collezione Corvisieri Romana*, a cura di C. Benocci, Roma 1998 (Bollettino di Numismatica. Monografia, 7.1).
- S. Romano, *Apogeo e fine del Medioevo 1288-1431*, Milano 2017 (= M. Andaloro-S. Romano, *La pittura medievale a Roma, 312-1431. Corpus e atlante: Corpus*, 6).
- R. Rusconi, *L'espansione del francescanesimo femminile nel secolo XIII*, in *Movimento religioso femminile e francescanesimo nel secolo XIII*, Rimini 1981 (Atti dei convegni della Società internazionale di studi francescani e del centro interuniversitario di studi francescani, 1ª serie, 7), pp. 265-313.
- 'San Chosm'è Damiano e 'l suo bel monasterio...': il complesso monumentale di San Cosimato ieri, oggi, domani. Un itinerario tra le memorie ed i tesori del Venerabile Monastero dei Santi Cosma e Damiano in Mica Aurea*, a cura di G. Guerrini Ferri, J. Barclay Lloyd, Roma 2013.
- J.M. Sansterre, *Les moines grecs et orientaux à Rome aux époques byzantine et carolingienne (milieu du VI^e s. - fin du IX^e s.)*, 2 voll., Bruxelles 1980.
- G. Silvestrelli, *Città, castelli e terre della regione Romana. Ricerche di storia medioevale e moderna sino all'anno 1800*, 2 voll., Roma 1942 (ed. anast. Roma 1993²).
- S. Strocchia, *Nuns and Nunneries in Renaissance Florence*, Baltimore 2009.
- A. Thompson, *Cities of God. The Religion of the Italian Communes, 1125-1325*, Pennsylvania 2005.
- I. Toesca, *Il reliquiario della testa di San Giovanni Battista nella chiesa di San Silvestro in capite a Roma*, in «Bollettino d'Arte», serie IV, 46 (1961), pp. 307-314.

Andreas Rehberg
 Deutsches Historisches Institut in Rom
 rehberg@dhi-roma.it



Il monastero di San Lorenzo in Panisperna nel tessuto urbano di Roma nei secoli XIV-XV

di Alfonso Marini

Il monastero di San Lorenzo in Panisperna, fondato dal cardinale Giacomo Colonna per le clarisse nel 1308, è uno dei luoghi religiosi più importanti della Roma medievale. Vi è ampia documentazione archivistica, soprattutto a livello patrimoniale. In questo articolo si offre un sondaggio, principalmente su documenti papali, ricavandone alcune indicazioni sul monastero e sulla comunità femminile. Infine si riassume l'attuale situazione del complesso, che andrebbe recuperato a una più ampia fruibilità.

The monastery of Saint Lawrence in Panisperna, founded by Card. Giacomo Colonna for the Poor Clares in 1308, is one of the most important religious places of medieval Rome. There is extensive archival material, especially on the properties of the monastery. This article offers a survey, primarily on papal documents, obtaining some indications of the monastery and the women's community. Finally it summarizes the current situation of the monastery space, which should be made more accessible to scholars and to the public.

Medioevo; secoli XIV-XV; Roma; clarisse; San Lorenzo in Panisperna; monastero.

Middle Ages; 14th-15th Century; Rome; Clarisse; San Lorenzo in Panisperna; monastery.

1. La documentazione su San Lorenzo in Panisperna

Questo articolo rappresenta solo una fase iniziale della ricerca sul monastero romano di San Lorenzo in Panisperna¹, poco più di uno *status quaestionis*, dal quale partire per un approfondimento basato prevalentemente sulla

Abbreviazioni

ASC = Archivio Storico Capitolino

ASCGOFM = Archivio Storico della Curia Generalizia dell'Ordine dei Frati Minori a Roma

FSL = Fondo San Lorenzo in Panisperna

¹ Lo studio riguarda la comunità di clarisse del monastero romano di San Lorenzo in Panisperna e analizza perciò il periodo che parte dal 1308, non considerando la storia del precedente monastero maschile benedettino.

documentazione archivistica, che è notevole. Il nucleo centrale è costituito dal fondo giacente presso l'archivio storico della Curia generalizia dell'ordine dei Frati Minori a Roma. Si tratta di un numero cospicuo di pergamene, in grande maggioranza rogiti notarili riguardanti a vario titolo i possessi del monastero, ma anche lettere papali che per il periodo medievale vanno dal 28 maggio 1337 al 9 marzo 1498. Oltre questo fondo, nel medesimo archivio altri documenti sul monastero sono conservati nella Cassetta D.

I documenti del fondo Panisperna sono stati regestati nel Settecento, in un primo *Repertorio*² seguito da una copia meno buona. Vi si trovano errori, ma nel complesso si tratta di un'opera preziosa, perché attualmente non pochi documenti sono andati perduti e ci sono noti solo attraverso di esso. Il regesto ci dà la vecchia collocazione – costituita dal numero del mazzo e da un numero interno – che però non è più quella attuale, indicata con un solo numero a tre cifre, ovviamente per i documenti ancora conservati.

Documenti sul monastero si trovano anche in altri archivi romani: nell'Archivio Storico Capitolino vi sono registri notarili del Trecento che offrono informazioni non solo di carattere patrimoniale, come per esempio nomi di badesse e monache. Altri sono presso l'Archivio di Stato e l'Archivio Segreto Vaticano. Dunque una ricerca capillare su tutta questa documentazione richiede un notevole investimento di energie³. Si prospetterebbe perciò un lavoro in collaborazione tra storici e paleografi per la realizzazione di un Codice Diplomatico di San Lorenzo in Panisperna, che potrebbe in parte compensare l'arenarsi del progetto di un Codice Diplomatico Romano, iniziato negli anni Settanta del secolo scorso, lamentato da Giulia Barone⁴.

Nel quadro di un lavoro collettivo – se non proprio comune che è comunque già iniziato (grazie agli studi di Rehberg sulle aristocratiche clarisse, di Ait sulla documentazione patrimoniale, e di Cosma sugli aspetti paleografici. Mi occuperò quindi della collocazione del monastero e della chiesa di San Lorenzo in Panisperna nella Roma medievale, consapevole dei limiti della documentazione (quasi soltanto patrimoniale, e dunque assai povera non soltanto sul piano della storia della pietà e della liturgia, ma anche su quello della storia sociale per l'assenza di elenchi capitolari provvisti di cognome). Un lavoro collettivo – se non proprio comune – sul complesso di San Lorenzo in Panisperna sembra già iniziato, grazie allo studio prosopografico di Andreas Rehberg sulle aristocratiche clarisse⁵ e all'analisi della documentazione patrimoniale fatta da Ivana Ait⁶, mentre della documentazione presso l'archivio dei Minori si sta occupando anche Rita Cosma per l'aspetto paleografico. Mi occuperò quindi della collocazione del monastero e della chiesa di San Lo-

² ASCGOFM, D/8, *Repertorio generale delle scritture esistenti nell'Archivio del nostro monastero*; aggiunto a matita in calligrafia più recente: «Redatto fra il 1763 ed il 1768».

³ E di tempo, anche per ragioni di agibilità archivistica.

⁴ Si veda il suo articolo in questa stessa sezione monografica.

⁵ Si veda il suo articolo in questa stessa sezione monografica.

⁶ Entrambi i contributi si leggono in questa stessa sezione monografica.

renzo in Panisperna nella Roma medievale. Ribadisco che si tratta soltanto di un approccio iniziale, sia per la quantità di documentazione da esaminare, sia perché – riprendendo ancora Giulia Barone⁷ – la quantità non significa aumento di notizie in tutti gli ambiti: i documenti per lo più fanno conoscere il patrimonio del monastero e il suo rapporto economico con la città, ma quasi nulla dicono della pietà delle monache, della liturgia e dei rapporti con il popolo romano; né offrono di più gli elenchi di nomi, raramente seguiti dall'indicazione del casato, che pure non sempre aggiunge molto a questo tipo di indagine.

2. Il Trecento

La storia del monastero è nota nelle sue linee generali sia per il Medioevo, sia per i secoli successivi, fino alla sua soppressione avvenuta dopo l'unione di Roma al Regno d'Italia del 1870⁸. Ricordo soltanto, per sommi capi, che nel 1308 il cardinale Giacomo Colonna lo acquisì dai canonici del Capitolo Lateranense, insieme alla storica chiesa che conserva le reliquie del martirio di san Lorenzo compatrono di Roma. Il cardinale lo ristrutturò a sue spese e lo concesse alle monache dell'*ordo sanctae Clarae*. L'origine aristocratica del monastero lo segnò negli anni successivi, tanto che San Lorenzo in Panisperna «pare avere eclissato il ruolo di “monastero per le figlie di grandi famiglie” svolto all'inizio del '300 da S. Silvestro in Capite»⁹.

La conferma della donazione alle clarisse da parte di papa Giovanni XXII il 3 novembre 1318 indica come badessa Francesca di Sant'Eustachio; delle altre undici monache sono dati soltanto i nomi propri¹⁰, non quelli delle famiglie di provenienza. La badessa Francesca è citata anche in una donazione dell'anno precedente¹¹, il numero di dodici monache in pratica corrisponde a quello di tredici dato dal *Catalogo di Torino* attorno al 1313¹². L'8 aprile 1338 badessa è Giovanna Conti¹³. Il 21 ottobre 1345 Clemente VI si rivolge alla badessa e alla comunità di San Lorenzo in Panisperna perché accolgano la

⁷ Si veda il suo articolo in questa stessa sezione monografica.

⁸ Andrea da Rocca di Papa, *Memorie storiche della chiesa e monastero di San Lorenzo in Panisperna*; Montenovesi, *San Lorenzo in Panisperna*; Guido, *Il monastero di San Lorenzo in Panisperna in rione Monti a Roma*; Fallica, *Sviluppo e trasformazioni della chiesa e del monastero di S. Lorenzo in Panisperna a Roma*; si vedano anche Longo, *San Lorenzo in Panisperna*, e le mie brevi note in *Monasteri femminili a Roma nei secoli XIII-XV*, pp. 85-86, 89, 93, 99.

⁹ Barone, *La presenza degli ordini religiosi nella Roma di Martino V*, p. 357.

¹⁰ Margarita, Maddalena, Angela, Giovanna, Agata, Agnese, Mattea, Giovannola, Lucia, Lorenza, Andrea: ASCGOFM, FSL D/8, lettera I; Wadding, *Annales Minorum*, VI, p. 578; Fallica, *Sviluppo e trasformazioni della chiesa e del monastero di S. Lorenzo in Panisperna a Roma*, p. 121.

¹¹ ASCGOFM, FSL 65.

¹² *Catalogo di Torino* in Valentini e Zucchetti, *Codice topografico della città di Roma*, III, pp. 291-318.

¹³ ASC, *Archivio Urbano*, Sez. I, [cassetta] 785, interno 4, ff. CLXIV - CLXIIr.

«mulier litterata Nuta de Plombino», della diocesi di Pisa, che ha espresso il desiderio di entrare nel monastero¹⁴. In una donazione del 1354 risulta essere badessa la venerabile *domina* Ursina, nome indicativo della casata d'origine¹⁵; si tratta di donazioni di pregio, dal momento che il palazzo di cui è donata una quarta parte, in piazza di S. Maria della Rotonda, confina con una casa dei Crescenzi. Anche in questo *instrumentum* sono riportati i nomi delle monache: «domine sorores Paula, Margarita, Pace, Constantia, Cecilia, Mathia, Johanna filia Ritii, alia soror Johanna, Catherina, Victoria, Jacoba, Angela, Clara, alia Margarita, Gemma, Lucia, alia soror Jacoba». Come si vede le monache, con la badessa, sono salite a diciotto. Il 1° settembre 1361 è monaca a San Lorenzo Perna, figlia di Paolo Orsini e Mabilia Savelli¹⁶. L'11 ottobre 1379 un *instrumentum* riporta il nome della badessa Isabella Conti¹⁷.

Nonostante il rango delle badesse e delle monache e contrariamente a ciò che appare dai documenti patrimoniali, le lettere papali del Trecento sembrano sottolineare situazioni difficili del monastero. Benedetto XII il 28 maggio 1337 (*Militanti ecclesie*) ingiunge agli abati romani di San Lorenzo fuori le Mura e di San Saba e a quello sublacense della diocesi di Tivoli di intervenire perché siano fermati e puniti quanti hanno attentato ai beni del monastero¹⁸. La situazione esposta sembra drammatica:

nonnulli archiepiscopi, episcopi alique ecclesiarum prelati et clerici ac ecclesiastice persone tam religiose quam etiam seculares necnon duces, marchiones, comites, barones, nobiles, milites et laici, communia quoque civitatum, universitates opidorum, castrorum, villarum et aliorum locorum et alie singulares persone civitatum et dioc(esum) et aliarum partium diversarum occuparunt et occupari fecerunt castra, villas et alia loca, terras, domos, possessiones, iura et iurisdictiones necnon fructus, census, redditus et proventus dicti monasterii et nonnulla alia bona mobilia et immobilia, spiritualia et temporalia ad abbatissam et conventum predictos spectantia.

Il papa è informato direttamente dalla badessa (non nominata) e dalla comunità (*conventus*) del monastero di San Lorenzo *Palisperne*:

quare dicte abbatissa et conventus nobis humiliter supplicarunt ut, cum eisdem valde reddatur difficile pro singulis querelis ad apostolicam sedem habere recursum, providere eis super hoc paterna diligentia curaremus.

¹⁴ «Clemens episcopus servus servorum Dei dilectis in Christo filiabus abbatisse et conventui monasterii Sancti Laurentii in Panisperna de Urbe ordinis sancte Clare salutem et apostolicam benedictionem. Cum dilecta in Christo filia Nuta de Plombino Pisane diocesis mulier litterata latrrix presentium cupiat sicut assert una vobiscum sub regulari habitu Domino famulari, universitatem vestram rogamus monemus et hortamur, attente vobis per apostolica scripta mandantes quatinus ipsam ob reverentiam apostolice sedis et nostram recipiatis in monacham et sororem et sincera in Domino caritate tractetis. Datum Avinione XII calendis novembris pontificatus nostri anno quarto»: ASCGOFM, FSL 145.

¹⁵ ASCGOFM, FSL 041, Instrumentum 2 lug. 1354.

¹⁶ ASC, *Archivio Famiglia Orsini*, II.A.05,022, catena 2221, testamento di Mabilia; II.A.05,039, catena 2224.

¹⁷ ASCGOFM, FSL 002, trascrizione nel fondo D/3-36.

¹⁸ ASCGOFM, FSL 018.

Si indirizza dunque una richiesta complessiva al papa, dato che sarebbe troppo lungo e complicato fare ricorso per ogni singola usurpazione, e Benedetto XII interviene duramente a difesa delle monache. In alcuni casi si proceda «sine strepitu et figura iudicii»; ma in altri casi andranno puniti

occupatores seu detentores, molestatores, presumptores et iniuratores huiusmodi necnon contradictores quoslibet et rebelles cuiuscunque dignitatis, status, ordinis vel conditionis extiterunt, quandocunque et quotiescunque expedierit, auctoritate nostra per censuram ecclesiasticam appellatione postposita compescendo, invocato ad hoc si opus fuerit auxilio brachii secularis.

Anche considerando il tono amplificativo, l'uso di formule stereotipe cancelleresche, nonché la provenienza delle informazioni del papa da parte delle stesse monache, sembrerebbe che il monastero abbia subito usurpazioni di un certo peso.

Ventisette anni dopo la situazione del monastero sembra essere ancora difficile. Il 18 novembre 1363 Urbano V, da Avignone, incarica Francesco de' Tebaldeschi, canonico della basilica di San Pietro, di recuperare 540 fiorini d'oro che spettavano al monastero come lascito testamentario (*Significarunt nobis*). Secondo la lettera del papa, basata sempre su quanto gli hanno comunicato le monache, la condizione del monastero di San Lorenzo *Panisperne* sarebbe molto difficile:

pro parte dictarum Abbatisse et conventus fuit nobis humiliter supplicatum ut, cum ipse, propter guerrarum discrimina que preteritis temporibus in illis partibus viguerunt, ad magnam inopiam devenerunt, eisdem Abbatisse et conventui, ut huiusmodi summam pecunie in earum et dicti monasterii subventionem et usum ac pauperum sustentationem, quibus prout possunt, non desinunt ut asserunt subvenire, convertere libere et licite valeant, concedere de benignitate apostolica dignemur.

Le monache sarebbero quindi arrivate «ad magnam inopiam», cercando però di mantenere l'impegno per la «pauperum sustentatio», termini cui il papa ricorre nuovamente poco più sotto:

eidem abbatisse et conventui convertendi predictam summam pecunie in earum et dicti monasterii subventionem et usum ac pauperum sustentationem prout superius est expressum, auctoritate nostra concedas [*si rivolge a Francesco de' Tebaldeschi*] liberam facultatem¹⁹.

Con il ritorno del papa a Roma (17 gennaio 1377) la situazione sembra migliorare. In un primo momento una lettera di Gregorio XI del maggio 1377 ripete quella di Benedetto XII del 1337 a difesa dagli «invasori» dei beni di San Lorenzo²⁰, ma poco dopo il monastero non lamenta più penuria o difficoltà, anzi acquisisce privilegi. Tra la tarda primavera e l'estate del 1377 Gregorio XI estende a San Lorenzo *in Palisperne* una serie di privilegi ed esenzioni: il

¹⁹ ASCGOFM, FSL 147.

²⁰ ASCGOFM, FSL 172.

10 maggio, scrivendo da San Pietro, concede di godere «omnibus et singulis privilegiis, immunitatibus ac libertatibus» concessi dalla sede apostolica o da chiunque altro all'ordine di Santa Chiara e a persone e luoghi dello stesso ordine (*Sacre vestre religionis*)²¹.

Il 28 luglio, da Anagni, Gregorio conferma le concessioni di Alessandro IV ai monasteri di San Pietro *in Vineis* della diocesi anagnina (1256) e di Sant'Angelo di Terracina (1258) dell'ordine di san Damiano, cioè di non dovere pagare decime su possedimenti e mulini e di potere liberamente disporre dei beni mobili ed immobili di cui le singole monache fossero venute in possesso per diritto di successione o a qualunque altro titolo (*Provisionis nostre*)²². Concede inoltre che «monasterium vestrum cum oratorio, ortis, clausuris et possessionibus vestris habitis et habendis necnon personas vestras ac familiares et serventes vestros tam in spiritualibus quam in temporalibus» abbia «in perpetuum plene iure» l'esenzione «ab omni obligatione ac lege diocesana», dietro compenso annuo di una libbra di cera, riportando *de verbo ad verbum* la lettera di Alessandro IV (che a sua volta conteneva quella del vescovo di Terracina). Il 4 aprile 1404 Bonifacio IX (ovviamente dell'obbedienza romana) concede al monastero, nella persona della badessa Gregoria (de' Prefetti), l'esenzione dalla gabella del macinato²³.

Cosa si può concludere sulla presenza di San Lorenzo in Panisperna nella Roma del secolo XIV? Innanzitutto la stretta relazione delle monache con varie famiglie baronali della città, come si evince dal testo di bolle papali e documenti di possesso nei quali sono riportati i nomi delle badesse e delle monache. In secondo luogo una certa presenza patrimoniale che difficilmente fa pensare a una situazione di povertà. Che valore dare, dunque, alle bolle di Benedetto XII del 1337, di Urbano V del 1363 e di Gregorio XI del maggio 1377? A leggere soltanto questi tre interventi papali, sembrerebbe che il monastero sarebbe stato privato di molti suoi beni da alti prelati e laici (*ante* 1337), tanto che ventisei anni dopo (1363) si sarebbe trovato in uno stato di povertà, che rendeva difficile sovvenire alle necessità dei poveri. La situazione sembrerebbe confermata dalla lettera di Gregorio XI del maggio 1377 e dalle esenzioni concesse dallo stesso papa sempre nel 1377 e da Bonifacio IX nel 1404. Probabilmente – come detto in precedenza – le lettere papali, emesse su richiesta delle monache e dietro informazioni fatte pervenire da loro stesse, drammatizzano la situazione e ripetono formule cancelleresche, perché sembra difficile parlare di reale povertà, a meno che non si intenda uno stato di difficoltà avvertito da monache abituate a un alto tenore di vita. Tuttavia non si può credere che gli interventi pontifici si riferiscano a usurpazioni del tutto immaginarie: il rapporto del monastero con l'aristocrazia e l'alto clero romano, se da un lato è stretto per appartenenza familiare, dall'altro ha mo-

²¹ ASCGOFM, FSL 142.

²² ASCGOFM, FSL 093; se ne ha copia anche nella cassetta D 5/33.

²³ ASCGOFM, FSL 181.

menti di conflittualità per questioni di possessi, come emerge anche da altra documentazione²⁴.

Quello che per tutto il secolo XIV non si avverte affatto è una tendenza volontaria verso la povertà che possa richiamare i primi tentativi di osservanza francescana nei monasteri di clarisse, tantomeno una volontà di passaggio alla regola scritta da santa Chiara d'Assisi²⁵. Pochissimi anche gli elementi che possano configurare un rapporto con la popolazione romana non aristocratica o non benestante. Il riferimento all'assistenza ai poveri nella *Significarunt nobis* del 1363 non offre ulteriori specificazioni («pauperum sustentationem, quibus prout possunt, non desinunt ut asserunt subvenire»²⁶). L'origine della denominazione *in Panisperna* riferito all'elargizione di pane e prosciutto (*panis et perna*) ai poveri è probabilmente fantasiosa e in ogni caso risalirebbe al periodo precedente la comunità femminile di clarisse, quando il monastero era occupato da monaci benedettini (secoli IX-XIII). Tuttavia nelle vite di santa Brigida di Vadstena si legge che la santa, per umiltà, si recava a San Lorenzo in Panisperna per ricevere il pane dei poveri²⁷.

È significativa questa presenza di Brigida di Svezia, che – arrivata a Roma nel 1349 per il giubileo del 1350 – amava pregare in San Lorenzo in Panisperna²⁸, dove si conservavano alcune sue reliquie²⁹. Dopo la sua morte (23 luglio 1373) il corpo fu sepolto nella chiesa di San Lorenzo per brevissimo tempo³⁰, poiché dopo pochi mesi (2 dicembre) fu trasportato in Svezia. I rapporti delle clarisse dovettero continuare con le sue seguaci, se nel fondo San Lorenzo in

²⁴ Rinvio ancora ai contributi di A. Rehberg e I. Ait in questa stessa sezione monografica.

²⁵ Per le diverse regole osservate nei monasteri di clarisse anche dopo l'emissione di quella di Urbano IV nel 1263 v. Marini, *Varietà e complessità delle normative relative ai monasteri femminili*. Le sopravvivenze di legislazioni precedenti (Costituzioni di Ugolino e regola di Innocenzo IV dell'Ordo S. Damiani, regola per il monastero di Longchamps di Isabella di Francia per le *Sorores minores*) sono legate prevalentemente a diverse concezioni della povertà e dei possessi da parte dei monasteri e vi sono esempi di passaggi di monasteri da una a un'altra di tali regole, indipendentemente da quella avuta al momento della fondazione; si vedano Gaglione, *Francescanesimo femminile a Napoli*; Giaglione, *Dai primordi del francescanesimo femminile a Napoli*; Giaglione, Recensione a M. Battaglino, *Aquilina di Monteserico*; Andenna, *Secundum regulam datam sororibus ordinis sancti Damiani*; Espositi, *Damianite e Clarisse nel Regnum*. Quanto alla regola di Chiara (1253) è noto che venne "riscoperta" dalle monache alla fine del Trecento e che divenne il punto di riferimento per i monasteri di clarisse del movimento dell'Osservanza, che vollero in buon numero lasciare la precedente regola urbaniana: Marini, *Il recupero della memoria di Chiara nell'Osservanza*.

²⁶ ASCGOFM, FSL 147.

²⁷ Per Brigida, oltre al vecchio Joergensen, *Santa Brigida di Svezia* si rinvia a *Santa Brigida profeta dei tempi nuovi*.

²⁸ Longo, *San Lorenzo in Panisperna*, p. 277.

²⁹ Nella cappella dei santi Crispino e Crispiniano, si veda Montenovesi, *San Lorenzo in Panisperna*, pp. 660-661 nota. Ma tali reliquie vennero poi trasferite in altre chiese: Longo, *San Lorenzo*.

³⁰ Due pergamene attestano il luogo della sepoltura in una cappella dedicata a lei, tuttora esistente: Merigliano, *Archivio Provinciale Aracoeli*, p. 617; Montenovesi, *San Lorenzo in Panisperna*, p. 661. Ivi è un dipinto di Giuseppe Montesanti del 1757 che la rappresenta in preghiera di fronte al crocifisso.

Panisperna si conserva un documento riguardante le suore di santa Brigida³¹ e nel 1390 Bonifacio IX concesse alla chiesa indulgenze in occasione della festa di *santa* Brigida³², che lo stesso papa canonizzò solo più tardi, il 7 ottobre 1391³³.

Dal punto di vista della liturgia urbana, la chiesa di San Lorenzo in Panisperna – detta anche di San Lorenzo in Formoso³⁴ – era stazione quaresimale dall'età di Gregorio II (715-731)³⁵, il giovedì dopo la prima domenica di quaresima³⁶. D'altronde la titolazione era a uno dei santi protettori di Roma più venerati, al quale nella città erano dedicate trentadue chiese, sette delle quali ancora esistenti³⁷. La chiesa è anche censita da Umberto Longo tra i Santuari d'Italia³⁸. Le memorie a essa legate sono importanti, poiché secondo la tradizione sarebbe sorta sul luogo del martirio del diacono Lorenzo e vi si conserva il “forno” con la graticola su cui il santo sarebbe stato ucciso attorno al 258; non lontano, in via Urbana, sempre in rione Monti, sorge la chiesa di San Lorenzo in fonte, sul luogo della prigione del martire, dove sarebbe scaturita l'acqua per permettergli di battezzare un compagno di prigionia cieco³⁹.

In San Lorenzo in Panisperna sono conservati anche i corpi dei santi Crispino e Crispiniano, nell'altare fatto costruire da Clemente XIII nel 1758⁴⁰. La chiesa è di antica fondazione, la prima menzione risale ad Adriano I (772-795)

³¹ Bolla di Eugenio IV, 20 giugno 1433: conferma alle suore di Santa Brigida l'acquisto di una casa per l'erezione dell'ospizio della santa, ASCGOFM, D/7-18.

³² Longo, *San Lorenzo in Panisperna*, p. 278.

³³ In tempi recentissimi nel cortile antistante la chiesa di San Lorenzo in Panisperna è stata collocata una statua della santa.

³⁴ Informazioni più o meno sintetiche sulla chiesa di San Lorenzo in Panisperna o in Formoso sono date da Huelsen, *Le chiese di Roma nel Medio Evo*; Armellini, *Le chiese di Roma dal secolo IV al XIX*; Barroero, *Guide rionali di Roma. Monti*; Escobar, *Le chiese sconosciute di Roma*; Panetti, *La chiesa di San Lorenzo in Panisperna a Roma*; De Crescenzo e Scaramella, *La chiesa di San Lorenzo in Panisperna sul colle del Viminale*.

³⁵ Montenovese, *San Lorenzo in Panisperna*, p. 660.

³⁶ Sulla liturgia stazionale romana: Lemaître, *La présence de la Rome antique dans la liturgie*, pp. 119-122, in particolare San Lorenzo in Formoso (Panisperna) a p. 127, ove, al n. 42, si cita la «feria V ad Sanctum Laurentium in Formosum», dal *Sacramentarium Gregorianum*. Di Carpegna Falconieri, *Il clero di Roma nel medioevo*, pp. 235-141, sottolinea la difficoltà di stabilire la liturgia stazionale per il secolo XIV, poiché le informazioni sono scarse e gli studi specifici sono sull'alto medioevo (come Saxer, *L'utilisation de la liturgie dans l'espace urbain et suburbain*; Saxer, *La chiesa di Roma dal V al X secolo*). Lemaître, *La présence de la Rome antique dans la liturgie*, p. 120, scrive che le indicazioni sulle stazioni romane furono diffuse dalla riforma carolingia e poi anche in testi a stampa fino alla riforma del Concilio Vaticano II, scomparendo nel messale di Paolo VI. Ma la liturgia stazionale è stata rimessa in vigore negli ultimi anni e San Lorenzo in Panisperna resta chiesa stazionale al giovedì della prima settimana di quaresima (< http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_academies/cult-martyrum/stazioni/descrizioni/vc_pa_martyrum_20030125_slorenzopanisp_it >).

³⁷ Oltre a San Lorenzo in Panisperna, San Lorenzo in Damaso, San Lorenzo in Lucina, la basilica di San Lorenzo fuori le Mura (anch'esse chiese stazionali quaresimali), San Lorenzo in Fonte, San Lorenzo in Miranda e San Lorenzo in Piscinibus.

³⁸ Longo, *San Lorenzo in Panisperna*.

³⁹ Iacopo da Varazze, *Legenda Aurea*, II, cap. CXIII, pp. 840 sgg.; Longo, *San Lorenzo in Panisperna*.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 277.

che la restaurò. Un altro restauro si deve a Bonifacio VIII, che avrebbe anche raccolto in un'ampolla il grasso e il sangue del martire che avevano bagnato la terra⁴¹. Proprio Bonifacio, per ironia della sorte, pensò al restauro della chiesa che poi fu del monastero fondato da Giacomo Colonna (1308), ma gli edifici erano ancora in cattivo stato e il cardinale dovette procedere a restaurarli⁴².

Se quindi a una prima rapida consultazione dei documenti d'archivio poco si può ricavare di concreta documentazione sul rapporto tra la comunità monastica di clarisse ed il popolo romano, si deve dare per acquisita una devozione importante verso questa chiesa, che non poteva vedere estranea la stessa comunità.

3. *Il Quattrocento*

I documenti papali del secolo XV conservati nell'archivio storico della curia generalizia dell'ordine dei frati minori sono vari e si è già visto quello di Bonifacio IX del 1404. È significativa la cesura verso la fine del secondo decennio, quando, terminato il grande scisma, Roma si ritrova a essere nuovamente sede dell'unico papa riconosciuto, per di più di un Colonna, Martino V. Ciò potrebbe far ipotizzare un ruolo importante per la chiesa e il monastero, ma tra i tanti documenti dell'archivio citato, escludendo quelli di carattere patrimoniale⁴³, si possono ricordare solo tre bolle. Due sono di Eugenio IV, ma non riguardano il monastero in sé, essendo di carattere generale, rivolte cioè a tutto l'*ordo sanctae Clarae*: la prima, del 13 agosto 1439, dichiara esenti da ogni imposizione i monasteri dell'ordine⁴⁴, la seconda, dell'8 febbraio 1446, sottopone i monasteri di clarisse ai vicari cismontani⁴⁵ (siamo in clima di riforma osservante).

La terza bolla è di Sisto IV, del 10 settembre 1471, ed è inviata specificamente al monastero di San Lorenzo. Si tratta della concessione dell'esenzione annua dalla gabella del vino per quattro botti ad uso del monastero⁴⁶, che consente di aprire qui una parentesi sul digiuno delle monache. La regola urbaniana, al capitolo XI⁴⁷, imponendo il digiuno continuo dalla Natività di Maria alla Pasqua, con eccezione delle domeniche e del Natale, non dice nulla

⁴¹ *Ibidem*, con rinvio a Andrea da Rocca di Papa, *Memorie storiche della chiesa e monastero di San Lorenzo*, p. 19.

⁴² Andrea da Rocca di Papa, *ibidem*, p. 11, sostiene che i canonici del Laterano, cui il papa aveva dato l'incarico del restauro, non se ne curarono.

⁴³ Martino V approva una vendita, 3 dic. 1427, ASCGOFM, FSL 146; commette al vescovo di Tivoli di inquisire sui diritti del monastero derivanti da un testamento, 4 ott. 1428, ASCGOFM, FSL 026; Sisto IV impone una decima per tre anni a tutti gli ecclesiastici per dare aiuto ai cavalieri di Rodi contro i Turchi, 1° dic. 1480, ASCGOFM, FSL 224. Altre bolle riguardano casi e persone particolari, non immediatamente il monastero.

⁴⁴ ASCGOFM, FSL 223.

⁴⁵ ASCGOFM, D/7-19.

⁴⁶ ASCGOFM, FSL 181; anche D/7-26.

⁴⁷ *Fonti francescane. Nuova edizione*, n. 3339 (in traduzione italiana).

sul vino, mentre stabilisce l'astinenza dalle carni in ogni tempo e concede che le monache possano assumere uova, formaggi e latticini, salvo in determinati tempi e giorni; tuttavia non vi è alcuna specificazione su cosa comporti il digiuno come numero di pasti al giorno e il vino non è citato nemmeno tra le cose che si possono assumere; bisogna considerare che in relazione al digiuno le regole tenevano conto – oltre che delle norme generali della Chiesa – delle regole precedenti: quella immediatamente precedente seguita dalle damianite era la benedettina, ma con le costituzioni ugoliniane, che dettavano le norme effettive per le monache. Queste costituzioni prescrivono astensione da cibi cotti e vino nei giorni di mercoledì e venerdì per tutto l'anno e digiuno a pane e acqua per quattro giorni nella quaresima maggiore, per tre in quella di san Martino, cioè dall'11 novembre al Natale (capitolo VII)⁴⁸. Non sarei quindi del tutto sicuro che le monache, anche con la regola urbaniana, non fossero obbligate a un consumo limitato di vino.

Che San Lorenzo in Panisperna rafforzi il suo legame con la città emerge soprattutto a livello patrimoniale, come aveva notato Giulia Barone⁴⁹ e come è evidenziato nel contributo di Ivana Ait in questa sezione monografica. Ma, a sottolineare la sua importanza crescente, Leone X attribuì alla chiesa il titolo cardinalizio, tuttora in vigore. Il primo titolare fu Domenico Iacobacci (*de Jacobatiis*), a partire dal 6 luglio 1517; quattro giorni dopo, il 10 luglio, egli fu trasferito a San Bartolomeo all'Isola, ma rimase commendatario di San Lorenzo fino alla morte, sopravvenuta nel 1528⁵⁰. Il 12 gennaio di quello stesso 1517 il papa aveva sostituito le clarisse di San Lorenzo con quelle osservanti provenienti dal monastero dei Santi Cosma e Damiano (poi di San Cosimato) in Trastevere; le monache dovevano seguire la regola di Urbano IV e furono sottomesse all'obbedienza dei frati minori osservanti di Santa Maria di Aracoeli⁵¹.

Dal punto di vista dell'appartenenza sociale delle monache, nel secolo XV non cambia la tradizione baronale e aristocratica. Giovanna Conti è attestata come badessa negli anni 1399-1402: il 6 febbraio 1399 è citata in un atto rogato a Tivoli⁵², il 31 luglio 1401 in una donazione che riporta anche i nomi delle monache Vittoria, Costanza, Isabella, Gregoria (probabilmente de' Prefetti,

⁴⁸ Le regole citate – tranne quella di Urbano IV – si trovano su tabelle sinottiche in *Chiara di Assisi e le sue fonti legislative*.

⁴⁹ Barone, *La presenza degli ordini religiosi nella Roma di Martino V*, p. 357.

⁵⁰ Van Gulik e Eubel, *Hierarchia catholica medii et recentioris aevi*, III, p. 64.

⁵¹ Andrea da Rocca di Papa, *S. Lorenzo in Panisperna*, pp. 13-14; Montenovesi, *San Lorenzo in Panisperna*, p. 666, Merigliano, *Archivio Provinciale Aracoeli*, p. 618. Incaricato del papa per questo trasferimento fu proprio Domenico Iacobacci, vescovo di Lucera, non ancora creato cardinale: Fallica, *Sviluppo e trasformazioni*, pp. 123-124. Soltanto più di quattro mesi dopo, il 29 maggio 2017, fu emanata da Leone X la *Ite vos*, con la quale gli Osservanti ottennero il distacco dalla fraternità minoritica, furono riconosciuti come ordine autonomo ed anzi rappresentante principalmente il francescanesimo a livello istituzionale come *fratres minores sancti Francisci regularis observantiae*, rispetto ai *conventuales secundum privilegia viventes*: si rinvia a Merlo, *Nel nome di san Francesco*, pp. 375-377.

⁵² ASCGOFM, FSL 100, 6 febbraio 1399, atto rogato a Tivoli.

poi più volte badessa, come si vedrà oltre) e Lorenza, ma senza indicarne l'appartenenza familiare⁵³, nel 1402 in una permuta a favore di Gentile Orsini⁵⁴.

Nel 1410 badessa è Giovanna Savelli⁵⁵; «una de' Prefectis ed una Sant'Eu-stachio negli anni di Martino V»⁵⁶: Gregoria de' Prefetti, figlia di Francesco di Vico, è monaca a San Lorenzo nel 1401⁵⁷, risulta badessa in quattro documenti del 4 aprile 1404⁵⁸, del 4 dicembre 1424⁵⁹, del 16 luglio 1426 e del 23 maggio 1437⁶⁰. Probabilmente badessa è Paola Cenci il 6 aprile 1443⁶¹, il 17 maggio 1470 Antonia Frangipane⁶²; nel 1517 a capo delle quattordici monache provenienti dai Santi Cosma e Damiano c'è la badessa Violante Savelli; fra le altre tredici, da segnalare Maria e Pacifica Savelli e Filippa Conti⁶³.

4. *San Lorenzo in Panisperna nei secoli XIX e XX*

Fin qui il primo provvisorio sondaggio sullo spoglio della documentazione su San Lorenzo in Panisperna. Facendo un salto di secoli, vediamo come si collochi il complesso degli edifici del monastero nell'odierno tessuto urbano di Roma, sulla scorta di un'interessante inchiesta compiuta da Simone Guido⁶⁴.

Mentre per lo studio dei documenti si è dovuta lamentare una difficoltà di consultazione dovuta al carattere non pubblico del principale archivio che li conserva, in questo caso una certa difficoltà di movimento deriva dal carattere, diciamo così, *iperpubblico* (e poliziesco, senza alcuna attribuzione negativa al termine) dell'ente che occupa la gran parte degli spazi e degli edifici del monastero posto sul colle Viminale, cioè il Ministero degli Interni. Non si può visitare il monastero, presso il quale vi sono uffici e archivi, né ovviamente il suo chiostro; non si può accedere al cortile posteriore della chiesa col suo porticato, dove – da immagini da satellite liberamente reperibili in internet – vi

⁵³ ASCGOFM, FSL 027, 31 luglio 1401, donazione di alcune case in rione Ponte da parte di Perna.

⁵⁴ ASC, *Archivio Famiglia Orsini*, II.A.10,043, catena 2266.

⁵⁵ ASCGOFM, FSL 039, 24 febbraio.

⁵⁶ Barone, *La presenza degli ordini religiosi nella Roma di Martino V*, p. 357.

⁵⁷ Si veda *supra*, nota 51.

⁵⁸ ASCGOFM, FSL 181, già cit. *supra*: Bonifacio IX concede l'esenzione dalla gabella del macinato.

⁵⁹ ASCGOFM, FSL 026, Martino V, *Ea que*, al vescovo di Tivoli per questioni legate a un lascito testamentario al monastero di alcune case in rione Arenula.

⁶⁰ Nei documenti del 1401, del 1404 e del 1424 è presente soltanto il nome di Gregoria, senza indicazione dell'appartenenza familiare; che sia de' Prefetti risulta dal Repertorio del 1763, ASCGOFM, D/8, lettere B e I; cfr. Fallica, *Sviluppo e trasformazioni della chiesa e del monastero di S. Lorenzo in Panisperna a Roma*, pp. 122-123, che richiama anche «un'iscrizione perduta» del 1420: «domina Gregoria de Praefectis».

⁶¹ Controversia con la Comunità di Tivoli, istrumento notarile del 6 aprile 1443, ASCGOFM, FSL 088.

⁶² ASCGOFM, FSL 209.

⁶³ ASCGOFM, D/4-33; Andrea da Rocca di Papa, *S. Lorenzo in Panisperna*, pp. 13-14; Fallica, *Sviluppo e trasformazioni della chiesa e del monastero di S. Lorenzo in Panisperna a Roma*, pp. 123-124.

⁶⁴ Guido, *Il monastero di San Lorenzo in Panisperna in rione Monti*.

è un posteggio per le automobili del Ministero, probabilmente dei dipendenti. A sinistra della scalinata esterna della chiesa (guardando) si apre nell'alto muro un passaggio pedonale e carrabile sotto stretto controllo; il tutto non è proprio bello dal punto di vista urbanistico e architettonico, né rispettoso del contesto storico.

Si può visitare la chiesa negli orari di apertura e, almeno dall'esterno, l'edificio risalente al Medioevo posto a destra del cortile anteriore della chiesa stessa (guardando la facciata), dove risiedono tre suore agostiniane che collaborano col cappellano.

Il monastero, come è noto, fu soppresso nel 1877, pochi anni dopo la presa di Roma da parte del Regno d'Italia, con l'estensione delle leggi di soppressione del regno di Sardegna e poi dello stato unitario successivamente al 1861; le prime espropriazioni erano iniziate però nel 1872, e il Ministero degli Interni entrò in possesso definitivo del monastero nel 1920. La comunità monastica non si estinse, ma fu prima ospitata nel monastero del Bambino Gesù in via Urbana, poi nel 1884 si spostò presso la chiesa di Santa Lucia in Selci⁶⁵, attualmente in via in Selci n. 82 A, mantenendo il nome di monastero di San Lorenzo in Panisperna⁶⁶. Forse, in via esclusivamente ipotetica, qualche documento non più reperibile nel fondo San Lorenzo potrebbe essere conservato presso queste monache, ma la strada è tutta da esplorare.

Se la comunità monastica femminile dovette spostarsi, restò quella maschile dei frati minori, con un suo proprio archivio che va dal 1874 al 1996 ed è attualmente presso l'archivio provinciale OFM dell'Aracoeli⁶⁷. Quindi nel nostro caso bisogna essere precisi nell'uso dei termini *monastero* (per le monache clarisse) e *convento* (per i Frati Minori), non soltanto per motivazioni canonistico-erudite.

La scalinata esterna è recente, del 1893, costruita per il giubileo episcopale di Leone XIII, consacrato vescovo nel 1843 proprio a San Lorenzo⁶⁸. La chiesa e gli edifici sono tutti ristrutturati dal secolo XVII. Oggi la chiesa non appartiene a enti religiosi, ma al FEC (Fondo Edifici di Culto), ente del Ministero degli Interni con personalità giuridica, che possiede più di settecento chiese in Italia⁶⁹.

Su via Panisperna vi sono edifici di abitazione sui quali si trovano piccole targhe con la grata simbolo del martirio di San Lorenzo e la scritta «Sub proprietate S. Laurentii in Panisperna»⁷⁰. La spina con costruzioni di questo tipo

⁶⁵ Montenovesi, *San Lorenzo in Panisperna*, p. 670; Fallica, *Sviluppo e trasformazioni della chiesa e del monastero di S. Lorenzo in Panisperna a Roma*, pp. 142-146.

⁶⁶ Si può consultare < <http://www.vicariatusurbis.org/> >.

⁶⁷ Merigliano, *Archivio Provinciale Aracoeli*.

⁶⁸ Montenovesi, *San Lorenzo in Panisperna*, p. 664.

⁶⁹ < www.interno.gov.it >, ma basta digitare FEC su Google. Il fondo fu istituito, come Fondo per il culto, nel 1866, gestito dal Ministero di Grazia e Giustizia fino al 1932, quando passò al Ministero degli Interni. Nel 1985 divenne FEC.

⁷⁰ Guido, *Il monastero di San Lorenzo in Panisperna*, in particolare le fotografie alle pp. 193-195.

è già presente nelle mappe seicentesche, ma non è detto che gli attuali edifici siano stati ristrutturati su quelli più antichi, anche se risultano case del monastero nel secolo XIV⁷¹. Comunque queste targhe indicano la presenza ed i possedimenti del monastero ancora nell'Ottocento⁷².

Nel Medioevo l'accesso al monastero non era agevole, poiché via Panisperna venne aperta nel secolo XVI, più o meno quando la chiesa divenne titolo cardinalizio. La chiesa era circondata da tre lati dagli orti del monastero, con la torre Capocci⁷³. Quasi tutti questi spazi furono occupati dal ministero degli Interni, mentre la torre Capocci si trova ora, al di là di via Milano, nel cortile dell'IRCPAL (Istituto Centrale per il Restauro e la Conservazione del Patrimonio Archivistico e Librario), quindi è più facilmente accessibile⁷⁴.

È ben noto che, dopo la soppressione del monastero di San Lorenzo, via Panisperna passò a indicare una realtà molto importante per la ricerca italiana e per la scienza in generale. Negli spazi del monastero prese vita agli inizi del Novecento il «Regio Istituto di fisica dell'Università di Roma», sede di quelli che saranno «i ragazzi di via Panisperna»: Enrico Fermi, Edoardo Amaldi, Franco Rasetti, Emilio Segre, poi, dal 1934, Bruno Pontecorvo, Oscar D'Agostino ed Ettore Majorana, le cui scoperte portarono al reattore nucleare e alla bomba atomica⁷⁵. Tuttavia è errato affermare, come si fa a volte, che l'Istituto ebbe sede nei *locali* del monastero. Non si trovava infatti nel monastero, ma nei suoi *spazi* esterni.

Tra il 1877 e il 1880 nel cortile del monastero, su progetto del primo direttore dell'istituto, Pietro Blaserna, fu costruita una palazzina che divenne la sede dei fisici. Per mantenerne la memoria, nel 1996 nacque il «Comitato Panisperna»; nel 1999 la palazzina è stata trasformata in *Centro Fermi. Museo Storico della Fisica e Centro Studi e Ricerche Enrico Fermi*⁷⁶. Il Comitato

⁷¹ Rinvio ancora al contributo di I. Ait in questa sezione monografica.

⁷² Guido, *Il monastero di San Lorenzo in Panisperna*, in particolare le fotografie alle pp. 193-195.

⁷³ Coppola, *Torre presso S. Lorenzo in Panisperna*, pp. 120-122: la torre, di cui si ha notizia ai primi del secolo XIII come appartenente a sostenitori di Giovanni Capocci, fu lasciata in eredità al monastero il 26 novembre 1339 da Pietro Capoccia, nel caso che alla sua morte non gli fossero sopravvissuti eredi legittimi; *ibidem*, p. 140 è edito il codicillo del Capoccia al suo testamento, conservato presso ASCGOFM, FSL 040 (Coppola, che pubblica nel 1998, indica la vecchia segnatura D, Pergamene, mazzo 23, n. 35).

⁷⁴ Coppola, *Torre presso S. Lorenzo in Panisperna*, con fotografie e planimetrie.

⁷⁵ Fermi, *Atomi in famiglia*; Colangelo e Temporelli, *La banda di via Panisperna*. Più strettamente scientifico è *Conoscere Fermi nel centenario della nascita*.

⁷⁶ Si veda la pagina sul sito del Ministero degli Interni, consultata l'8 febbraio 2018, ma aggiornata al 2014: < http://www1.interno.gov.it/mininterno/export/sites/default/it/sezioni/sala_stampa/speciali/panisperna/Comitato_Panisperna.html >: «L'associazione culturale Comitato Panisperna è nata nel 1996 su iniziativa di Luigi Squitieri, promotore della legge (n. 62 del 1999) per la trasformazione dell'ex Istituto di Fisica di via Panisperna in Museo della Fisica e Centro studi e ricerche dedicato a Enrico Fermi. Presieduto attualmente dal senatore Athos De Luca, primo firmatario della proposta di legge, il Comitato è stato creato per contribuire a dare applicazione alla legge istitutiva del Museo e centro studi dedicato al fisico italiano premio Nobel, principalmente sensibilizzando le istituzioni, ma lavora anche per divulgare l'attività scientifica di Enrico Fermi e del suo gruppo 'i ragazzi di via Panisperna' – e più in generale, per promuovere

Panisperna ha dunque ottenuto dal Ministero degli Interni la cessione della palazzina ottocentesca e la progettata apertura di una breccia nel muro del Viminale per avere un ingresso su via Balbo (non più su via Panisperna)⁷⁷. Si auspica che, sulla scia di quanto ottenuto per la palazzina del vecchio Istituto di Fisica, si possa arrivare a liberare alcuni spazi attorno alla chiesa di San Lorenzo in Panisperna⁷⁸ e ad ottenere la fattiva collaborazione di tutti gli archivi interessati. Ne potrebbe nascere un Centro Studi di carattere storico che – in sinergia tra università, enti pubblici e centri religiosi – continui ad approfondire la conoscenza di uno degli spazi religiosi e civili più diacronicamente interessanti nel tessuto urbano di Roma.

la cultura scientifica». È aggiornato al 2018 il sito < <https://www.centrofermi.it/it/> >, consultato l'8 febbraio 2018.

⁷⁷ All'inaugurazione dei lavori, il 20 aprile 2012, erano presenti le principali autorità del tempo: il presidente della Repubblica Napolitano e la ministra degli Interni Cancellieri.

⁷⁸ Come minimo il cortile posteriore col porticato.

Opere citate

- C. Andenna, *Secundum regulam datam sororibus ordinis sancti Damiani. Sancia e Aquilina: due esperimenti di ritorno alle origini alla corte di Napoli nel XIV secolo*, in *Franciscan Organisation in the Mendicant Context. Formal and informal structures of the friars' lives and ministry in the Middle Ages*, a cura di M. Robson, J. Röhrkasten, Berlin 2010, pp. 141-185.
- Andrea da Rocca di Papa, *Memorie storiche della chiesa e monastero di San Lorenzo in Panisperna*, Roma 1893.
- M. Armellini, *Le chiese di Roma dal secolo IV al XIX*. Nuova edizione, a cura di C. Cecchelli, I, Roma 1942.
- G. Barone, *La presenza degli ordini religiosi nella Roma di Martino V*, in *Alle origini della nuova Roma. Martino V (1417-1431)*. Atti del convegno (Roma, 2-5 marzo 1992), Roma 1992, pp. 353-365.
- L. Barroero, *Guide rionali di Roma. Monti*, IV, Roma 1984.
- Codice topografico della città di Roma*, a cura di R. Valentini e G. Zucchetti, Roma, I 1940, II 1942, III 1946, IV 1953 (Fonti per la storia d'Italia).
- Chiara di Assisi e le sue fonti legislative. Sinossi cromatica*, Padova 2003.
- G. Colangelo, M. Temporelli, *La banda di via Panisperna. Fermi, Majorana e i fisici che hanno cambiato la storia*, Milano 2013.
- Conoscere Fermi nel centenario della nascita, 29 settembre 1901 - 2001*, a cura di C. Bernardini e L. Bonolis, Bologna 2001.
- M.R. Coppola, *Torre presso S. Lorenzo in Panisperna*, in L. Bianchi, *Case e torri medioevali a Roma. Documentazione, storia e sopravvivenza di edifici medioevali nel tessuto urbano di Roma*, Roma 1998, pp. 99-144.
- P. De Crescenzo e A. Scaramella, *La chiesa di San Lorenzo in Panisperna sul colle del Viminale*, Roma 1998.
- T. di Carpegna Falconieri, *Il clero di Roma nel medioevo. Istituzioni e politica cittadina (secoli VIII-XIII)*, Roma 2002.
- M. Escobar, *Le chiese sconosciute di Roma*, Roma 1988, 2007².
- M. Espositi, *Damianite e Clarisse nel Regnum. I monasteri fondati in Campania, Calabria e Basilicata nel Duecento*, in corso di stampa in «Collectanea Franciscana».
- S. Fallica, *Sviluppo e trasformazioni della chiesa e del monastero di S. Lorenzo in Panisperna a Roma*, in «Studi romani», 62 (2014), pp. 117-148.
- L. Fermi, *Atomi in famiglia*, Milano 1954.
- Fonti francescane*, a cura di E. Caroli, Padova 2011³.
- M. Gaglione, *Francescanesimo femminile a Napoli. Dagli statuti per il monastero di Santa Chiara (1321) all'adozione della prima regola per Santa Croce di Palazzo*, in «Frate Francesco», 79 (2013), pp. 29-95.
- M. Gaglione, *Dai primordi del francescanesimo femminile a Napoli fino agli statuti per il monastero di S. Chiara*, in *La chiesa e il convento di Santa Chiara. Committenza artistica, vita religiosa e progettualità politica nella Napoli di Roberto d'Angiò e Sancia di Maiorca*, a cura di F. Aceto, S. D'Ovidio e E. Scirocco, Battipaglia 2014 (Centro Interuniversitario per la Storia delle Città Campane nel Medioevo, Quaderni 6), pp. 27-128.
- M. Giaglione, Recensione a M. Battaglino, *Aquilina di Monteserico*, in «Rassegna storica salernitana», n.s. 25 (2008), pp. 380-384.
- S. Guido, *Il monastero di San Lorenzo in Panisperna in rione Monti a Roma*, in «Frate Francesco», 81 (2015), pp. 185-195.
- G. van Gulik e C. Eubel, *Hierarchia catholica mediæ et recentioris Aevi*, III, a cura di L. Schmitz-Kallenberg, München 1923².
- Ch. Huelsen, *Le chiese di Roma nel Medio Evo. Cataloghi e appunti*, Firenze 1927.
- Iacopo da Varazze, *Legenda Aurea. Testo critico riveduto e commento*, a cura di G.P. Maggioni, 2 voll., Firenze-Milano 2007.
- J. Joergensen, *Santa Brigida di Svezia*, Brescia 1947 e successive (*Den Hellige Birgitta af Vadstena*, 2 voll., Gyldendal 1941-1943).
- J.-P. Lemaître, *La présence de la Rome antique dans la liturgie monastique et canonique du IX^e au XIII^e siècle*, in *Roma antica nel Medioevo. Mito, rappresentazione, sopravvivenze nella "Respublica Christiana" dei secoli IX-XIII*, Milano 2001, pp. 93-130.
- U. Longo, *San Lorenzo in Panisperna*, in *Santuari d'Italia. Roma*, a cura di S. Boesch Gajano, T. Calì, F. Scorza Barcellona, L. Spera, Roma 2012, pp. 277-278.

- A. Marini, *Il recupero della memoria di Chiara nell'Osservanza*, in «Convivium Assisiense», 6 (2004), Atti del convegno internazionale *Clara claris praeclara. L'esperienza cristiana e la memoria di Chiara d'Assisi in occasione del 750° anniversario della morte* (Assisi, 20-22 novembre 2003), pp. 525-538.
- A. Marini, *Monasteri femminili a Roma nei secoli XIII-XV*, in «Archivio della Società Romana di Storia Patria», 132 (2009), pp. 81-108 (Atti della Giornata di Studio *Roma religiosa*, Roma, Università "La Sapienza", Dipartimento di studi sulle Società e le culture del Medioevo, 12 maggio 2008).
- A. Marini, *Varietà e complessità delle normative relative ai monasteri femminili di tradizione damianita-clariana nei secoli XIII-XIV*, in *La lettera e lo spirito. Studi di cultura e vita religiosa (secc. XII-XV) per Edith Pásztor*, a cura di M. Bartoli, L. Pellegrini, D. Solvi, Milano 2016, pp. 179-188.
- A. Merigliano, *Archivio Provinciale Aracoeli, Roma: inventario dell'archivio del convento francescano di San Lorenzo in Panisperna*, in «Frate Francesco», 74 (2008), pp. 617-652.
- G.G. Merlo, *Nel nome di san Francesco. Storia dei frati Minori e del francescanesimo sino agli inizi del XVI secolo*, Padova 2003.
- O. Montenovesi, *San Lorenzo in Panisperna*, in «Miscellanea francescana», 39 (1939), pp. 657-670.
- V. Panetti, *La chiesa di San Lorenzo in Panisperna a Roma*, Roma 1997.
- A. Rehberg, *Kirche und Macht im römischen Trecento. Die Colonna und ihre Klientel auf dem kurialen Pfründenmarkt (1278-1378)*, Tübingen 1999 (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom, 88).
- A. Rehberg, *Familien aus Rom und die Colonna auf dem Kurialen Pfründenmarkt (1278-1348/78)*, I, in «Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken», 78 (1998), pp. 1-122; II, 79 (1999), pp. 99-213.
- A. Rehberg, *La portio canonica, le clarisse, il legato papale, il vicario di Roma e un arbitro. Spigolature intorno ad un documento inedito del 1360*, in «Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken», 85 (2005), pp. 467-488.
- Das Sacramentarium Gregorianum nach dem Aachener Urexemplar*, a cura di Von H. Lietzmann, Münster 1921 (1967², Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, 3).
- Santa Brigida profeta dei tempi nuovi*. Atti dell'incontro internazionale di studio (Roma, 3-7 ottobre 1991), Roma 1993.
- V. Saxer, *L'utilisation de la liturgie dans l'espace urbain et suburbain: l'exemple de Rome dans l'antiquité et le haut Moyen Âge*, in *Actes du XI^e congrès international d'archéologie chrétienne* (Lyon, Vienne, Grenoble, Genève, Aoste, 21-28 septembre 1986), Rome 1989, pp. 917-1033 (Publications de l'École française de Rome, 123).
- V. Saxer, *La chiesa di Roma dal V al X secolo: amministrazione centrale e organizzazione territoriale*, in *Roma nell'Alto Medioevo*, Spoleto 2001, pp. 493-637 (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, 48).
- L. Wadding, *Annales Minorum seu trium Ordinum a S. Francisco institutorum*, Quaracchi (Firenze) 1931³.

Alfonso Marini
Università degli Studi di Roma La Sapienza
alfonso.marini@uniroma1.it

Il patrimonio delle clarisse di San Lorenzo in Panisperna tra XIV e XV secolo: prime indagini

di Ivana Ait

Il saggio affronta attraverso l'analisi di fonti documentarie, conservate nei fondi della Curia generalizia dei Frati minori, nell'Archivio Capitolino e nell'Archivio di Stato di Roma, la gestione delle proprietà fondiari e immobiliari dell'antico e ricco monastero di San Lorenzo in Panisperna dagli inizi del XIV secolo. Risale a quel periodo il trasferimento delle clarisse per opera del cardinale Giovanni Colonna al fine di dotare il proprio casato di uno strumento utile per controllare estesi patrimoni fondiari e immobiliari a nord-est di Roma, presso i domini dei loro diretti rivali, gli Orsini. La crescita del patrimonio mette in luce la capacità gestionale delle badesse, appartenenti a potenti famiglie romane – Sant'Eustachio, *de Prefectis*, Orsini, Savelli, di Vico, Conti –, talora ritiratesi in convento dopo la morte del marito. Risulta evidente l'interesse di queste casate baronali e di potenti famiglie aristocratiche a controllare la vasta ricchezza patrimoniale del monastero attraverso la presenza, specie nella funzione di badesse, di figlie, sorelle o vedove. L'incremento delle proprietà fondiari, a seguito di donazioni pie, lasciti testamentari, acquisti e, non da ultimo, permutate, dimostra l'importanza per il monastero a dotarsi di proprietà coese nei dintorni di Roma, con modalità di conduzione alimentate da un vivace spirito imprenditoriale con il ricorso a personale specializzato laico. Dalla seconda metà del Trecento si segue un passaggio decisivo, ossia una strategia insediativa rivelatrice del valore a investire all'interno di Roma: l'aumento delle proprietà immobiliari attesta una nuova attenzione da parte di alcune badesse verso le aree urbane centrali in linea con la fase espansiva della città.

Through the analysis of archival sources from the Archivio Capitolino and the Archivio di Stato di Roma, this essay deals with the management of the real estate and land-holdings of the monastery of San Lorenzo in Panisperna, since the beginning of the fourteenth century. At that time, cardinal Giovanni Colonna moved the Poor Clares there, aiming for his family's control over large swathes of landed property and buildings North-East of Rome, in close proximity to the Orsini, the direct rivals of the Colonna. The growth of their estate elucidates the managerial competences of the abbesses, who came from some of the most powerful Roman families – such as the Sant'Eustachio, *de Prefectis*, Orsini, Savelli, di Vico and Conti –, and sometimes joined the convent upon widowhood. Ostensibly, having a sister or a daughter as an abbess gave these families the opportunity to control this vast property. The growth of the estate, thanks to donations, legacies, acquisitions and, last but not least, transfers, shows the interest of the monastery in gaining possessions in the area surrounding Rome, whose management was fostered by a lively entrepreneurial spirit and by resorting to the expertise of lay aides. From the second half of the fourteenth century onwards, we observe a different settlement strategy: the increase of real property testifies to a new attention, on the part of the abbesses, towards the central urban areas, in step with the city's expansion.

Medioevo; secoli XIV-XV; Roma; Clarisse; proprietà fondiari; patrimonio immobiliare.

Middle Ages; 14th-15th Century; Rome; Poor Clares; Land-Holdings; Real Estate.

Di antica fondazione, il monastero di San Lorenzo in Panisperna si trova sul colle Viminale¹, nel rione Monti, area molto ampia ma periferica nel periodo qui considerato. Non mi soffermo sulle vicende riguardanti la fondazione e i successivi passaggi, e mi limito a ricordare come a seguito dell'abbandono del cenobio da parte dei monaci cavensi, incaricati da papa Eugenio III di riformarlo, Bonifacio VIII lo cedette alla basilica di San Giovanni in Laterano. Tuttavia nel 1308 i canonici, nell'impossibilità di affrontare i costi per la sistemazione dell'edificio, lo donarono al cardinale Giacomo Colonna². Dietro a tale operazione si intravede, oltre al potenziamento dei francescani nell'Urbe³, un'oculata operazione politica condotta dal potente fratello del porporato, il senatore Giovanni Colonna⁴, che già nel 1285 aveva portato a compimento la prima grande trasformazione di un monastero, quello di San Silvestro *in Capite*, affidato alla nuova comunità delle suore minori recluse⁵: «in questo modo la famiglia Colonna acquisiva il controllo [di] vasti possedimenti»⁶, specie nell'area a nord di Roma in cui erano potenti gli Orsini. Alla luce dell'osservazione di Giulia Barone va, a mio avviso, inquadrata la strategia messa in atto anche nel caso del monastero di San Lorenzo in Panisperna. Così, con l'elezione di Clemente V, papa non ostile ai Colonna⁷, Giovanni poteva avviare

Abbreviazioni

AOFM = Roma, Archivio della Curia Generalizia dei Frati minori

SLP = Fondo pergamene del convento di S. Lorenzo in Panisperna

BAV = Biblioteca Apostolica Vaticana

ASC = Roma, Archivio Storico Capitolino

ASR = Archivio di Stato di Roma

Il saggio è corredato da una carta delle proprietà immobiliari e fondiari delle clarisse realizzata da Susanna Passigli alla quale va il mio più vivo ringraziamento.

¹ Sorge sul luogo ove fu martirizzato Lorenzo, originario dell'Aragona; per queste vicende e le fasi della storia del monastero, fino al passaggio della proprietà al Ministero degli Interni, rinvio al saggio di Guido, *Il monastero di San Lorenzo in Panisperna*. Sulla fondazione si veda anche Montenovesi, *San Lorenzo in Panisperna*.

² L'operazione fu condotta da Pietro Capoccia, vicario dell'arciprete della basilica lateranense. La pergamena contenente la donazione, redatta in data 26 aprile 1308, risulta deperdita; un sintetico regesto si trova in AOFM, SLP, sotto l'antica segnatura mazzo 9 n. 4. Di questa documentazione già dal XVIII secolo furono approntate delle copie; cfr. il *Repertorio generale delle scritture esistenti nell'Archivio del nostro Monasterio*, redatto tra il 1763 e il 1768. Trascrizioni o regesti si leggono nel manoscritto di P. Galletti, conservato presso la BAV, *Vat. Lat. 7929 e 7955*; cfr. Rehberg, *La portio canonica*, p. 467 n. 1.

³ Sulle motivazioni si sofferma Giulia Barone nell'introduzione a questa sezione monografica; in particolare per quanto riguarda l'insediamento delle clarisse nei due monasteri di San Lorenzo in Panisperna e in quello di San Silvestro in Capite si veda ora il saggio di Rehberg, *Nobiltà e monasteri* in questa sezione monografica; ringrazio l'autore per avermi fatto leggere il testo del suo contributo.

⁴ L'interesse dei Colonna è al centro di vari studi, mi limito a Carocci, *Baroni di Roma e Vassalli del papa*, e Rehberg, *Kirche und Macht im römischen Trecento*.

⁵ Si deve al senatore di Roma, Giovanni Colonna, capostipite del casato, la stesura della vita della sorella Margherita, per dimostrarne la santità e documentare la realizzazione del monastero; cfr. Barone, *Margherita Colonna*.

⁶ *Ibidem*, p. 804.

⁷ Lo stesso giorno della creazione cardinalizia del 1305, Clemente V, aveva fatto reintegrare nel Sacro Collegio dei cardinali i due Colonna, Pietro e Giacomo, che erano stati destituiti da Bonifacio VIII: Paravicini Bagliani, *Clemente V*.

il progetto di dotare il proprio casato di uno strumento utile per controllare estesi patrimoni fondiari e immobiliari questa volta a nord-est di Roma e ancora una volta presso i domini dei diretti rivali della sua famiglia, gli Orsini⁸.

Il trasferimento nel convento delle clarisse provenienti dai monasteri di Santi Cosma e Damiano in Trastevere e di San Silvestro in Campo Marzio dovette avvenire non appena ultimati i lavori di restauro della chiesa e del convento che i Colonna si erano impegnati a realizzare al momento della succitata donazione⁹. Risale all'agosto del 1316 la prima menzione di una badessa, *domina* Francesca, destinataria, a nome del convento, di «omnia bona» di un tale Pietro «de Capa de contrada Suburra» e della sorella *domina* Paola¹⁰. La badessa, appartenente alla potente famiglia dei Sant'Eustachio, legata ai Colonna¹¹, compare due anni dopo in un documento rogato dal notaio romano Tommaso di Bartolomeo Tommaso di Obicione, che riveste un particolare significato per la storia del monastero¹². La solennità del rogito, eseguito il 3 novembre del 1318, nella basilica di Santa Maria Maggiore, alla presenza sia di canonici appartenenti alle maggiori chiese romane (basilica liberiana, basilica lateranense, Sant'Eustachio, San Lorenzo in Lucina) – fra i quali spicca il cardinale Giacomo Colonna, oltre a due dignitari ecclesiastici legati alla potente famiglia¹³ –, sia del vicario del papa¹⁴, è legata all'esecuzione delle volontà di Giovanni XXII, che, oltre a confermare alle clarisse il possesso del monastero di San Lorenzo in Panisperna, le dotava di un lascito di notevole rilievo economico: la chiesa rurale di Sant'Angelo in Valle Arcese con tutto il suo patrimonio consistente in ben 137 ettari, nel territorio tiburtino¹⁵. In questo modo il pontefice avvalorava quanto accordato dieci anni prima da Clemente V al cardinale Colonna, la cui presenza è una chiara attestazione della volontà di sottoporre il convento all'autorità spirituale del porporato.

⁸ Gli Orsini possedevano Monte Sant'Angelo, oggi Castel Madama: Allegrezza, *Organizzazione del potere*, pp. 50-51.

⁹ Recenti studi nel ripercorrere le prime fasi della fondazione si sono riferiti principalmente a memorie antiche in particolare all'opera di Andrea da Rocca di Papa, *Memorie storiche della Chiesa: Fallica, Sviluppo e trasformazioni della chiesa*.

¹⁰ Se ne riservavano l'usufrutto; si veda l'atto del 1 agosto 1316 (e non dell'8 gennaio 1316, come riportato nel regesto del citato Inventario, in AOFMP, SLP, mazzo 25 n. 58, segnatura attuale perg. 065).

¹¹ Fu grazie all'intervento del cardinale Giacomo Colonna, «desideroso probabilmente di favorire i Sant'Eustachio», che nel 1310 venne risolto un contenzioso fra due podestà, Tebaldo di Sant'Eustachio e Riccardo Iaquinti: Carocci, *Baroni di Roma*, p. 142.

¹² Della pergamena deperdita rimane una copia tarda: si veda il regesto dell'atto del 3 novembre 1318 in AOFM, mazzo 25 n. 60. Una copia della pergamena si trova in BAV, *Vat. lat.* 7955/3, p. 57 è segnalata da Rehberg al cui saggio in questa sezione monografica rinvio per i dettagli dell'operazione.

¹³ Si tratta di Giovanni di Biagio, canonico di Reims e di Matteo Colonna, prevosto di Saint-Omer; cfr. Rehberg, *Die Kanoniker*, pp. 36-37 e Rehberg, *Nobiltà e monasteri*, in questa sezione monografica.

¹⁴ Giovanni dell'ordine dei minori fu designato *vicarius de Urbe* nel 1317 e nominato vescovo di Nepi nello stesso anno da Giovanni XXII; Eubel, *Hierarchia*, vol. I, p. 363.

¹⁵ Carocci, *Tivoli*, p. 367 e *ad indicem*.

Dalla documentazione finora esaminata non si ricavano peraltro molti riferimenti alla vita interna del monastero¹⁶. In alcune occasioni vengono riportati i nomi delle badesse presenti al momento del rogo e talora anche delle suore. La comunità, composta nel 1318 da 12 clarisse oltre la badessa, è in aumento costante (intorno al 1330 sono attestate 18 clarisse¹⁷); ulteriori elementi si possono ricavare dalla più consistente, anche se frammentaria, documentazione della seconda metà del XIV secolo. Il confine con il mondo esterno, per le consorelle, era «ad gratas ferreas»: per il tramite di notai, incaricati di redigere gli atti in momenti significativi della vita conventuale, si precisano il numero delle convenute e talora anche i loro nomi. Nel 1354 erano 14 le clarisse intervenute in rappresentanza di almeno i due terzi del totale della comunità¹⁸; circa trent'anno dopo il loro numero risulta raddoppiato: «in loco capituli dicti monasterii qui vocatur parlamentum» si presentarono ben 36 clarisse che, convocate dalla badessa, la nobile Giovanna Conti, costituivano almeno i 2/3 dell'intera comunità¹⁹. Tale crescita fu indubbiamente favorita da due fattori che funsero da catalizzatori: la fama di santità che circondava la figura di Brigida di Svezia che soggiornò presso il monastero e nella cui chiesa venne sepolta²⁰, e il processo di canonizzazione della santa, al quale partecipò il cardinale Agapito Colonna²¹.

Non mi soffermo oltre su questo aspetto: vorrei piuttosto notare la presenza di atti che, riguardanti questa comunità monastica, si conservano nei fondi degli archivi romani, in particolare nei registri di imbreviature notarili²², ove si possono trovare donazioni, contratti di compravendita o locazione, che aggiungono ulteriori elementi su legami e interessi intercorrenti fra il monastero e il mondo laico, in linea con quanto evidenziato in altre realtà circa il rapporto fra alcuni ordini religiosi e l'ambiente urbano²³. Centrale era la posizione delle badesse per le responsabilità da affrontare, non da ultimo riguardo alla gestione delle proprietà. Prima di analizzare questo importante aspetto vorrei tuttavia inquadrare l'origine sociale delle clarisse al fine di verificare, laddove possibile, legami parentali e cliente-

¹⁶ Differente è il caso studiato da Carbonetti Vendittelli, *Il registro di entrate e uscite del convento domenicano di San Sisto*.

¹⁷ Questi dati sono sostanzialmente attendibili come confermato, riguardo al numero delle parrocchie, dallo studio di Passigli, *Geografia parrocchiale*; resta qualche difformità per quanto attiene l'entità delle monache del convento di San Sisto, il più numeroso nel XIV secolo con 70 monache secondo il catalogo, mentre Carbonetti Vendittelli rileva la presenza di 54-60 monache. Cfr. *Il registro di entrate e uscite*, pp. 96-97.

¹⁸ L'atto del 1 luglio 1354 in AOFMP, SLP, marzo 23 n. 8, perg. 041.

¹⁹ La pergamena del 31 dicembre 1387 in ASC, *Archivio Urbano*, Sez. I, 785 (not. Nardo Venetini), 3, cc. 5r-6v.

²⁰ Come emerge dal processo di canonizzazione avviato pochi anni dopo: Dykmans, *L'Agapito Colonna père du pape Martin V*.

²¹ Il cardinale Agapito Colonna, figlio di Giacomo detto Sciarra del ramo di Palestrina, il 16 marzo 1379 insieme con gli altri cardinali esaminò le testimonianze: Dykmans, *Colonna, Agapito*.

²² Un gruppo di documenti si conserva in ASC, fondo *Archivio Orsini*.

²³ Le Goff, *Ordres mendiants et urbanisation* e Zarri, *Monasteri femminili e città*.

lari e i rapporti con altri monasteri. Come è noto, Roma durante l'assenza del papa fu teatro di conflitti di potere fra i grandi lignaggi baronali, e in questo frangente la dialettica politica favorì il casato degli Orsini, che si mostrarono capaci di fronteggiare la complessità del periodo²⁴. Tale processo ebbe ripercussioni anche sul controllo del convento di San Lorenzo in Panisperna: nel 1354 la badessa era la venerabile «domina Ursina»²⁵, da identificarsi con Orsina, figlia di Francesco Orsini e vedova di Pandolfo III degli Anguillara²⁶. Qualche anno dopo tra le oblate figura un'altra *domina* appartenente alla nobiltà baronale, Mabilia Savelli²⁷: alla morte del marito Paolo di Poncello Orsini, nipote di Riccardo Fortebraccio, essa entrò a far parte delle clarisse, tra le quali già si trovava una delle sue figlie, Perna. Qualcosa cambiò con Urbano VI, salito al soglio papale l'8 aprile 1378, grazie al quale i Colonna riuscirono ad assicurarsi un cappello cardinalizio per Agapito, figlio di Giacomo detto Sciarra²⁸: nel monastero di San Lorenzo in Panisperna si ritirava a vita claustrale Isabella de' Conti, vedova di Agapito IV, nipote del cardinale, diventandone ben presto la badessa²⁹. Se per queste donne la scelta di entrare in monastero poteva essere dettata da fedeltà alla memoria del marito o dalla ricerca di una soluzione ideale per evitare un secondo matrimonio³⁰, appare indubbio l'interesse da parte del gruppo di casate baronali o di potenti famiglie aristocratiche al controllo della vasta ricchezza patrimoniale del monastero attraverso la presenza, specie nella funzione di badesse, di figlie, sorelle o vedove³¹.

²⁴ Allegrezza, *Organizzazione del potere*, pp. 196-197.

²⁵ Documento citato sopra, nota 18.

²⁶ Il marito di Orsina, Pandolfo III, morì fra il 1327 e il 1329; cfr. Carocci, *Baroni di Roma*, p. 308 n. 8.

²⁷ Figlia di Giovanni Savelli, nel testamento del 1361 lasciava alle clarisse, fra l'altro, la somma di 540 fiorini d'oro che il papa Urbano V destinava a uso del monastero e dei poveri, con bolla spedita da Avignone e datata 18 novembre 1363 (AOFMP, SLP, mazzo 25 n. 10, ora perg. 147). Riguardo a Mabilia Savelli, vedova di Paolo Orsini, vedi ASC, *Archivio Orsini*, II.A.05, 022 e II.A.05, 039; cfr. Allegrezza, *Organizzazione del potere*, p. 182 e tav. 8 e p. 403 n. 39.

²⁸ Si tratta di Sciarra del ramo di Palestrina, il noto protagonista dell'oltraggio di Anagni, suo figlio, Agapito III, dunque, il 18 settembre veniva consacrato: Dyikmans, *Colonna, Agapito*, p. 259.

²⁹ L'atto di cessione dei suoi diritti dotali al cardinale Agapito Colonna dell'11 ottobre 1379 è in AOFMP, SLP, mazzo 19 n. 3, perg. 002. Le clarisse sono ricordate nominalmente: Isabella, Caterina, Lisabetta, Iacoba, Anna, Leonarda, Giovanna, Lisabetta, Lucia, Andrea, Vittoria, Anastasia, Gemma Francesca, Mattea, Laurentia, Clara, Mattea, Agata, Thomasia e Antonia.

³⁰ Sono le ipotesi formulate in base a un'indagine condotta su alcune abbazie fra XII e XIII secolo: Leclercq, *La figura della donna*, p. 114.

³¹ A titolo di esempio si veda la controversia fra il monastero di San Lorenzo e un tale Angelo Vallone di Tivoli riguardo a un immobile situato nel territorio tiburtino, che si concludeva con una sentenza favorevole alle clarisse, la cui badessa era la «venerabilis et honesta domina» Francesca Sant'Eustachio, da parte del giudice il domino Tebaldo, anch'esso del casato dei Sant'Eustachio: l'atto del 17 aprile 1336 è in AOFMP, SLP, mazzo 25 n. 67, perg. 229. Delle suore abbiamo solo i nomi: *domina* Paola, *domina* Vittoria, Benedetta, Elisabetta. I Sant'Eustachio compaiono nella lista dei lignaggi baronali, redatta nel 1305, subito dopo gli Orsini e i Colonna: Carocci *Una nobiltà bipartita*, p. 89.

1. *Modalità di crescita delle proprietà fondiarie*

L'importanza patrimoniale di San Lorenzo in Panisperna inizia a configurarsi dal novembre del 1318, ossia con l'annessione di edifici e proprietà del cenobio benedettino di Sant'Angelo in Valle Arcese³². Come già accennato, tale operazione, diretta dai Colonna, comportò un consistente allargamento dei possedimenti nell'area nord-est tanto da divenire «il patrimonio ecclesiastico... più ampio» fra gli enti ecclesiastici extra-urbani³³. Dalle indagini avviate da Jean Coste si ricava il quadro dell'assetto di tali proprietà fondiarie, composte da diversi fondi, fra cui «fundum Merulanum, fundum Flacci e fundum Vallis Arcensis», nella fertile Valle Empolitana³⁴. Mi limito a ricordare come a questo patrimonio, costituito da terreni arativi e pascoli, con tre vigne e una mezza dozzina di oliveti, per un totale 137 ettari³⁵, seppur non coerente, si aggiunse un'altra consistente proprietà, sempre nel territorio tiburtino, il casale Palazzetto («Palacçetum»)³⁶. Indicativa del valore di questi beni è l'imposta di 14 lire, applicata dal comune di Tivoli nel 1402, che, come sottolinea Carocci, costituisce la cifra più alta corrisposta da un ente non tiburtino³⁷.

Sebbene la natura e la consistenza delle fonti pervenute non siano tali da permettere di ricavare dati quantitativi, si può osservare come l'aumento dei beni fosse sostenuto in prima istanza da donazioni e lasciti testamentari. Nelle sue ultime volontà la citata Mabilia, figlia di Giovanni Savelli e vedova di Paolo di Poncello Orsini, lasciava la metà del castello di Sant'Angelo, l'odierno Castel Madama³⁸, che nel 1361 passava alle clarisse³⁹ presso il cui cenobio la nobildonna si era ritirata portando in dote la consistente somma di 450 ducati⁴⁰. L'ingente patrimonio familiare veniva quindi diviso equamente tra le due figlie: la clarissa Perna e Golizia moglie di Latino Orsini⁴¹. Il progetto

³² *Lettres communes de Jean XXII*, n. 7922 anno 1318, e Carocci, *Tivoli*, p. 410. Il monastero benedettino di Sant'Angelo in Valle Arcese nel 1302 fu soppresso e il suo patrimonio assegnato ai cistercensi di Santa Maria in Palazzolo: Carocci, *Tivoli*, p. 409.

³³ *Ibidem*, pp. 373-374.

³⁴ Argomento questo affrontato *ibidem*, pp. 137-139.

³⁵ *Ibidem*, p. 367.

³⁶ Per il XIV secolo, circa il 57% delle pergamene riguardano il monastero di Sant'Angelo in Valle Arcese a Tivoli.

³⁷ Carocci, *Tivoli*, p. 367.

³⁸ L'attribuzione a Castel Madama si deve a Jean Coste, *Scritti di topografia*, pp. 233-234: in particolare il «castrum S. Angeli» fu dato a Giacomo Orsini nell'arbitrato del 4 maggio 1275, riguardante la divisione di vari castelli fra Giacomo e Matteo di Orso, figli ed eredi di Napoleone Orsini.

³⁹ Rimangono due testamenti di Mabilia: il primo del 1° settembre del 1356 e il secondo del 1° settembre del 1361, entrambi in ASC, *Archivio famiglia Orsini*, II.A.05, 022 e II.A.05, 039; Coste, *Scritti di topografia*, p. 236.

⁴⁰ Il denaro le era stato dato da Riccardo Fortebraccio, nipote del defunto marito; con la bolla datata Avignone 18 novembre 1363 Urbano V diede facoltà di usarlo a favore del monastero: AOFMP, SLP, mazzo 25, n. 10, perg. 147.

⁴¹ Il testamento, dettato il 1° settembre 1361, si legge in ASC, *Archivio famiglia Orsini*, II.A.05, 039. Su questa divisione: Coste, *Scritti di topografia*, pp. 236-237.

degli Orsini di ricomporre il dominio familiare⁴² poteva attuarsi solo nel 1402 in virtù di un accordo con il quale la badessa, Giovanna Conti, a fronte della cessione della metà del castello di Sant'Angelo⁴³, otteneva due importanti proprietà nelle vicinanze di Roma: il casale dei Santi Quattro Coronati, fuori della porta di San Giovanni, e il casaleto Belvedere, dotato di una torre con case contigue, confinante con il casale Palazzetto⁴⁴.

Si tratta di un'importante penetrazione nel territorio romano in un'area ove il monastero di San Lorenzo in Panisperna possedeva già altre proprietà grazie alla transazione conclusa tra la badessa Isabella Conti⁴⁵ con il cardinale Agapito Colonna⁴⁶, erede ed esecutore delle ultime volontà dell'omonimo nipote. L'11 ottobre del 1379, al fine di recuperare la parte di proprietà spettante ai Colonna, il porporato aveva infatti ceduto alcune pediche di terra «sementaricia» – per un totale di 44 ettari –, che, situate al di fuori di porta San Giovanni, erano composte da 6 rubbia di terra «in loco qui dicitur Mons Baroncinus» confinanti con i beni di San Pietro in Vincoli e con il casale del Quatraro, e da 13 rubbia, limitrofe al monastero di Sant'Eufemia e al casale Lo Quatraro⁴⁷.

Alla guida del monastero queste esponenti dell'aristocratica famiglia Conti⁴⁸ sono protagoniste intraprendenti mostrando una particolare dinamicità nella conduzione delle proprietà del cenobio; attraverso il ricorso a permutate, promossero la formazione di proprietà coese⁴⁹. Esempolari sono alcuni atti che, originati dai disagi provocati dalla presenza di fondi non coerenti, portarono a una complessa quanto razionale sistemazione di due appezzamenti di particolare ampiezza situati all'esterno della porta di San Giovanni. La que-

⁴² Fra i forestieri allibrati nel 1535 si trovano gli eredi di Gentile Orsini che possedevano 78 ettari di terra nelle località confinanti con il loro Castel Sant'Angelo: Carocci, *Tivoli*, pp. 381-382.

⁴³ Gentile, figlio di Latino e Golizia, nel 1392 dava in enfiteusi alla badessa di San Lorenzo in Panisperna le terre dei castelli di Bovarano ed Empiglione nella diocesi di Tivoli nei pressi, si specifica, del «tenimentum castris S. Angeli dicti monasterii et dicti Gentilis»: ASC, *Archivio Urbano*, Sez. I, 785 (not. Nardo Venettini), 8, cc. 59r-67v.

⁴⁴ La permuta fu fatta il 1 marzo del 1402 da Giovanna di Giovanni Conti, badessa del monastero di San Lorenzo in Panisperna: ASC, *Archivio famiglia Orsini*, II.A.10, 043.

⁴⁵ Isabella era figlia del *magnificus dominus* Giovanni del domino Paolo, e come accennato era entrata fra le clarisse alla morte del marito, il magnifico Agapito figlio di Sciarra Colonna, portando al monastero i suoi diritti dotali, fra cui una somma di denaro e la metà di alcune proprietà.

⁴⁶ Si veda la nota 33.

⁴⁷ Insieme ad altre 5 rubbia: AOFMP, SLP, mazzo 19 n. 3, perg. 002. La natura dell'atto è diversa da quanto riportato da Dykmans, *Colonna, Agapito*.

⁴⁸ Famiglia che poteva vantare uomini potenti ma anche letterati cfr. Rehberg, *Bonifacio VIII e il clero di Roma*.

⁴⁹ Il 6 giugno del 1341 il monastero effettuava una permuta di terre di pertinenza di Sant'Angelo in Valle Arcese con altre terre di proprietà di Iacomina vedova di Nicolò di Giovanni Saraceno poste in Sant'Angelo in Panisperna: «sub vocabulo Prussiano»; i due atti in AOFMP, SLP, mazzo 25 n. 71, perg. 126 e mazzo 25 n. 18 perg. 078. Il 13 marzo del 1342 la permuta fra il rettore della chiesa di San Pietro *de Flaccy*, Giordano Colonna, e le clarisse riguardava alcune *canapine* e terreni; dell'atto è pervenuto solo il regesto (AOFMP, SLP, con l'antica segnatura mazzo 25 n. 13). La ratifica di questa permuta fatta il 25 marzo 1342 da Giacomo Colonna, arcidiacono di Tivoli e rettore di San Pietro *de Flaccy* si trova AOFMP, SLP, mazzo 25 n. 72, perg. 070.

stione riguardava una pedica di 9 rubbia di terra, di pertinenza della comunità monastica di San Lorenzo in Panisperna, che, essendo distaccata dalla tenuta e casale «Gripta Mardonum»⁵⁰, e trovandosi «inter et infra tenimenti» del casale Palazzetto di proprietà del cenobio di Sant’Eufemia creava non poche difficoltà a quanti «animalia, laborantia et culta tenimenti dicti casalis Palaççecti vadunt et iverunt ad aquandum ad dictam Maranam» e viceversa⁵¹. Fu così che nel 1387 Giovanna Conti, convocate le consorelle, firmava l’intesa con Francesca Conti, badessa del monastero di Sant’Eufemia. Per ora non è stato possibile risalire a un’eventuale parentela tra le due badesse ma con il raggiunto accordo dietro la cessione delle suddette 9 rubbia di terra e il versamento della somma di 60 fiorini d’oro al monastero di Sant’Eufemia, la badessa Francesca Conti si impegnava a trasferire al cenobio di San Lorenzo in Panisperna le 12 rubbia di terra poste «inter et infra dictum tenimentum dicti casalis Gripta Mardonum»⁵².

Oltre a tali soluzioni, in linea con modalità di conduzione delle proprietà alimentate da un vivace spirito imprenditoriale e da un’accorta politica di investimenti, a sostenere la crescita qualitativa e quantitativa del patrimonio si aggiunsero interessi e legami familiari. A questi ultimi si deve molto probabilmente una parte tutt’altro che marginale nella donazione effettuata dalla *magnifica domina* Lella Conti, figlia di Paolo «Conti de Comitibus» e vedova del magnifico Giovanni *de Supino*, alla *magnifica et venerabilis domina* Giovanna «Conti de Comitibus», badessa del monastero di San Lorenzo in Panisperna. Se anche in questo caso non è stato possibile stabilire la relazione tra le due donne è interessante la cessione a favore delle clarisse, effettuata il 31 marzo del 1391 da Lella, ritiratasi a vita claustrale, dei diritti da lei vantati su alcune proprietà: il castello di Supino con il suo territorio «in provincia Campanie», di cui, si riservava l’usufrutto, oltre a 500 fiorini d’oro correnti parte della sua dote di 2.000 fiorini⁵³. Dietro la motivazione di grande generosità dettata «ob reverentiam omnipotentis Dei et sue matris virginis Marie et sancti Laurentii martiris et totius curie celestis», sembra in realtà celarsi un contezioso tra Lella, e le figlie e i fratelli del defunto marito⁵⁴. Inoltre, cedeva al monastero di San Lorenzo in Panisperna – dove avrebbe voluto essere sepolta in caso di morte a Roma – il feudo «quondam domini Angeli seu quondam domine Iacobelle Magoti de dicto castro Supino... et omnia terrae feudales» che, donatele dal marito, le clarisse non avrebbero dovuto in alcun modo alienare, mentre dava pieno potere al *comes Franciscus*, figlio del defunto Giovanni

⁵⁰ Il casale era situato «in loco qui dicitur... lo Latio»; i documenti, del 31 dicembre 1387, sono in ASC, *Archivio Urbano*, Sez. I, 785 (not. Nardo Venettini), 3, cc. 5r-6v e cc. 9v-11r.

⁵¹ Si tratta del casale Palazzetto situato fuori della porta di San Giovanni, sul quale si sofferma Cortonesi, *Il casale romano*, pp. 135-139.

⁵² ASC, *Archivio Urbano*, Sez. I, 785 (not. Nardo Venettini), 3, cc. 7r-9r e cc. 11v-13v.

⁵³ Il documento finora inedito si trova in ASC, *Archivio Urbano*, Sez. I, 785 (not. Nardo Venettini), 7, cc. 82r-83v.

⁵⁴ È quanto trapela dal testamento dettato il 4 aprile 1391, ASC, *Archivio Urbano*, Sez. I, 785 (not. Nardo Venettini), 7, alle cc. 84v-85v, dalla data topica Lella risulta essere nel monastero.

conte di Anguillara e guardiano del monastero di San Francesco della città di Ferentino «de Campania, ordinis minorum», di disporre di ogni altro bene a suo piacimento⁵⁵. Una chiara conferma, insomma, della volontà di mantenere intatte le proprietà anche attraverso gesti di munificenza verso enti religiosi al cui interno i grandi casati avevano propri esponenti, oltre la particolare attenzione riservata all'ordine francescano.

2. Gestione delle proprietà

Per la conduzione delle loro proprietà la clausura imponeva alle clarisse di ricorrere a un'importante quanto delicata modalità organizzativa, ossia il ricorso a personale specializzato: fattori, sindaci, menzionati solitamente come «negotiatorum gestores». Si tratta di uomini, per lo più laici, che ebbero un ruolo chiave per il tipo di attività di intermediazione svolta tra le clarisse, i lavoratori delle campagne e il mercato, anche in considerazione di un'ampia libertà di azione a loro concessa. Al momento non è possibile capire come avvenisse la nomina e per quanto tempo rimanessero al servizio delle clarisse: sappiamo che nel 1348 a ricoprire l'incarico vi era *Nicolaus* dello Ministro⁵⁶, circa dieci anni dopo Lorenzo di Cambio di Foligno⁵⁷ e nel 1376 Pietro di Angelone, «providus et discretus vir» di Palombara⁵⁸. In tutti i casi si trattava di persone in grado di svolgere un'attività complessa ma di grande rilievo al servizio delle clarisse con le quali sussisteva un rapporto di fiducia. Nel 1388 Pietro «Iacobi de Cavis», per conto del monastero, dava in locazione al *nobilis vir* Nardo Ilperini di Tivoli il casale Palazzetto («Palaççetum»⁵⁹). Di questa importante azienda agricola rimangono documenti che permettono di ricavare utili indicazioni sulla conduzione dei beni fondiari. Situata nel territorio tiburtino e confinante con Castell'Arcione, col casale di Sant'Antonio, con Monticelli e Monte Albano⁶⁰, sul modello di altre grandi aziende agricole⁶¹ il casale era dotato di impianti edilizi che, protetti da una cinta muraria, servivano per il ricovero di uomini e bestie: oltre a due torri e un *renclaustrum*,

⁵⁵ In questo monastero voleva essere sepolta nel caso in cui fosse deceduta nel castello di Supino; si veda ASC, *Archivio Urbano*, Sez. I, 785 (not. Nardo Venettini), 7, c. 85v.

⁵⁶ Al cospetto del notaio Lello Capogalli e di Giovanni «de Ameterninis, iudex maleficiorum», si presentava Pietro *Raynonis* per accuse mossegli dal suddetto Nicola procuratore del monastero di San Lorenzo in Panisperna: l'atto del 31 ottobre 1348 si legge in Mosti, *I protocolli di Iohannes Nicolai Pauli*, doc. 100 alla p. 53.

⁵⁷ AOFMP, SLP, mazzo 25 n. 75, ora perg. 072.

⁵⁸ AOFMP, SLP, mazzo 25 n. 82, ora perg. 047.

⁵⁹ Il contratto di locazione quinquennale del casale Palazzetto del 2 novembre 1388 in ASC, *Archivio Urbano*, sez. I, reg. 785 (not. Nardo Venettini), 4, cc. 110v-111v. La particolarità e singolarità di questo atto è evidenziata da Cortonesi, *Ruralia*, p. 110.

⁶⁰ La ricostruzione del sito del casale, contraddistinto nella mappa di Eufrosino della Volpaia da due «Torrioni», si deve a Coste, *Scritti di topografia*, pp. 335-337.

⁶¹ Il casale fu «la struttura portante dell'economia romana fra tardo Medioevo ed età moderna»: Cortonesi, *Culture e allevamento*, p. 113 n. 65.

case per i lavoratori stanziali e stalle per gli animali⁶². Nel citato contratto di locazione della durata di cinque anni il conduttore si impegnava a eseguire un avvicendamento colturale particolarmente serrato e ben organizzato: «medietatem omnium cultorum», che significava seminare i campi per una parte maggiore di quella di solito praticata (1/3), «cum 5 recollectionis, 5 herbaticis, 5 spicatis». La quarta parte dei prodotti oltre alla somma di 14 fiorini d'oro correnti era il canone annuo che Nardo avrebbe corrisposto nelle consuete due rate: metà a Natale e l'altra metà a Pasqua. Tali modalità, che si situano all'interno di accordi i cui intenti speculativi risultano essere in linea con la maggiore dinamicità del mercato dei prodotti agricoli⁶³, si trovano ancora nel contratto quinquennale stipulato nel 1397 con altri due personaggi, Nicola di Buccio di Giacomo Capocci e Cecco di Renzo «magistri Angeli»⁶⁴.

Alla conduzione indiretta si affiancava la gestione in economia delle terre⁶⁵. Come si è accennato, al fine di ottenere buone rendite le clarisse si orientarono verso l'eliminazione di terre eccentriche in modo da realizzare delle aziende agricole compatte. La finalità fu raggiunta, come si evince anche dai canoni imposti, che seguono i valori di mercato, e dall'analisi di un «inventarium rerum et bonorum» del 1397. Quest'ultimo è il resoconto della conduzione delle proprietà tiburtine, compilato dal fattore, procuratore e «negotiorum gestor», l'oblato Biagio della Sculcula, detto anche «Blasius de Mea»⁶⁶. In questo caso sappiamo che fu a seguito di sospetti e dubbi circa la sua onestà che fu redatto il prezioso documento: una «resa dei conti» che consente di acquisire diversi elementi utili anche sui rapporti di lavoro. A capo dell'amministrazione egli gestiva la manodopera salariata⁶⁷, tra cui anche i lavoratori addetti alla custodia del bestiame. Biagio provvedeva alla vendita dei maiali⁶⁸, di dieci giovenchi, per un prezzo compreso fra i 6 e gli 8 fiorini⁶⁹ e di tre vacche, di valore oscillante tra 6 e 12 fiorini, cifra quest'ultima pagata da un ebreo, tale Ventura di Tivoli. Anche un altro ebreo, maestro Mosè *de Tybure*, verosimil-

⁶² ASR, *Pergamene*, cass. 34, n. 28, su cui si cfr. Carocci, *I possessi degli enti ecclesiastici*, p. 99 n. 57 e Carocci, *Tivoli*, p. 385 nota 4.

⁶³ Come è stato notato i contratti a breve termine si riscontrano nell'area romano-laziale soprattutto nella seconda metà del XIV secolo, e sono legati alla struttura del casale: Cortonesi, *Contrattualistica agraria*, pp. 106-108.

⁶⁴ ASC, *Archivio Urbano*, Sez. I, reg. 785 bis (not. Nardo Venettini), 1, cc. 7r-8v; cfr. Carocci, *Tivoli*, p. 553.

⁶⁵ Carocci, *Tivoli*, pp. 494-495.

⁶⁶ La deposizione di Biagio venne rogata il 6 febbraio del 1399 al cospetto del nobile Cola di Angelo Ponsi vicario e luogotenente del nobile Giovanni *Blaxti*, capomilizia di Tivoli, nella sala maggiore del palazzo comunale, di Giacomo *Iannutii Cocanarii*, procuratore e *scyndicus* del monastero di San Lorenzo in Panisperna AOFMP, SLP, mazzo 25 n. 90, ora perg. 100. Su questo documento si sofferma Carocci, *Tivoli*, p. 453.

⁶⁷ La retribuzione poteva esser mista, sia in moneta che in natura.

⁶⁸ Ben cinque dei sette maiali furono acquistati da un gruppo di macellai tiburtini, Andrea *Sciucche* e i suoi soci, insieme al maschio destinato alla riproduzione.

⁶⁹ Tre giovenchi e una giovenca furono venduti ad Antonio Mancino di Castro San Gregorio, due giovenchi a Nardo Sebastiani di Tivoli; AOFMP, SLP, mazzo 25 n. 90, perg. 100.

mente l'illustre medico⁷⁰, acquistava da Biagio due giovenche per 16 fiorini. Il documento fornisce ulteriori indicazioni sull'organizzazione produttiva del patrimonio. Esemplificativo a questo riguardo è il quadro della produzione delle terre di Sant'Angelo in Valle Arcese, della chiesa di San Mauro, e del casale Palazzetto che profila una netta specializzazione cerealicola: il frumento raccolto si situa al primo posto, con ben 196 rubbia corrispondenti a circa 410 quintali, a seguire la spelta (88 rubbia) – dato questo che ne conferma la «posizione di tutto rispetto nell'ambito della cerealicoltura laziale»⁷¹ – e l'orzo (54 rubbia)⁷² – e infine le fave con 7 rubbia. In tutti i casi era Biagio a provvedere riguardo alla raccolta e alla commercializzazione dei prodotti diretti al mercato locale. La gestione sia diretta con il ricorso a manodopera salariata, necessaria in determinati periodi legati ai cicli di coltivazione, sia avvalendosi di contratti *ad pomedium* di durata triennale o quinquennale, talora con l'obbligo per il conduttore di coltivare annualmente «medietas omnium cultorum» ossia di seminare i campi «per una parte maggiore che la terza»⁷³, conferma la grande intraprendenza delle clarisse⁷⁴.

Tuttavia gli interessi erano rivolti anche ad altri settori e, in modo particolare, all'olivicoltura. Il raffronto con oliveti e ulivi di proprietà degli enti ecclesiastici nel territorio tiburtino ha permesso a Carocci di rilevare la posizione di primo piano che il monastero deteneva ancora agli inizi del XV secolo⁷⁵: nelle parcelle destinate esclusivamente all'olivicoltura, che spesso non contavano più di una decina di alberi, spiccano le 185 unità arboree di proprietà delle clarisse⁷⁶. Orientati a una razionalizzazione degli assetti produttivi furono gli accorpamenti e le permutate di vigneti in vista di una maggiore produzione connessa non solo al consumo diretto ma anche al piccolo commercio⁷⁷ e di canapaie in modo da realizzare una compatta area di produzione vicina alla città di Tivoli. La canapa, una volta raccolta, era affidata alle filatrici per essere lavorata: le donne, di modesta posizione sociale, sono ricordate da Bia-

⁷⁰ Cfr. Carocci, *Tivoli*, p. 338.

⁷¹ È quanto osserva Cortonesi, *Culture e allevamento*, p. 104.

⁷² Carocci, *Tivoli*, p. 434.

⁷³ Cortonesi, *Ruralia*, p. 110.

⁷⁴ Le stesse modalità si ritrovano nella locazione quinquennale stipulata nel 1397: ASC, *Archivio Urbano*, sez. I, 785 (not. Nardo Venettini), 1, cc. 7r-8v. A carico dell'affittuario erano le spese per la riparazione delle porte del casale *Gripta Mardonum*; in cambio le clarisse cedevano l'erbatico «pro tempore hyemis», nonché il pascolo della spiga. L'atto, del 1 ottobre 1422, si legge in ASC, *Archivio Urbano*, sez. I, 785 bis (not. Nardo Venettini), 8, cc. 95v-97v.

⁷⁵ Il dato è ricavato dal più antico censimento dei beni sul territorio tiburtino appartenenti agli enti ecclesiastici – ASR, *Catasti*, 151 –; su questa fonte fiscale ora edita (*Il cabreo del 1402*) si veda Carocci, *I possessi degli enti ecclesiastici*.

⁷⁶ Si tratta di un numero elevato rispetto agli altri enti ecclesiastici come evidenzia Cortonesi, *Terre e signori nel Lazio medioevale*, in particolare la tab. A, pp. 100-101.

⁷⁷ Con una permuta effettuata il 5 ottobre del 1332 il priore dell'ospedale di Santa Maria Nuova di Tivoli dava alle clarisse una vigna sita a Ponzano nel territorio tiburtino in cambio di una vigna. Qualche giorno dopo, il 20 ottobre, il monastero cedeva una canapina insieme ad alcune terre, situate nei Prati «Mesolani», e un altro terreno in località «Moratella», ai piedi del monte Piccino, ricevendo in permuta una vigna posta in Ponzano. I due atti si leggono in AOFMP, SLP, rispettivamente mazzo 25 n. 3, ora perg. 136 e mazzo 25 n. 9, ora perg. 134.

gio nella loro condizione di spose di abitanti del luogo. La relazione fornisce un dettagliato elenco delle quote di canapa distribuite: 6 decine erano presso la moglie di Matteo *Siccharitii* di Tivoli, 5 decine dalla moglie di Cifone e altre 4 presso Pietro di Paolo di Castel Sant'Angelo. Appartenevano alle clarisse taluni strumenti necessari alla lavorazione dei tessuti, come i tiratoi, che venivano dati in affitto. L'interesse delle clarisse a investire nel settore tessile con colture specialistiche fra cui il lino emerge, tra l'altro, da un contratto del 1 marzo del 1378 per l'affitto del casale «Mola Pisciamosto» con la sua tenuta fuori porta San Paolo⁷⁸, a due romani – Giovanni Cecconi, residente nel rione Pigna e Cecco di Pietro *Currensis* abitante nel rione Monti – per tre anni con inizio dal giorno di Natale⁷⁹. A fronte di un'intensa e organizzata produzione la corrisposta per i due conduttori era di «unam decinam cum dimidia lini pro quolibet rubro».

Seppur poco documentato, a essere praticato era l'allevamento delle bestie minute, più che di animali di taglia grossa. In un atto rogato nel 1362 il gregge di 700 pecore, di proprietà delle clarisse, fu affidato, nel periodo della transumanza, a un vergaro, responsabile della gestione dei pastori e dei loro spostamenti, che si impegnava a riportarlo a settembre a Sant'Angelo in Valle Arcese⁸⁰. I greggi che si spostavano nel periodo estivo sembrano essere una presenza non indifferente. Su questa realtà apre uno squarcio un'altra testimonianza del maggio 1391: il gregge delle clarisse, ora composto da 1.000 pecore, aggregato a quello ben più numeroso del dinamico e ricco bovattiere romano, Enrico di Nardo Pleneri, veniva affidato a due uomini di Filetino per farlo svernare negli alti pascoli dei Monti Simbruini⁸¹.

3. *Il patrimonio a Roma*

Come accennato, la crescita della ricchezza immobiliare a Roma, quale si può seguire a partire almeno dalla metà del XIV secolo, sembra potersi ascrivere soprattutto a donazioni e lasciti⁸². Non sappiamo quale fosse l'entità

⁷⁸ Si può identificare con il casale e tenuta di Callisto di Egidio Calisti «de regione Sancti Marci»: il 15 aprile del 1334 il mercante Andrea di Giacomo Rossi, del rione Pigna, vendeva a Lello di Andrea di Randolfo alcune terre poste nel casale «Calisti», situato fuori porta San Paolo, per la somma di 425 fiorini d'oro; il 15 settembre del 1340 il suddetto Lello cedeva a Gregorio di Angelo de' Sordi la quarta parte di 10 once, su un totale di 12 once, del casale «Calisti», al prezzo di 400 fiorini d'oro. Entrambi gli atti si trovano in AOFMP, SLP, rispettivamente mazzo 25 n. 64, ora perg. 228 e mazzo 21 n. 33, ora perg. 215.

⁷⁹ ASC, *Archivio Urbano*, sez. I, reg. 785 (not. Nardo Venettini), 4, cc. 31v-32r.

⁸⁰ L'atto del 7 maggio 1362 è in Mosti, *Due quaderni superstiti*, doc. 79, alle pp. 818-819.

⁸¹ Il Pleneri possedeva 5.000 pecore: pertanto l'atto per l'estivaggio delle 6.000 pecore, stipulato il 4 maggio del 1391, si prospetta come «il più grosso contratto relativo a greggi di pecore che i protocolli romani del Trecento abbiano conservato»: Coste, *Un proprietario dell'agro romano*, pp. 145-158, a p. 152.

⁸² Fu invece a conclusione di una causa iniziata il 15 aprile del 1353 che la sentenza, emessa il 27 maggio 1360, riconobbe alle clarisse la proprietà di un immobile posto nel rione di Campo Marzio: AOFMP, SLP, mazzo 17 n. 37, ora perg. 176.

del patrimonio del monastero allorché nel luglio del 1354 il notaio Cecco di Pietro Rosani e sua moglie Agnese cedevano la quarta parte, con la riserva dell'usufrutto di un palazzo di particolare pregio, situato nella centralissima piazza di Santa Maria della Rotonda, e dotato di un portico colonnato, di sale e camere⁸³. In aggiunta i coniugi elargivano in denaro contante ben 700 fiorini d'oro vincolando le clarisse a investire la somma nell'acquisto di immobili in modo tale da garantire loro una rendita vitalizia.

Dalla seconda metà del Trecento si segue un passaggio decisivo, ossia una strategia insediativa rivelatrice dell'interesse a investimenti all'interno di Roma⁸⁴: l'aumento delle proprietà immobiliari attesta la nuova attenzione da parte delle clarisse, o meglio di alcune badesse, verso le aree urbane centrali⁸⁵, in linea con la fase espansiva della città⁸⁶. Un piccolo *dossier* di documenti apre spiragli su un passaggio fondamentale sul finire del XIV e gli inizi del XV secolo. Se nel marzo del 1391 la badessa, Giovanna Conti, con il consenso delle consorelle, vendeva la metà di una casa, situata nel rione Monti, ricavandone la somma di 55 fiorini d'oro⁸⁷, grazie alla donazione fatta nel 1401 da Perna⁸⁸, figlia di *Nucciolus* detto Coccio di Nepi, moglie di un calzolaio di Firenze, Cristoforo Cardini, il monastero otteneva un nucleo di case⁸⁹ e *accasamenta*, ossia complessi immobiliari, forniti di diversi e importanti complementi, situati nel rione Ponte («cum omnibus salis, cantinis, statiis, cerbinariis, cellariis, ortis et puteo et stabulis»⁹⁰). In particolare va evidenziata la presenza di strutture quali il pozzo, gli orti, stalle, cantine e magazzini oltre la posizione

⁸³ La badessa era la domina Orsina: l'atto del 2 luglio 1354 è in AOFMP, SLP, mazzo 23 n. 8, ora perg. 041.

⁸⁴ Per le vicende di alcuni enti laici ed ecclesiastici, considerati alla stregua di vere e proprie imprese, si rinvia a Carbonetti Vendittelli, *Il registro di entrate e uscite del convento domenicano di San Sisto*; inoltre, ai saggi di Carbonetti Vendittelli in questa sezione monografica, di Hubert, *Un censier des biens*, di Palermo su *Il patrimonio immobiliare, la rendita e le finanze di S. Maria dell'Anima* e di Dionisi, *Confraternite e rendita urbana*. Una recente messa a punto è quella di Palermo, *Gestione economica e contabilità negli enti assistenziali medievali*, pp. 113-131.

⁸⁵ Nel rinnovato interesse per il mercato delle proprietà immobiliari e fondiari a Roma nel tardo Medioevo, si vedano i saggi di Vaquero Piñeiro, *La renta y las casas*; Gauvain, *Il patrimonio immobiliare del Capitolo di San Pietro*; Strangio e Vaquero Piñeiro, *Spazio urbano e rendita immobiliare a Roma*; e ancora Vaquero Piñeiro, *Propiedad y renta urbana en Roma* e Vaquero Piñeiro, *Terra e rendita fondiaria a Roma*.

⁸⁶ Palermo, *Sviluppo economico e società preindustriali*, in particolare i capp. V e VI.

⁸⁷ La casa, venduta alla *domina* Lorenza «Thome Pauli Iugli», moglie di Nicola di Antonio «Sabbecti dicti Sabbectelli», era a più piani, con sale e camere, abbellita da un porticato con colonne e dotata sul retro di un orto: ASC, *Archivio Urbano*, Sez. I, reg. 785 (not. Nardo Venettini), 7, cc. 54r-56v. La vendita venne fatta adducendo la motivazione di gravi oneri da affrontare «pro laborando eorum casalia et mundari faciendo terras» in modo da poter coltivare «blada, vinum et alia necessaria».

⁸⁸ Fu «propter multa gratia et servitia» che la donna entrò in possesso di un immobile nel rione Ponte. L'atto rogato il 14 ottobre 1391 si legge in AOFMP, SLP, mazzo 23 n. 13, ora perg. 035. Da altri documenti di cui è protagonista, risulta che Perna aveva buona disponibilità di denaro liquido e una solida rete di relazioni: lo si evince fra l'altro dal testamento del vescovo di Anagni, Pietro del Bosco.

⁸⁹ L'atto del 31 luglio 1401 è in AOFMP, SLP, mazzo 23 n. 21, ora perg. 027.

⁹⁰ La donazione è datata 31 luglio del 1401: AOFMP, SLP, mazzo 23 n. 21, ora perg. 027.

strategica, il quartiere di Ponte, che, strettamente collegato alla residenza papale, al fiume e alle aree commercialmente più vivaci, fu la sede privilegiata di case e banchi dei «mercatores Romanam Curiam sequentes». In questa sede mi soffermo solo brevemente su questo aspetto⁹¹; ma appare evidente come anche in ambito urbano le clarisse si adeguassero ben presto ai processi di cambiamento con l'eliminazione di aree eccentriche per compattare le proprietà in modo da favorire la formazione, attraverso permutate, vendite e acquisti, di più o meno grandi complessi immobiliari in zone centrali della città. Così nel rione Colonna a un primo nucleo di case se ne aggiungeva un secondo nel 1437 attraverso l'acquisizione di un palazzo il cui costo complessivo fu di ben 480 fiorini⁹². Diversi anni dopo la decisione di vendere questa proprietà a più di 1.000 fiorini correnti⁹³, con l'autorizzazione del provinciale dei minori conventuali, è motivata dall'intenzione di investire la somma nell'acquisto di altri immobili⁹⁴. Il disegno delle clarisse di capitalizzare nei rioni divenuti ora più appetibili e redditizi, è attestato, tra l'altro, dall'acquisto nel 1444 di un immobile per 470 fiorini che, di proprietà di Luigi *Boccapaduli*, si trovava nel centralissimo rione Parione⁹⁵.

Va infine notato come dietro a talune transazioni si celino in realtà operazioni creditizie⁹⁶, a conferma della buona conoscenza da parte almeno di alcune badesse dei meccanismi del prestito anche dietro garanzia immobiliare⁹⁷ e dell'esistenza di rapporti favoriti da motivi di fiducia personale oltre che di sicura riservatezza che intercorreva fra le parti. Mi limito a due casi esemplari. Il primo attiene a un momento di grave bisogno di liquidità da parte del monastero che nel 1393 dovette procedere all'alienazione di alcuni beni in considerazione dell'impossibilità di far fronte al pagamento dell'imposta applicata agli enti ecclesiastici da papa Bonifacio IX⁹⁸. Tale è almeno la motivazione addotta dalla badessa Giovanna Conti al momento di procedere alla "vendita" di una casa nel rione Ponte e di cinque pezze di vigna che in realtà costituivano la garanzia del prestito di 500 fiorini d'oro concesso loro

⁹¹ Nell'archivio di San Lorenzo in Panisperna, numerosi sono i *munimina*, ossia i documenti confluiti conservati per comprovare la legittimità dell'acquisizione di diritti di proprietà; fra di essi si può inserire anche una sentenza emessa dai maestri delle strade il 5 maggio del 1361, che dava facoltà a Giovanni e Pocio di Nicolò Scandaglia di costruire un palazzo nel rione Colonna su resti antichi: AOFMP, SLP, mazzo 18 n. 12, ora D/7-17.

⁹² La pergamena del 25 maggio 1437 in AOFMP, SLP, mazzo 18 n. 16, ora perg. 012. Si tratta di fiorini del valore di 47 soldi.

⁹³ La vendita del 15 luglio 1478 in AOFMP, SLP, mazzo 17 n. 17, ora perg. 216.

⁹⁴ AOFMP, SLP, mazzo 17 n. 17, ora perg. 216.

⁹⁵ Di questo contratto rogato il 10 dicembre 1444 rimane il regesto: AOFMP, SLP, mazzo 17 n. 28, Lettera I, c. 3v.

⁹⁶ Il 28 gennaio del 1336 Berardesca, vedova di Giovanni di Guarino, e sua figlia Giovanna, ambedue di Tivoli ricevevano in prestito dalle clarisse 175 lire provisine dando in garanzia parte del castello «Cicci», AOFMP, SLP, mazzo 25 n. 56, ora perg. 231.

⁹⁷ La badessa Giovanna Savelli prestava 21 fiorini d'oro a Margherita Pancrazi che si impegnava a restituire la somma entro il mese di ottobre: l'atto del 24 febbraio del 1410 in AOFMP, SLP, mazzo 23 n. 30, ora perg. 039.

⁹⁸ Il documento dell'8 ottobre 1393 è in AOFMP, SLP, mazzo 23 n. 16, ora perg. 33.

dalla citata Perna⁹⁹. Nell'altro caso è il fattore e procuratore Biagio della Sculcula a ricorrere all'aiuto della badessa: una prima volta Giovanna Conti gli prestava 20 ducati d'oro, impiegati in parte per l'acquisto di un somaro; una seconda volta a fronte di 30 ducati d'oro Biagio, come registra nel resoconto, restituiva 33 fiorini aurei e, infine nel 1398, ricorreva alla badessa per avere un ulteriore prestito di 25 fiorini¹⁰⁰. Una finta vendita a favore delle clarisse si cela in un atto del 1374. Oggetto della transazione è una terra *vineata* di 4 pezze e 37 *quartene*, dotata di vasche e di un tino, posta nel rione Monti, nella contrada detta del Cavallo di Marmo¹⁰¹, in prossimità dunque del monastero. Fu il procuratore, *factor, negotiorum gestor*, Andrea Martini ad acquistarla per conto del monastero da Giacomo di Nicola Oddone al prezzo di ben 182 fiorini d'oro¹⁰². In questo stesso anno e giorno fu stipulato un contratto con il quale Giacomo si impegnavo a lavorare *ad usum boni laboratoris*, ricorrendo anche all'opera degli uomini necessari per mettere a frutto queste terre, impegnandosi a corrispondere al tempo della vendemmia la quarta parte del mosto puro e *mundus* e *acquaticus*, nonché tre «canistra uvarum plena». Ed è proprio una clausola del contratto – ove si prevede la possibilità per Giacomo di poter riacquistare la proprietà allo stesso prezzo –, che illumina sulla reale natura dei due atti: un prestito concesso dalle clarisse dietro opportuna garanzia fondiaria¹⁰³ e riscossione di interessi.

Un posto tutt'altro che marginale ebbe il settore vitivinicolo come ben attesta la presenza tra i beni del monastero di San Lorenzo in Panisperna di vigneti in città¹⁰⁴. Per comprare due pezze e mezzo più due quartene di vigneto, situato *in moenia Urbis* in contrada Portarile¹⁰⁵ nel 1375 le clarisse pagavano ben 102 fiorini di buono, puro oro e *legalis ponderis*¹⁰⁶, la stessa somma data due anni prima da Silvestro di Giovanni Riccardelli, del rione Monti, a

⁹⁹ In realtà la somma totale prestata fu di 370 fiorini d'oro, di cui 220 era la quota dovuta per il sussidio di 8.000 ducati richiesto dal pontefice e 150 fiorini per pagare un'altra imposta di 5.000 ducati: AOFMP, SLP, mazzo 23 n. 16, ora perg. 33. Sull'attività creditizia a Roma si veda Ait, *Aspetti del mercato del credito*, e in particolare sulla vivace presenza delle donne anche in questo ambito Ait, *Elementi per la presenza della donna*.

¹⁰⁰ La somma fu erogata in ducati d'oro, del valore di 58 soldi di lire provisine per ducato, mentre la restituzione viene dichiarata nella moneta di conto, il fiorino d'oro del valore di 47 soldi di lire provisine, per nascondere l'interesse: Ait, *Domini Urbis e moneta*, pp. 345-347.

¹⁰¹ Contrada celebre per i due cavalli che ora si trovano nella piazza del Quirinale.

¹⁰² Computata la somma a 37 fiorini d'oro per ogni quartena: l'atto è in AOFMP, SLP, mazzo (25) n. 26, ora D/5-9.

¹⁰³ Questa seconda parte, una sorta di regesto della *cartula locationis* è riportata nella succitata pergamena: AOFMP, SLP, mazzo (25) n. 26, ora D/5-9.

¹⁰⁴ Cortonesi, *Terre e signori*, pp. 78-84.

¹⁰⁵ La vendita era fatta da Silvestro di Giovanni, canonico *ad Sancta Sanctorum*, a nome anche della chiesa, il 15 febbraio 1376 in AOFMP, SLP, mazzo 23 n. 9, perg. 019, che si tratti della stessa proprietà lo confermano i confini oltre che il prezzo. L'atto era rogato nell'orto di Simone, presbitero della chiesa di San Marco *de Urbe* alla presenza, fra l'altro, del venerabile domino presbitero Angelo rettore della chiesa di San Biagio *de Mercato*.

¹⁰⁶ Nel regesto è riportata erroneamente la somma di 202 fiorini d'oro; AOFMP, SLP, mazzo 23 n. 9, ora perg. 019.

Nicola di Giovanni Ilperini¹⁰⁷. Questa proprietà avrebbe dato una buona resa: «ad quartam reddendam musti puri, mundi et aquatici e due canistra uvarum secundum consuetudinem»¹⁰⁸.

Ulteriori ricerche permetteranno di completare un quadro fin qui solo abbozzato. Per concludere vorrei richiamare l'attenzione sulle strategie economiche messe in atto da alcune badesse che introdussero una conduzione più efficiente delle proprietà di San Lorenzo in Panisperna¹⁰⁹. Non è solo il succedersi di appartenenti a potenti famiglie dell'aristocrazia romana – Orsini, Savelli¹¹⁰, *de Prefectis*, Sant'Eustachio¹¹¹, di Vico¹¹² –, a confermare la posizione raggiunta dal cenobio che, osserva Giulia Barone, «con le sue aristocratiche Clarisse, rappresenta il punto di forza del francescanesimo femminile in città»¹¹³, sono anche le capacità personali di badesse che permisero al monastero di divenire un'istituzione «assai florida e decisamente impegnata in una dinamica gestione dei propri beni»¹¹⁴. E tra le protagoniste spiccano le esponenti del nobile casato dei Conti, che, non va dimenticato, oltre a poter vantare uomini potenti, annoverava anche letterati¹¹⁵.

¹⁰⁷ Latto è rogato nel rione Monti nella contrada «turris Comitum videlicet in contrada de Ilperinis, sub porticali» del venditore Nicola di Giordano Ilperini. Fra i testi figura Cola di Bucio Oddone, speziale del rione Monti, che abitava in detta contrada: AOFMP, SLP, mazzo 25 n. 9, ora perg. 170. Verosimilmente è il vigneto che si ammira nelle diverse piante del monastero.

¹⁰⁸ Secondo quanto indicato dagli statuti di Roma del 1363 nella rubrica «De vineis ad quartam reddendam»: cfr. Re, *Statuti della città*, p. 54.

¹⁰⁹ «La badessa di una grande istituzione esercitava un potere che solo alcune regine hanno conosciuto. La badessa esercitava tutti i poteri temporali degli abati e dei signori»: così Guerra Medici, *Sulla giurisdizione temporale*, p. 76 ed è quanto conferma la recente analisi sulle badesse benedettine di Colesanti, Fragnoli, *Operatrici economiche*, pp. 62-65.

¹¹⁰ AOFMP, SLP, perg. 039, atto del 27 febbraio 1410.

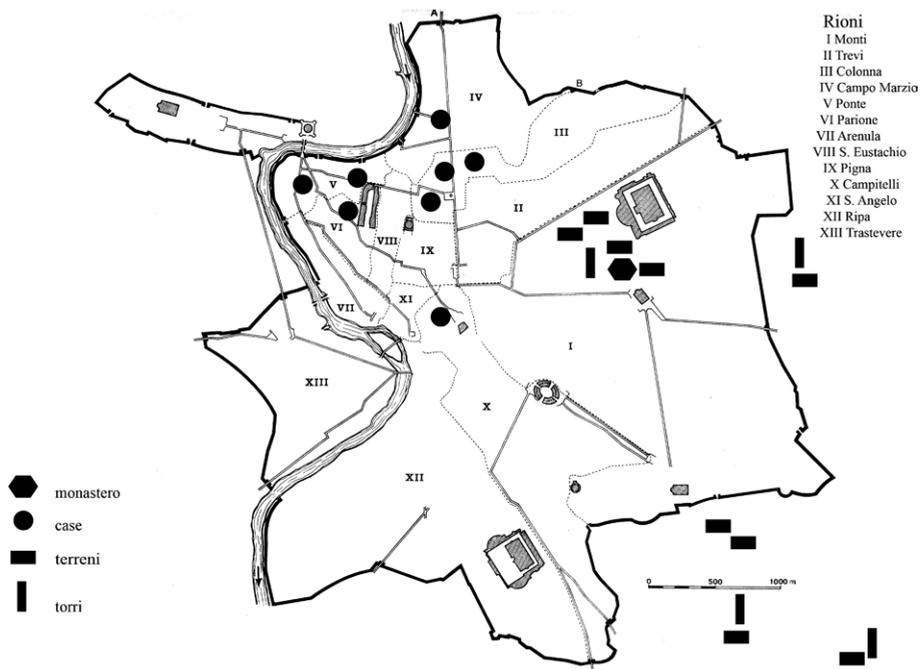
¹¹¹ ASC, 785 bis (not. Nardo Venettini), 10, cc. 173r-175r, documento del 6 dic. 1426, in Barone, *La presenza degli ordini religiosi*, p. 357 n. 22.

¹¹² Gregoria, entrata nel monastero di San Lorenzo dopo l'uccisione del padre (Francesco dei Prefetti di Vico) avvenuta a Viterbo nel 1387, compare nella bolla di Bonifacio IX del 4 aprile 1404, con la quale veniva concessa alle clarisse l'esenzione dal pagamento della tassa sul macinato (AOFMP, SLP, mazzo 21 n. 14, perg. 181); sulla vicenda si veda Berardozi, *I prefetti*, pp. 161-162, 385-386.

¹¹³ La constatazione è di Barone, *La presenza degli ordini religiosi*, p. 357.

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 357.

¹¹⁵ Circa l'istruzione delle badesse al momento non si sa nulla, ma è probabile che abbiano ricevuto un minimo di preparazione dalla famiglia di origine: Rehberg, *Bonifacio VIII e il clero di Roma*.



Il patrimonio delle clarisse (da É. Hubert, *Espace urbain et habitat à Rome du X^e siècle à la fin du XIII^e siècle*, Rome 1990).

Opere citate

- I. Ait, *Aspetti del mercato del credito a Roma nelle fonti notarili*, in *Alle origini della nuova Roma. Martino V (1417-1431)*, Atti del Convegno, Roma 2-5 marzo 1992, a cura di M. Chiabò, G. D'Alessandro, P. Piacentini, C. Ranieri, Roma 1992 (Nuovi Studi Storici, 20), pp. 479-500.
- I. Ait, *Elementi per la presenza della donna nel mercato del credito a Roma nel bassomedioevo*, in *Roma Donne Libri tra Medioevo e Rinascimento. In ricordo di Pino Lombardi*, Roma 2004 (Roma nel Rinascimento), pp. 119-139.
- I. Ait, *Domini Urbis e moneta (fine XIII-inizi XV secolo)*, in *Ricerca come incontro. Archeologi, paleografi e storici per Paolo Delogu*, a cura di G. Barone, A. Esposito e C. Frova, Roma 2013, pp. 329-349.
- F. Allegrezza, *Organizzazione del potere e dinamiche familiari. Gli Orsini dal Duecento agli inizi del Quattrocento*, Roma 1998 (Nuovi Studi Storici, 44).
- Andrea da Rocca di Papa, *Memorie storiche della Chiesa e Monastero di S. Lorenzo in Panisperna*, Roma 1893.
- G. Barone, *Margherita Colonna e le clarisse di S. Silvestro in Capite*, in *Roma anno 1300*, Atti della IV settimana di Studi di Storia dell'arte medievale dell'Università di Roma "La Sapienza" (19-24 maggio 1980), a cura di A.M. Romanini, Roma 1983, pp. 799-805.
- G. Barone, *La presenza degli ordini religiosi nella Roma di Martino V*, in *Alle origini della nuova Roma. Martino V (1417-1431)*. Atti del Convegno (Roma, 2-5 marzo 1992), a cura di M. Chiabò, G. D'Alessandro, P. Piacentini, C. Ranieri, Roma 1992 (Nuovi Studi storici, 20), pp. 353-365.
- A. Berardozi, *I prefetti. Una dinastia signorile tra impero e papato (secoli XII-XV)*, (Miscellanea della Società Romana di Storia Patria, 58), Roma 2013.
- C. Carbonetti Vendittelli, *Il registro di entrate e uscite del convento domenicano di San Sisto degli anni 1369-1381*, in *Economia e società a Roma*, pp. 83- 121.
- S. Carocci, *Baroni di Roma. Dominazioni signorili e lignaggi aristocratici nel Duecento e nel primo Trecento*, Roma 1993 (Publications de l'École Française de Rome, 181).
- S. Carocci, *Vassalli del papa. Potere pontificio, aristocrazie e città nello Stato della Chiesa (XII-XV sec.)*, Roma 2010.
- S. Carocci, *I possessi degli enti ecclesiastici tiburtini agli inizi del XV secolo*, in «Atti e Memorie della Società tiburtina di Storia e d'Arte», 55 (1982), pp. 83-131.
- S. Carocci, *Tivoli nel basso Medioevo. Società cittadina ed economia agraria*, Roma 1988.
- S. Carocci, *Una nobiltà bipartita. Rappresentazioni sociali e lignaggi preminenti a Roma nel Duecento e nella prima metà del Trecento*, in «Bulettno dell'Istituto storico italiano e Archivio muratoriano», 95, 1989, pp. 71-122.
- G. Colesanti, F. Fragnoli, *Operatrici economiche in Italia meridionale durante il Medioevo*, in «Mediterranean Chronicle. A journal on culture/s in the Mediterranean World», 4 (2014), pp. 57-74.
- A. Cortonesi, *Un elenco di beni dell'ospedale S. Spirito in Sassia nel Lazio meridionale alla metà del '400*, in «Archivio della Società Romana di Storia patria», 98 (1975), pp. 75-96.
- A. Cortonesi, *Colture e allevamento nel Lazio bassomedioevale*, in «Archivio della società romana di storia patria», 101 (1978), pp. 98-219.
- A. Cortonesi, *Terre e signori nel Lazio medioevale. Un'economia rurale nei secoli XIII-XIV*, Napoli 1988.
- A. Cortonesi, *Ruralia. Economie e paesaggi del Medioevo italiano*, Roma 1995.
- A. Cortonesi, *Contrattualistica agraria e proprietà ecclesiastica (metà XII-inizi XIV secolo)*, in A. Cortonesi, G. Piccini, *Medioevo delle campagne. Rapporti di lavoro, politica agraria, protesta contadina*, Roma 2006, pp. 95-124.
- A. Cortonesi, *Il casale romano fra Trecento e Quattrocento*, in *Economia e società a Roma*, pp. 123-145.
- J. Coste, *Scritti di Topografia medievale. Problemi di metodo e ricerche sul Lazio*, a cura di C. Carbonetti, S. Carocci, S. Passigli, M. Vendittelli, Roma 1996 (Nuovi studi storici, 30).
- J. Coste, *I tre castra «Sancti Angeli» della diocesi Tiburtina. Saggio di topografia medievale*, in J. Coste, *Scritti di Topografia medievale*, pp. 225-241.
- J. Coste, *Un proprietario dell'Agro romano nel Trecento*, in J. Coste, *Scritti di Topografia medievale*, pp. 145-158.
- Due quaderni superstiti dei protocolli del notaio romano Paulus Nicolai Pauli (1361-1362)*, a cura di R. Mosti, in «Mélanges de l'École Française de Rome», 96 (1984), pp. 777-844.

- M. Dykmans, *Colonna, Agapito*, in *Dizionario biografico degli italiani*, 27, Roma 1982, pp. 257-260.
- M. Dykmans, *L'Agapito Colonna père du pape Martin V*, in «Revue d'histoire ecclésiastique», 71 (1976), pp. 418-427.
- S. Dionisi, *Confraternite e rendita urbana. Il San Salvatore e il Gonfalone di Roma tra XV e XVI secolo*, in *La cifra della città. Architetture ed economie in trasformazione*, a cura di R. Morelli, M.L. Neri, Roma 2006, pp. 19-33.
- Economia e società a Roma tra Medioevo e Rinascimento. Studi dedicati ad Arnold Esch*, a cura di A. Esposito e L. Palermo, Roma 2005.
- A. Esch, *Bonifaz IX. Und Der Kirchenstaat*, Tübingen 1969.
- A. Esch, *Rom: Vom Mittelalter zur Renaissance (1378-1484)*, München 2016.
- K. Eubel, *Hierarchia, Hierarchia catholica medii aevi*, I-II, Monasterii 1913²-1914² (rist. anast. Padova 1960).
- S. Fallica, *Sviluppo e trasformazioni della chiesa e del monastero di S. Lorenzo in Panisperna a Roma*, in «Studi romani», 62 (2014), pp. 117-148.
- A. Gauvain, *Il patrimonio immobiliare del Capitolo di San Pietro in Vaticano alla fine del XV secolo: primi risultati*, in «Dimensioni e problemi della ricerca storica», 2 (2004), pp. 49-76.
- S. Guido, *Il monastero di San Lorenzo in Panisperna in rione monti a Roma*, in «Frate Francesco. Rivista di cultura francescana», n.s., 81 (2015), pp. 185-195.
- É. Hubert, *Un censier des biens romains du monastère S. Silvestro in Capite (1333- 1334)*, in «Archivio della Società Romana di storia patria», 111 (1988), pp. 93-140.
- J. Leclercq, *La figura della donna nel Medioevo*, Milano 1994.
- J. Le Goff, *Ordres mendiants et urbanisation dans la France médiévale, état de l'enquête*, in «Annales. Économies, sociétés, civilisations», 25 (1970), pp. 924-946.
- M.T. Guerra Medici, *Sulla giurisdizione temporale e spirituale della abbadessa*, in *Il Monachesimo femminile in Italia dall'Alto Medioevo al secolo XVII a confronto con l'oggi*, Atti del VI Convegno del «Centro di Studi Farfensi» (Santa Vittoria in Materano, 21-24 settembre 1995), a cura di G. Zarri, San Pietro in Cariano (Verona) 1997, pp. 75-86.
- U. Longo, *San Lorenzo in Panisperna. Rione Monti*, in *Santuari d'Italia*, a cura di S. Boesch Gaiano, T. Calì, F. Scorza Barcellona, L. Spera, Roma 2010.
- J.-Cl. Maire Vigueur, *Les «casali» des églises romaines à la fin du Moyen Âge (1348-1428)*, in «Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge - Temps Modernes», 86 (1974), pp. 63-163.
- A. Marini, *Monasteri femminili a Roma nei secoli XIII-XV*, in «Archivio della Società romana di storia patria», 132 (2009), pp. 81-108.
- O. Montenovesi, *S. Lorenzo in Panisperna*, in «Miscellanea Francescana», 39 (1939), pp. 657-670.
- R. Mosti (a cura di), *Il cabreo del 1402 delle chiese, degli ospedali e dei monasteri di Tivoli e un inventario del 1320 dei beni posseduti a Tivoli dal Capitolo della Basilica Vaticana*, Tivoli 1975 (Studi e Fonti per la storia della Regione Tiburtina, X).
- R. Mosti (a cura di), *I protocolli di Iohannes Nicolai Pauli. Un notaio romano del '300*, Roma 1982 (Publications de l'École Française de Rome, 63).
- L. Palermo, *Gestione economica e contabilità negli enti assistenziali medievali, il denaro e altre ricchezze. Scritture e pratiche economiche dell'assistenza in Italia nel tardo medioevo*, a cura di M. Gazzini e A. Olivieri, in «Reti Medievali - Rivista», 17 (2016), 1, pp. 113-131.
- L. Palermo, *Il patrimonio immobiliare, la rendita e le finanze di S. Maria dell'Anima nel Rinascimento*, in *S. Maria dell'Anima. Zur Geschichte einer deutschen Stiftung in Rom*, a cura di M. Matheus, Berlin - New York 2010, pp. 279-325.
- L. Palermo, *Sviluppo economico e società preindustriali. Cicli, strutture e congiunture in Europa dal medioevo alla prima età moderna*, Roma 1997.
- A. Paravicini Bagliani, *Clemente V*, in *Enciclopedia dei papi*, vol. 2, Roma 2000, pp. 501-512.
- S. Passigli, *Geografia parrocchiale e circoscrizioni territoriali nei secoli XII- XIV: istituzioni e realtà quotidiana*, in C. Carbonetti Vendittelli, S. Carocci, E. Hubert, S. Passigli, M. Vendittelli, *Roma nei secoli XIII e XIV, cinque saggi*, Roma 1993, pp. 45-86.
- C. Re, *Statuti della città di Roma*, Roma 1880.
- A. Rehberg, *Kirche und Macht im römischen Trecento. Die Colonna und ihre Klientel auf dem kurialen Pfründenmarkt (1278-1378)*, Tübingen 1999 (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts, 88).

- A. Reheberg, *La portio canonica, le clarisse, il legato papale, il vicario di Roma e un arbitro. Spigolature intorno ad un documento inedito del 1360*, in «Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken», 85 (2005), pp. 467-489.
- A. Rehberg, *Bonifacio VIII e il clero di Roma*, in *Bonifacio VIII. Ideologia e azione politica*, Atti del Convegno organizzato nell'ambito delle Celebrazioni per il VII Centenario della morte. Città del Vaticano - Roma, 26-28 aprile 2004, Roma 2006, pp. 345-378.
- D. Strangio, M. Vaquero Piñeiro, *Spazio urbano e rendita immobiliare a Roma nel Quattrocento: la "gabella dei contratti"*, in *Roma. Le trasformazioni urbane del Quattrocento*, II, *Funzioni urbane e tipologie edilizie*, a cura di G. Simoncini, Firenze 2004, pp. 3-28.
- M. Vaquero Piñeiro, *La renta y las casas. El patrimonio inmobiliario de la iglesia de Santiago de los Españoles de Roma entre los siglos XV y XVII*, Roma 1999.
- M. Vaquero Piñeiro, *Propiedad y renta urbana en Roma entre la Edad Media y el Renacimiento*, XXXIII Semana de Estudios Medievales, Estella, 17 a 21 de julio de 2006, Pamplona 2007, pp. 203-267.
- M. Vaquero Piñeiro, *Terra e rendita fondiaria a Roma all'inizio del XVI secolo*, in *Economia e società a Roma*, pp. 283-316.
- G. Zarri, *Monasteri femminili e città (secoli XV-XVIII)*, in *La Chiesa e il potere politico dal medioevo all'età contemporanea*, a cura di G. Chittolini e G. Miccoli, Torino 1986 (*Storia d'Italia Einaudi*, Annali, 9), pp. 359-429.

Ivana Ait
Università degli Studi di Roma La Sapienza
ivana.ait@uniroma1.it



Gli agostiniani conventuali nel Quattrocento a Roma. Sant'Agostino e i suoi dintorni

di Antonella Mazzon

Il contributo offre uno spaccato della vita del convento agostiniano di Sant'Agostino a Roma nel corso del XV secolo. La conservazione dei registri contabili, unitamente al fondo diplomatico e alla documentazione prodotta dal priore generale dell'Ordine, ha permesso di ricostruire i rapporti dei frati con l'Urbe nelle sue diverse sfaccettature. Le donazioni e ultime volontà dei fedeli romani e stranieri, a volte finalizzate alla realizzazione di cappelle sia nella chiesa di Sant'Agostino sia nella vicina parrocchia di San Trifone, anch'essa gestita dagli eremitani, permettono di seguire i rapporti religioso-devozionali tra i frati e i propri benefattori e gli sviluppi del patrimonio immobiliare del convento.

The paper provides an insight into the life of the Augustinian convent of Saint Augustine in Rome during the fifteenth century. The preservation of records, together with the diplomatic fund and the documentation produced by the Prior General of the Order, allows the study of the relationship between the friars and the *Urbs* in its different aspects. Sometimes donations and last will of the believers, Romans and foreigners, pushed to build new chapels in the church of St. Augustine or in the nearby parish of St. Tryphon, also charged to the Hermits; they represent an interesting source for analyzing the connections with their benefactors and the development of the real estate of the convent.

Medioevo; secolo XV; Roma; agostiniani; vita conventuale; frati; eremitani.

Middle Ages; 15th Century; Rome; Augustinians; convent life; friars; Hermits.

1. Agostiniani a Roma nel Quattrocento

Con il rientro definitivo del papato nell'Urbe nella prima metà del XV secolo, le chiese officiate dagli ordini mendicanti conoscono sicuramente un momento di apprezzabile e significativo interesse da parte dei romani che sembrano preferirle – specie come luoghi di sepoltura con l'istituzione e creazione di nuove cappelle familiari – alle chiese parrocchiali e alle anti-

Abbreviazioni

AGA = Archivio della Curia Generalizia Agostiniana (Roma)

ASR = Archivio di Stato di Roma

che basiliche cittadine. Le chiese dei mendicanti rappresentano inoltre un primo punto di approdo per tutti quei *forenses* che desideravano integrarsi «almeno a livello religioso, nel nuovo contesto in cui si trovarono a vivere, mentre per quelli dotati di più forte senso identitario la preferenza andò senz'altro alle proprie chiese nazionali, in cui fondarono cappelle e monumenti sepolcrali»¹. La chiesa e il convento di Sant'Agostino, con l'annessa chiesa parrocchiale di San Trifone, anch'essa gestita dai frati eremitani², riesce a rispondere alle diverse richieste mosse sia da queste nuove famiglie desiderose di provare e confermare l'ascesa del proprio casato attraverso la realizzazione di un preciso spazio a esso dedicato all'interno di uno recinto sacro, sia dalle famiglie "straniere" che volevano divenire parte viva del tessuto cittadino³.

Il complesso agostiniano risulta ben inserito nel contesto rionale e riesce ad attirare l'attenzione dei nuovi romani – sia per censo sia per origine – proprio per il fatto di essere una fondazione mendicante. Nei paraggi della parrocchia agostiniana trovano casa ecclesiastici, curiali, membri di importanti famiglie radicate nel rione Campomarzio – e nuove realtà straniere come i panettieri tedeschi e lombardi, i calzolari tedeschi e le cortigiane di differenti provenienze, ma anche artigiani e lavoratori specializzati italiani, in particolare lombardi e toscani o comunque proveniente dall'Italia centro-settentrionale, e stranieri quali slavi e corsi.

Le vicende legate ai frati eremitani sono state tenute per diverso tempo ai margini nelle discussioni relative ai rapporti fra ordini mendicanti e la città di Roma, soverchiate dai più noti e studiati ordini francescano e domenicano. In realtà la ricchezza dei fondi archivistici conservatisi per i conventi agostiniani romani (ossia Sant'Agostino e Santa Maria del Popolo)⁴, specie

¹ Esposito, *Famiglie aristocratiche*, p. 479; si veda però Barone, *I Mendicanti e la morte*, p. 63.

² Dalla seconda metà del XV secolo risulta consolidata una gestione stabile, continuata e unica della contabilità del convento di Sant'Agostino, con la sua chiesa, e della chiesa parrocchiale di San Trifone, come comprovano i registri contabili compilati e quotidianamente aggiornati dal frate sacrista – che annota le entrate e le uscite relative alla sacrestia – e dal frate procuratore, il quale provvede alle necessità generali del convento: Mazzon, *La parrocchia di San Trifone del convento romano di Sant'Agostino e infra* nota 5.

³ Sulle famiglie aristocratiche «di "romanità" più o meno recente» presenti nella zona limitrofa al convento eremitano si rinvia a Esposito, *Li nobili huomini di Roma*; Esposito, *L'area di piazza Navona*, in particolare p. 472. Gli stranieri, in particolare mercanti, curiali e artigiani qualificati, che si insediano nei rioni centrali della città e «quelli con maggiore potere d'acquisto e vincolati in qualche modo all'apparato politico ed economico cittadino, favorivano una continua domanda di abitazioni nelle strade e piazze dove più alta era la densità dei traffici commerciali, delle attività bancarie e delle funzioni di rappresentanza»: Strangio e Vaquero Piñeiro, *Spazio urbano e dinamiche immobiliari*, pp. 19-20; Esposito, *La popolazione romana dalla fine del sec. XIV al Sacco*; Esposito, *Pellegrini, stranieri, curiali ed ebrei*; Esposito, *Roma e i suoi abitanti*.

⁴ Riguardo le serie dei registri contabili si vedano le note 2 e 5 e in più generale sulle fonti disponibili Lodolini, *L'archivio delle corporazioni religiose*; Van Luijk, *Sources italiennes pour l'histoire générale de l'ordre des Augustins. Rome: les archives générales de l'Ordre* e Van Luijk, *Sources italiennes pour l'histoire générale de l'ordre des Augustins. Rome: les archives du couvent S. Agostino*.

a partire dal XV secolo, permette, a differenza di quanto accade per i due ordini mendicanti “maggiori”, di individuare spunti interessanti sulla vita quotidiana di questi religiosi, anche nel loro rapporto con gli altri uomini di Chiesa – lo stesso papa, i cardinali e i loro vari protettori – e soprattutto con le persone comuni, loro vicini di quartiere nonché loro parrocchiani e affittuari⁵.

Il periodo preso in considerazione in questo contributo trova come termini temporali i pontificati di due papi particolarmente legati agli ordini mendicanti, ossia Martino V e Sisto IV, e il generalato di due grandi protagonisti della storia dell'Ordine, ossia il maestro Agostino Favaroni (1419-1430)⁶, autore di diverse opere, alcune anche messe in discussione durante il concilio di Costanza, e il sicuramente più noto Ambrogio Massari da Cori⁷. Durante il pontificato di Martino V, il quale mostra un particolare interesse riguardo alla riforma degli Ordini Mendicanti⁸, coerentemente con il suo tentativo di riordinare la Curia Romana, l'Ordine e la comunità conventuale di Sant'Agostino vivranno uno dei loro più significativi momenti con la traslazione di santa Monica da Ostia nell'agostiniana San Trifone⁹. Mentre con Sisto IV, un papa “mendicante” interessato alla risistemazione anche del tessuto urbano e immobiliare dei quartieri centrali della città, non solo il convento romano, ma l'intero Ordine di sant'Agostino, conoscerà uno dei periodi più cupi a causa delle tristi vicende legate all'incarcerazione del suo generale¹⁰. Superate queste vicende l'Ordine ritroverà con Alessandro VI il definitivo riconoscimento della figura del sacrista pontificio¹¹ e da quel momento in avanti l'Ordine si presenterà ben strutturato e sarà di lì a poco retto da uno dei suoi più noti e importanti personaggi, il generale Egidio da Viterbo, celebre umanista, filosofo e cardinale¹².

⁵ I fondi archivistici relativi ai francescani di Santa Maria in Aracoeli e ai domenicani di Santa Maria della Minerva e di Santa Sabina non presentano alcun registro contabile per questo periodo. Pertanto la documentazione dell'ordine eremitano si trova ad essere un prezioso *unicum* avendo conservato dalla seconda metà del XV secolo i registri sia della sacrestia che della procuratoria: si vedano ASR, *Agostiniani in S. Agostino*, Entrata e uscita della sagrestia, buste 107 (1474-1496), 108 (1496-1505), 111 (1519-1539) ed Entrata e uscita del procuratore e del collettore, buste 178 (1463-1473), 179 (1473-1481), 180 (1481-1493), 181 (1486-1496), 182 (1496-1503), si veda *supra* nota 2.

⁶ Per un profilo generale si rinvia a Gionta, *Favaroni Agostino*; Mazzon, *La famiglia sutrina*; Mazzon, *Tracce di una famiglia nella Tuscia medievale*.

⁷ Falzone, *Massari, Ambrogio* con bibliografia precedente

⁸ Piatti, *Martino V e la riforma degli Ordini Mendicanti*. Prima di diventare papa era stato il cardinale protettore dell'Ordine mendicante dei Servi di Maria (dal 1408 al 1417).

⁹ Sulla presenza della madre di sant'Agostino a Roma si rinvia agli atti del convegno a lei dedicato *Santa Monica nell'Urbe dalla tarda antichità al Rinascimento*. Le sue reliquie verranno poi nuovamente traslate da San Trifone a Sant'Agostino il 4 maggio del 1455, appena iniziato il pontificato di Callisto III.

¹⁰ Per le vicende di Ambrogio da Cori si rinvia a Caby, *Ambrogio Massari, percorso biografico*.

¹¹ Alonso, *Bullarium*, IV, pp. 26-27 nr. 39.

¹² Sulla figura di Egidio si rinvia agli atti del convegno *Egidio da Viterbo, cardinale agostiniano tra Roma e l'Europa*.

2. Un passo indietro. I primordi dei frati agostiniani di San Trifone

L'arrivo degli agostiniani nella parte inferiore del rione Campomarzio era stato veicolato dai confratelli presenti in Santa Maria del Popolo sul finire del XIII secolo¹³. Sono loro infatti i diretti discendenti degli eremiti della Tuscia che assieme a Brettinesi, Guglielmiti, Giamboniti e i marchigiani di Monte Favale avevano dato vita a metà del XIII secolo alla grande famiglia eremitana¹⁴. Un'unione regolamentata dalla *Licet ecclesiae* promulgata il 9 aprile 1256 da Alessandro IV¹⁵ e nota nella storiografia dell'Ordine come la *Magna Unio*¹⁶.

Una parte degli agostiniani di Santa Maria del Popolo si era stabilita nella chiesa di San Trifone, una piccola parrocchia di Campomarzio¹⁷, e la gestione parrocchiale, la *cura animarum*, era stata loro affidata per volere di Onorio IV e in seguito alla donazione di alcuni beni da parte di un laico *civis*, Egidio Roffredi, il quale giocherà un ruolo importante anche nella formazione del patrimonio immobiliare e fondiario del convento¹⁸. Risulta riduttivo parlare però del convento agostiniano in relazione esclusivamente al rione Campomarzio visto che in realtà sia San Trifone prima, sia Sant'Agostino poi, vengono a trovarsi in un punto di convergenza di differenti rioni ossia Ponte, Sant'Eustachio e Campomarzio e anche con una parte di Parione. Si tratta di una zona della città molto attiva ed economicamente vivace, in particolare nel corso del XV secolo, che porterà i frati a intessere intensi rapporti non solo con i *convicini* del quartiere, come si può evincere dalla documentazione contabile, ma anche con altre famiglie religiose e altri enti loro vicini¹⁹.

¹³ Sulle origini di questo convento eremitano si rinvia a Lopez, *De origine conventus Romani S. Mariae de Populo*; Huelsen, *Le chiese di Roma nel medio evo*, p. 358; Mariani, *Gli Agostiniani e la venuta di Ludovico il Bavaro a Roma*, pp. 307-309. Per la chiesa agostiniana di Santa Maria del Popolo si rinvia a Colantuoni, *La chiesa di S. Maria del Popolo; Il Quattrocento a Roma e nel Lazio. Umanesimo e primo Rinascimento in S. Maria del Popolo e da ultimo Santa Maria del Popolo: storia e restauri*. Sulla presenza degli agostiniani dell'Osservanza si veda il contributo di Anna Esposito in questa sezione monografica.

¹⁴ In generale sui primordi dell'ordine si rinvia a Elm, *Italienische Eremitengemeinschaften des XII und XIII Jahrhunderts*; Van Luijk, *Gli eremiti neri*; Mattei, *Dall'eremitismo alla «regola»*; Dal Pino, *Formazione degli Eremiti di Sant'Agostino e loro insediamenti nella Terraferma Veneta*, in particolare pp. 27-56; Andenna, *La costruzione dell'identità nella «vita religiosa»*, pp. 77-82; Gutiérrez, *Storia dell'Ordine di Sant'Agostino*, I; Mattei, *Pre-Istoria agostiniana*. Per i Giamboniti si veda Mattei, *Il contributo dei Giamboniti allo sviluppo dell'Ordine*; per i Guglielmiti Elm, *Der Wilhelmitenorden* (trad. *Contributi alla storia dei Guglielmiti*, in <http://www.ghirardacci.org/files/biblioteca/elm2.pdf> [verificato il 31 agosto 2017]); mentre per i Brettinesi il più recente Cicconi, *Il contributo dei Brettinesi allo sviluppo dell'Ordine*.

¹⁵ De Meijer, *Licet Ecclesiae Catholicae* e Kuipers, *Licet Ecclesiae Catholicae*.

¹⁶ Andenna, "Non est haec vita apostolica, sed confusio babylonica"; Mariani, *Gli Agostiniani e la grande unione del 1256*.

¹⁷ La chiesa si affacciava su una strada corrispondente all'attuale via della Scrofa, vicino all'incrocio con via dei Portoghesi; Huelsen, *Le chiese di Roma*, pp. 494-495. Per San Trifone prima dell'arrivo degli agostiniani si veda Hüls, *Sui primordi di S. Trifone a Roma*.

¹⁸ Mazzon, *Note sulla famiglia romana*; Mazzon, *Le più antiche fondazioni agostiniane romane*.

¹⁹ Purtroppo le vicende del convento sul finire del XIII secolo e per tutto il Trecento possono essere ricostruite solo parzialmente, attraverso una parte del *Diplomatico* e alcune notizie

3. La comunità conventuale di Sant'Agostino

Grazie alla documentazione conservata, in particolare la serie di registri contabili, in cui i frati risultano citati a vario titolo, e i documenti capitolari, ossia la documentazione relativa a negozi giuridici su cui i frati dovevano deliberare in capitolo²⁰, è stato possibile ipotizzare la consistenza della famiglia conventuale romana, sopperendo così alla mancanza di un *liber familiae*, relativamente a gran parte del XV secolo²¹.

Pur trattandosi di dati parziali, in questa sede si possono offrire delle prime indicazioni riguardo al numero dei componenti della famiglia conventuale. I frati che vengono registrati come congregati in capitolo non sono presenti nella loro totalità, e solitamente è usata la formula della presenza di almeno due terzi della comunità o comunque della sua parte *sanior et maior*. Si tratta dunque di una parte della comunità chiamata a riunirsi per ordine solitamente del priore e, nel caso di questo convento, talora anche dallo stesso priore generale che nel convento di Campomarzio ha la sua sede generalizia. I nomi dei frati citati negli elenchi capitolari corrispondono esclusivamente a quelli che hanno reale voce in capitolo, quelli che potremmo definire i *vocales*, e non a tutti coloro che sono realmente presenti nel convento. Tali elenchi sembrano rispettare l'importanza del ruolo ricoperto da ciascuno all'interno dell'Ordine e nel convento, prevedendo prima i sacerdoti e poi i chierici. Per alcuni frati troviamo l'indicazione della carica ricoperta come priore, subpriore, procuratore, sacrista, ma specie nei documenti della seconda metà del secolo XV si trova indicato anche il grado di studio quale *magister*, *lector*, *biblicus*, *cursor* e *regens studii*, insomma tutti i titoli che risultano legati alla presenza stabile dello *Studium* nel convento romano. Non sempre è riportato un patronimico, ma per diversi frati è indicata la città e/o la provincia agostiniana di provenienza che, in diversi casi, permette di dedurre il convento di appartenenza. Se alcuni frati romani vengono indicati con il rione o addirittura con il "cognome" o patronimico, per frati provenienti da luoghi più lontani troviamo indicato ad esempio Terra di Lavoro, Siena, Valle di Spoleto mentre per frati stranieri ricorre la regione o più genericamente la "nazione" (*de Almania* e *de Francia*). Gli studenti non sono nominati perché non dotati di voce attiva in merito alle decisioni da prendere durante il capitolo. Più delicata la questione dei frati *forenses*, sorta di ospiti temporanei del convento, che pare partecipino al capitolo quando ricoprono una carica specifica, come nel caso del frate predicatore presente nel periodo quaresimale. La sua presenza richiama molti

tratte dai registri di due padri generali, Gregorio da Rimini e Bartolomeo Veneto. Si tratta dei registri editi in Gregorii de Arimino *Registrum generalatus 1357-1358*; Bartholomaei Veneti *Registrum generalatus*, I-III (1383-1393).

²⁰ Si tratta per lo più della vendita di beni immobiliari posseduti dal convento, o comunque di documenti in cui prevale il carattere economico.

²¹ Allo stato attuale sono stati individuati oltre una trentina di documenti capitolari, ossia atti in cui i frati risultano riuniti in capitolo, per un periodo che va dal 1407 al 1499.

fedeli desiderosi di ascoltare le sue prediche, e in occasione del suo soggiorno venivano realizzati lavori nella chiesa e nel convento quali l'allestimento di palchi e pedane per far accomodare i cardinali e altre importanti personalità, o semplicemente di elementi di separazione tra la zona destinata agli uomini e quella delle donne (come in occasione del venerdì santo quando l'adorazione della Croce veniva proposta «all'omini denanti all'altare magiure et ad Santa Monica alle donne»)²². Egli attirava quindi buone elemosine da parte dei fedeli e procurava entrate per il convento; benché dall'altro lato costasse parecchio al convento in termini di cibo (a lui sono destinati piatti differenti rispetto al resto della comunità, ad esempio piccioni e capponi), di "stipendio", e di altre varie necessità legate alla sua vita quotidiana (dalla legna all'olio)²³.

Tra i più celebri predicatori si annoverano il *magister* Ercolano da Perugia (presente per molto tempo anche nello *Studium* romano e chiamato più volte a esaminare i frati candidati alle *insignia magistralia*), presente nel 1468²⁴; il pugliese Bartolomeo da Caletro, forse uno dei più longevi priori del convento romano (egli ricopre infatti la carica negli anni 1472-1475 e 1477-1484), il quale predica nella Quaresima del 1474 ricevendo dal sacrista del convento Bartolomeo da Genazzano un salario di 10 ducati; Battista Signori da Genova, predicatore nel 1482; il maestro Agostino Pacioni da Terni (1484), predicatore anche in San Pietro, zelante sostenitore dell'Osservanza, che verrà poi eletto generale durante il capitolo di Perugia nel 1505; Simone da Città Ducale (1489), un altro propagatore dell'Osservanza²⁵; e infine Nicolò da Monteciano della provincia di Siena «predicatore in questi tempi di gran fama» invitato dal generale dell'Ordine su volere del cardinale protettore nel gennaio 1491 a recarsi a Roma durante la Quaresima per tenere al popolo romano le sue prediche. Figure dunque di spicco che soggiornano grosso modo da poco dopo il Natale fino alla celebrazione della Pasqua.

Nel corso del XV secolo la comunità eremitana romana di Sant'Agostino sembra conoscere un aumento davvero considerevole, le cui ragioni principali possono senz'altro essere ravvisate nell'allestimento e nella gestione dello *Studium* e nello stabilizzarsi della Curia pontificia nell'Urbe dopo la definitiva risoluzione dello Scisma d'Occidente. Se all'inizio del Quattrocento possiamo ipotizzare che nel convento i frati fossero circa una ventina (nelle liste capitolari troviamo elencati da dieci a sedici frati), con certezza possiamo dire che i frati presenti alla benedizione delle fondamenta della *nova* chiesa di Sant'Agostino nel novembre del 1479 sono più del doppio, e corrispondono infatti a una sessantina di membri²⁶.

²² ASR, *Agostiniani in S. Agostino*, b. 107, *introitus*, f. 35r (28 marzo 1483).

²³ Viene per esempio acquistato un boccale d'olio per la camera del predicatore «acciò fosse più dolce e migliore», ASR, *Agostiniani in S. Agostino*, b. 180, *exitus*, f. 42v (5 aprile 1484).

²⁴ ASR, *Agostiniani in S. Agostino*, b. 178, *exitus*, f. 22v (13 febbraio 1468).

²⁵ Viene inviato dal vicario generale Graziano da Foligno in Lombardia, Romagna e poi a Pisa e Siena; visita inoltre le Congregazioni di Genova e Lecceto; muore nel 1511 a Napoli dove è priore del convento di San Giovanni a Carbonara.

²⁶ ASR, *Agostiniani in S. Agostino*, b. 107, *introitus*, f. 21r-v. Per le vicende della (ri)costruzione

Bisogna dire subito però che nell'elenco del 1479 sono annoverati molti *magistri*, legati molto più allo *Studium* che al convento in sé; in esso sono indicati anche i nomi dei novizi che non appaiono mai citati negli elenchi capitolari. Nelle varie ricorrenze presenti in questo ricco elenco, al nome di ciascun frate si accompagna il titolo accademico e la carica ricoperta. Vengono citati per primi il priore provinciale nonché procuratore dell'Ordine Gaspare da Orvieto e il suo socio Agostino da Città di Castello. A seguire il priore Bartolomeo da Caletro e i maestri Giovanni da Cascia e Battista Casali da Roma; Agostino da Terni, reggente dello studio, e Silvestro da Bagnoregio, Adamo Montaldo da Genova²⁷, Valentino da Perugia, Marcello di Roma, Pietrogiacomo da Pesaro e Mariano da Genazzano (anch'essi tutti maestri); quattro baccellieri, due lettori di cui uno ricopre anche la carica di *subprior*. Per quanto riguarda il convento e i "gestori" della sua quotidianità troviamo il procuratore Angelo da Roma, il sacrista Bartolomeo da Genazzano e il maestro dei novizi Agostino, l'organista Domenico da Terni e Pietropaolo da *Foro Saraceno*, che è il maestro degli studenti. A seguire il *cannavaro*, il cantore, diversi studenti, tre professi, il portonario e ben dieci novizi (scorrendo i registri contabili i dati relativi ai novizi riguardano mediamente sei persone). Questo documento offre dunque uno spaccato sulla comunità eremitana presente in Campomarzio, grazie al quale si sono potute individuare anche le differenti provenienze geografiche dei frati. I romani sono ben diciassette (di cui otto novizi), agli undici provenienti da varie località del Lazio (quali Genazzano, Cori, Cave, Bagnoregio e Viterbo) vanno aggiunti poco più di una decina di frati provenienti da località dell'Italia centrale appartenenti comunque alla Provincia Romana (come Orvieto, Perugia e Città di Castello). L'Italia meridionale è rappresentata oltre che dal già citato priore del convento, il pugliese Bartolomeo da Caletro, da Barnaba da Napoli, vicario, e dal lettore Angelo da Venafro. Pochi i frati provenienti dal nord Italia, a parte. Evangelista da Venezia (unico novizio assieme al laziale Marcello da Cave a non essere romano): si trova indicato infatti Filippo da Milano, servitore del priore generale e quindi non strettamente legato alla vita del convento romano, e i già citati Adamo Montaldo da Genova e Pietropaolo da *Foro Saraceno*. Gli stranieri sicuri sono sette: quattro tedeschi, due francesi, un portoghese e un boemo.

Dalla seconda metà del XV secolo il convento sembra conoscere un significativo incremento delle presenze. Mettendo insieme i due elenchi dei frati che partecipano ai capitoli svoltisi rispettivamente nel dicembre del 1460 e giugno 1461 otteniamo un elenco con almeno 34 nominativi²⁸. Nel capitolo

della chiesa di Sant'Agostino nel corso del XV secolo, in particolare in seguito al cospicuo intervento finanziario da parte del cardinale protettore Guillaume Estouteville, si rinvia a Samperi, *L'architettura di S. Agostino a Roma (1296-1483)*; Samperi, *Il cantiere quattrocentesco della chiesa di Sant'Agostino in Campo Marzio*.

²⁷ De Blasi, *Montaldo, Adamo* con bibliografia precedente; Caby, *Ambrogio Massari, percorso biografico*, pp. 47-56, 63-67; Marzano, *Per la ricostruzione della vita e dell'opera letteraria di Adamo di Montaldo*.

²⁸ Entrambi i documenti sono conservati in AGA, *S. Agostino*, C 3, perg. B 31 (29 dicembre 1460

congregato il 15 dicembre 1472 i frati nominati sono 41, scendono a 32 il 19 ottobre 1486 per poi assestarsi nei capitoli successivi tra le 15 e 25 unità ma con la formula della presenza di almeno due terzi²⁹.

I frati presenti a Sant'Agostino, come visto nell'elenco del 1479, a grandi linee sono mediamente per metà appartenenti alla Provincia Romana (con una forte presenza di frati dell'Urbe) e per l'altra metà di altre province "italiane". L'Italia è rappresentata in quasi tutta la sua interezza; anche se prevalgono frati provenienti dall'Italia centrale non mancano infatti quelli originari da Udine, Vicenza e Ravenna o dalla Sicilia. Si tratta di un "movimento" senz'altro dovuto allo *Studium* ma dipende anche in parte dal fatto che il convento si trova a Roma e che in esso molto spesso risiede il generale, quando non è impegnato nelle visite dei conventi in viaggio per l'intera Europa. Non mancano poi i frati stranieri e la presenza più cospicua è data dai tedeschi (in media essi sono almeno due o tre) e dai francesi (nel 1462 essi saranno addirittura sei su un totale di trentadue frati) e poi a seguire gli spagnoli e i portoghesi³⁰; sporadiche le presenze invece degli inglesi e di altri come i polacchi o gli *ongari*³¹.

4. Il caso del frater francese Claudio Cathelini de Stella

Alcuni frati, al di là dei differenti incarichi che potevano assumere all'interno del convento, avevano anche legami e rapporti con altri enti ecclesiastici cittadini, traendone in alcuni casi dei vantaggi personali, come dimostra la biografia di Claudio *Cathelini de Stella*. Claudio è un frate francese della provincia di Narbona presente nel convento di Sant'Agostino già dal 1463 in qualità di *cursor*³². Nello *Studium* romano egli aveva compiuto il suo *iter* scolastico conseguendo il titolo di *lector* nel 1465³³ e di baccelliere due anni dopo³⁴; tra il 1470 e il 1471 era divenuto *magister* e successivamente è ricordato come professore di teologia. Nel 1481 venne prescelto come cappellano dal nobiluomo Paolo *Colutie Zaccharie* del rione Colonna³⁵. Questi nel suo testamento aveva disposto di essere sepolto nella chiesa di Santa Maria «de Cellis seu Sancti Ludovici noviter appelatur», corrispondente all'odierna chiesa di San Luigi dei

e 27 giugno 1461).

²⁹ Rispettivamente in AGA, *S. Agostino*, C 10, ff. 151r-152r e 175r-176r.

³⁰ A volte i portoghesi sono considerati assieme agli spagnoli.

³¹ In generale sulla presenza degli stranieri nei monasteri e conventi romani si veda Rehberg, *Religiosi stranieri a Roma nel Medioevo*. Sulla presenza di frati di origine ungherese nella seconda metà del XV secolo si vedano Erdélyi, *Crisis or Revival? The Hungarian Province of the Order of Augustinian Friars*; de Cevins, *Les ermites de saint Augustin en Hongrie médiévale*.

³² AGA, *Fondo generale, Registri dei priori generali*, Dd 6, f. 135r; ed. in *Quae supersunt ex Actis*, p. 165. Nel 1465 (19 aprile) è tra i frati convocati in capitolo (AGA, *S. Agostino*, C 3, perg. B 31).

³³ Si vedano gli atti del capitolo generale di Appamies svoltosi nel giugno del 1465 e parzialmente pubblicati in *Acta Capituli*, p. 116.

³⁴ AGA, *Fondo generale, Registri dei priori generali*, Dd 6, f. 136v (Provincia di Narbona).

³⁵ ASR, *Collegio dei Notai Capitolini*, 1647 (not. Mariano Scalibastri), ff. 63r-64v, 106r-107r.

Francesi, e dunque nelle strette vicinanze del convento eremitano. Lasciò 100 ducati affinché vi fosse costruita una cappella³⁶, consacrata «ad honorem Nativitatis Virginis Marie», con paramenti e altre cose utili «pro divino officio celebrando», e dispose che fossero celebrate in perpetuo tre messe per lui e suoi defunti da un sacerdote con l'incarico di cappellano, incarico affidato per l'appunto al nostro agostiniano³⁷. Nel corso degli anni Claudio, che diventerà anche penitenziere in San Pietro e cappellano e familiare di Giulio II³⁸, riuscirà a crearsi un piccolo patrimonio immobiliare acquistando una casa nel rione di Sant'Eustachio³⁹, e ricevendone un'altra in dono da Paolo *Iubilei Petri Pauli* Manilli del rione Colonna, casa questa che potrebbe essere identificata con lo stesso immobile che successivamente egli donò come dote per la cappella della Maddalena in Sant'Agostino⁴⁰. Claudio inoltre commissionò un messale tuttora conservato presso la Biblioteca Angelica⁴¹ e, come ricordato anche da un'epigrafe che era posta nella cappella dedicata a santa Chiara da Montefalco, «ornavit et ditavit in ecclesia romana Sancti Augustini sacellum sancti Claudii, nunc sanctae Clarae de Montefalco»⁴². La notizia della sua morte, avvenuta il 12 gennaio 1509 «plenus annis in senectute bona, meritis et doctrina clarus», è tratta dal registro del generale Egidio da Viterbo⁴³.

5. *I devoti* convicini

Tra gli enti ecclesiastici vicini al convento vanno senz'altro ricordati i portoghesi dell'ospedale di Sant'Antonio, fondato da Antonio, cardinale del titolo di San Crisogono e noto come il cardinale Portogallense. Egli aveva acquistato

³⁶ Secondo quanto riportato nella documentazione conservata presso gli archivi dei Pii stabilimenti la fondazione della cappella in San Ludovico da parte di Paolo *Zaccharie* va sotto la data dell'8 settembre 1479 (Roma, Archivio Pii Stabilimenti, *Fond Ancien Registres*, 19, *Decreta Congregationis*, f. 47r); Roberto, *San Luigi dei Francesi*, pp. 11-12, 13 nota 13, 199.

³⁷ Si vedano *Quae supersunt ex Actis*, p. 170 e Torelli, *Secoli agostiniani*, VII, p. 189 nr. 28 e p. 395 nr. 13. Fatto ricordato anche nell'epigrafe: Memorie causa / nobili Paulo Zacharie ci. ro. / huius capelle dot. fr. Clau. / Catelini patrono suo be. me. / posuit / obiit XV sept. an. MCCC-CLXXXIII (Forcella, *Iscrizioni*, III, p. 6 nr. 5); Roberto, *San Luigi dei Francesi*, p. 13 nota 13. Claudio vi risulta ancora cappellano nel 1484.

³⁸ Alonso, *Bullarium*, IV, p. 53 nr. 117.

³⁹ Il frate acquistò l'immobile dal romano Francesco di Ludovico Spica da Narni, abitante nel rione Pigna, agente a nome suo e del fratello, per 50 ducati, Roma, Archivio Pii Stabilimenti, *Fond Ancien Liasses*, 1, perg. 16 doc. 1 (6 novembre 1484); Verdi, *Edilizia e viabilità*, p. 510.

⁴⁰ AGA, *S. Agostino*, C3, perg. B 57 (22 agosto 1486); ASR, *Agostiniani in S. Agostino*, b. 15 (Inv. 1691), nr. 184 (18 dicembre 1499).

⁴¹ Si tratta del ms. 1098 il quale reca la seguente sottoscrizione finale: «Fr. Claudius Cathelini de Stella O. herem. s. Augustini et sacre theologie prof. nec non domini nostre pape in basilica principis Apostolorum de Urbe pro natione gallicana penitentiarius ordinarius hoc presens missale fieri fecit»; Narducci, *Catalogus codicum manuscriptorum*, I, p. 457; Amiet, *Inventaire des manuscrits liturgiques*, p. 112; Amiet, *Catalogue des livres liturgiques manuscrits*, p. 943; Baroffio, *Kalendaria italica*, p. 465.

⁴² Herrera, *Alphabetum*, I, p. 148.

⁴³ Torelli, *Secoli agostiniani*, VII, pp. 603-604 nr. 12.

dai frati di Sant'Agostino un terreno accanto a piazza della Scrofa, oggi via dei Portoghesi, per realizzare un ospizio con annessa una chiesa (acquisto di cui però non resta alcuna traccia se non come ricordo in documenti successivi)⁴⁴. Il legame tra la fondazione portoghese e gli agostiniani viene confermato dallo stesso cardinale Portogallense, il quale sceglie come suo esecutore testamentario il priore della «domus Sancti Augustini de Urbe» a cui spetterà lo *ius visitandi* dell'ospedale una volta l'anno⁴⁵. E in effetti in occasione della festa di sant'Antonio abate (16 gennaio), gli agostiniani ricevono ogni anno un ducato «ratione visitationis dicti hospitalis et celebrationis unius misse in (tali) die per nos fiende et celebrande»⁴⁶.

La stessa chiesa di Sant'Agostino può essere considerata luogo di convergenza sia dei parrocchiani di San Trifone e loro convicini sia anche di diverse *nationes* o di singole persone provenienti da città e luoghi lontani o comunque semplicemente *forenses*, oltre che di romani. La fondazione e dotazione di cappelle e le attività liturgiche ad esse correlate, le festività che i singoli o le collettività ricordano attraverso elemosine, offrono uno spaccato variegato ed eterogeneo. I fedeli espletano infatti il loro ruolo di benefattori attraverso delle elargizioni in denaro in occasione delle feste di santi legati all'Ordine, ossia sant'Agostino (28 agosto) *in primis*, santa Monica (4 maggio) e san Nicola da Tolentino (10 settembre), o di santi loro protettori. I fiorentini, ad esempio, elargiscono elemosine in occasione della festività di san Giovanni Battista; allo stesso modo le monache di Sant'Ambrogio *in Maxima*⁴⁷ destinano ai frati delle *pietançe* nella ricorrenza di sant'Ambrogio, mentre quelle di Santa Maria in Campomarzio⁴⁸ nelle solennità di san Benedetto e san Bernardo.

Non molta era la distanza fisica che divideva il convento agostiniano dal monastero femminile di Santa Maria in Campomarzio e diversi dovevano essere i legami che intercorrevano tra i due enti. Lo si deduce dall'ufficio celebrato per san Benedetto il 21 marzo 1486 nel quale viene indicato come cappellano delle monache il cursore Giovanni *francioso*; inoltre la mantelata agostiniana Rita *Iacobi Colutie*, appartenente alla *domus* di Margherita

⁴⁴ Sull'ospedale portoghese si veda Pereira Rosa, *L'ospedale della nazione portoghese a Roma*, in particolare pp. 79-83.

⁴⁵ Si conserva una copia di un suo testamento in AGA, *S. Agostino*, C 10, ff. 97r-100r (8 luglio 1446/1447); ASR, *Agostiniani in S. Agostino*, b. 15 (Inv. 1691), nr. 311; Archivio Segreto Vaticano, Reg. Lat. 655, ff. 221-223; ed. Couto Oliveira, *Situação jurídica*, pp. 333-337 (3 agosto 1467).

⁴⁶ L'entrata è attestata nei registri contabili del convento dal 1468 al 1492, ASR, *Agostiniani in S. Agostino*, b. 178, *introitus*, ff. 27r, 31v, 41v, 45r; b. 179, *introitus*, ff. 4v, 18r, 27r, 35v, 45v, 65r; b. 180, *introitus*, ff. 12r, 21v, 30v; b. 181, *introitus*, ff. 6v, 15v, 24r, 31r, 39v; b. 107, *introitus*, f. 115r.

⁴⁷ Si tratta di monache che seguono la regola benedettina. La chiesa è posta nel rione Sant'Angelo, nei pressi del Portico di Ottavia: Huelsen, *Le chiese*, p. 345; *Monasticon*, I, pp. 39-40 nr. 21. Per l'offerta della *pietança* in occasione della festa di sant'Ambrogio (7 dicembre), si veda ASR, *Agostiniani in S. Agostino*, b. 178, *introitus*, ff. 19r, 26r, 35v e b. 107, *introitus*, ff. 6r, 12v, 25r.

⁴⁸ Per il convento si rinvia a *Monasticon*, I, p. 64 nr. 113; le offerte sono registrate in ASR, *Agostiniani in S. Agostino*, b. 178, *introitus*, ff. 5v, 29v, 34r; b. 107, *introitus*, ff. 4r, 11r, 22r, 30r, 39r; b. 179, *introitus*, f. 15v ed *exitus* f. 240v.

Martelluzzi⁴⁹, era la sorella di Agnese, badessa del sopracitato monastero benedettino⁵⁰.

6. La famiglia romana dei Casali e il maestro frate Battista

Tra le famiglie che risultano vicine al convento non solo dal punto di vista topografico, ma anche per la presenza di un loro familiare all'interno dell'Ordine, quella dei Casali costituisce un caso esemplare. Diversi sono i rapporti di reciproco vincolo e obbligo tra la famiglia Casali e il convento agostiniano a partire dal primo ventennio del XV secolo. Il 27 gennaio 1423 Paolo di Nuccio Casali, caporione di Campomarzio, nel suo testamento destinava la considerevole somma di 1000 fiorini come dote per una cappella dedicata alla Maddalena in San Trifone, spazio sacro in cui l'anno seguente risultano essere seppelliti lo stesso Paolo e la moglie Lorenza⁵¹. L'anno successivo i frati, riuniti in capitolo, accettavano di ricevere come dote per la sopraddetta cappella, come equivalente di quanto predisposto nelle sue ultime volontà, quattro case poste rispettivamente due nel rione Ponte e due nel rione Colonna⁵². Negli stessi libri contabili in cui troviamo registrati gli affitti riscossi per questi immobili divenuti proprietà del convento, si trovano le elemosine versate da parte di diversi membri di questa famiglia. Nel breve giro di una quindicina di giorni troviamo una *piatança* offerta da Romano Casali in occasione della festività di san Trifone e un'altra nel giorno di santa Caterina da parte di Pellegrina Casali⁵³; mentre Teodora, figlia di Giacomo Casali e cugina di Romano, attestata come monaca nel sopracitato convento di Sant'Ambrogio della Massima nel 1485, versa un'offerta per un anniversario del padre⁵⁴. Pietro di Giacomo e Romano di Angelo, entrambi appartenenti alla famiglia Casali, sono i macellai ufficiali del convento per buona parte della seconda metà del XV secolo. Quest'ultimi sono anche gli affittuari del macello di proprietà del convento,

⁴⁹ Esposito, *I gruppi bizzocali*. La clamidata Rita nel suo testamento aveva disposto di essere sepolta in Sant'Agostino e aveva nominato sua erede universale la sorella Agnese; quest'ultima era anche esecutrice testamentaria assieme all'agostiniano Battista Casali: AGA, *S. Agostino*, C 6, per. B 40 e C 9, ff. 101v-102v (9 luglio 1470). Tra gli altri lasciti Rita dispone che venga data annualmente ai frati una soma di vino come offerta per la celebrazione del suo ufficio.

⁵⁰ ASR, *Agostiniani in S. Agostino*, b. 107, *introitus*, f. 67v.

⁵¹ ASR, *Agostiniani in Sant'Agostino*, perg. 42 (23 luglio 1424); si vedano Herrera, *Alphabetum Augustinianum*, II, p. 358; Montenovesi, *Le antiche chiese*, p. 313; Mazzon, *Il convento agostiniano*, p. 47 item e nota 53 e p. 53 item 90. La cappella verrà concessa alla famiglia Casali 13 maggio 1463: Archivio Segreto Vaticano, Ott. lat. 2549, p. 601.

⁵² Si tratta di case che ritroviamo indicate successivamente negli inventari dei beni immobili contrassegnate dalle lettere «M», «DD», «Y» e «V»: Mazzon, *Il convento agostiniano*, p. 54 item 93. Una di esse verrà venduta a Bartolomeo Roverella, cardinale di San Clemente e già arcivescovo di Ravenna nel 1467. Per un profilo completo sul card. Roverella si veda Griguolo, *Per la biografia del cardinale rodigino Bartolomeo Roverella*.

⁵³ ASR, *Agostiniani in S. Agostino*, b. 179, *exitus*, f. 82r (rispettivamente datate al 10 e al 25 novembre 1480).

⁵⁴ *Ibidem*, b. 107, *introitus*, f. 64r (11 novembre 1485).

tanto che – specie nei periodi di carestia – il conteggio di quanto loro dovuto viene scalato dal canone d'affitto⁵⁵ e loro stessi abitano nei pressi del convento, nella «contrada delli Casali», nella strada che dal convento agostiniano va verso la chiesa di San Salvatore delle Coppelle⁵⁶.

Nello stesso periodo il *magister* Battista Casali, figlio del notaio Angelo di Romano, risulta presente nel convento romano per circa mezzo secolo ricoprendo spesso ruoli di primo piano. Il 24 maggio 1453 consegue il titolo di *lector* perché riconosciuto «virtutibus insignitus et scientia non mediocriter instructus», e a novembre del 1455 è promosso baccelliere. L'anno successivo ottiene la licenza per sostenere l'esame e leggere le *Sentenze* di Pietro Lombardo in qualsiasi università e di ricevere le *insignia magistralia* da qualsiasi maestro avesse preferito⁵⁷. Il 30 luglio 1461, già dottore in sacra teologia, viene eletto priore del convento di Sant'Agostino e nel 1463 provinciale della Provincia Romana⁵⁸; verrà poi riconfermato come priore del convento romano il 2 luglio 1464 «quia iam per duos annos rexerat clavum conventus Romani laudabiliter»⁵⁹. Nel 1465 viene confermato dal generale Guglielmo Becchi confessore delle mantellate romane. Il 23 aprile 1468, in occasione del capitolo provinciale che viene celebrato a Roma e proprio nel convento di Sant'Agostino, Battista, che ricopre la carica di procuratore del convento e di vice procuratore dell'Ordine, viene nuovamente eletto priore provinciale «viva voce nemine discrepante»⁶⁰.

Questa costante ascesa subisce un'improvvisa interruzione nell'estate del 1471. Battista Casali viene infatti privato dei suoi beni dal priore generale Giacomo dell'Aquila il quale promulga «multas sententias [...] contra magistrum Baptistam de Roma propter sua multa et magna demerita»⁶¹. Secondo quanto

⁵⁵ Il macello, indicato nelle fonti contabili come «domus M», era posto nei pressi di Piazza Navona, nella contrada *de Scortichiari*, e faceva riscuotere al convento una pensione annua pari a 20 fiorini nel 1463: AGA, *Provincia Romana*, Oo 2, f. 6v. In alcuni casi, oltre al pagamento di parte del censo in carne, vengono anche conteggiati dei lavori fatti per il macello: ASR, *Agostiniani in S. Agostino*, b. 178, *introitus*, ff. 2r, 8v, 14v-16v, 21v, 24v-29r, 32v, 35v, 38r, 42v, 43v (novembre 1463-agosto 1471). Nel marzo 1472 viene rinnovato il contratto di locazione a Pietro Casale che ne risulterà conduttore fino al marzo 1491 (con un canone che va dai 10 ai 13 ducati a semestre): *ibidem*, f. 45v e b. 179, *introitus*, ff. 7r, 13r, 17r, 23r-24r, 28r, 29r, 35v, 40v, 50v, 52r, 55r, 59v, 61v, 65v, 66v (giugno 1474-aprile 1481); b. 180, *introitus*, ff. 10v, 12v, 13v, 16v, 18v, 21v, 23v, 25r, 28v, 38v (settembre 1481-luglio 1489); b. 181, *introitus*, ff. 1v, 4r, 21r-v, 27v, 30v, 36r, 40v (7 marzo 1486-marzo 1491).

⁵⁶ Sulla persistenza della famiglia Casali nella zona di pertinenza della parrocchia di San Trifone si rinvia a Esposito, *La parrocchia "agostiniana"*, p. 501 nota 21.

⁵⁷ Iuliani de Salem O.S.A. *Registrum generalatus*, p. 315 nr. 867.

⁵⁸ Viene eletto durante il capitolo provinciale celebrato a Cave (20 aprile 1463), AGA, *Provincia romana*, Oo 18, f. 67v.

⁵⁹ AGA, *Fondo generale, Registri dei priori generali*, Dd 6, p. 174r; ed. *Notitiae ad Provinciae Romanae Historiam*, p. 392.

⁶⁰ AGA, *Provincia romana*, O o 18, f. 71v (ed. in *Notitiae ad Provinciae Romanae Historiam*, p. 135). L'elezione viene poi confermata dal priore generale il 25 aprile 1468 (AGA, *Fondo generale, Registri dei priori generali*, Dd 6, f. 176r; ed. in *Notitiae ad Provinciae Romanae Historiam*, p. 400).

⁶¹ AGA, *Fondo generale, Registri dei priori generali*, Dd 6, f. 177v (17 agosto 1471; ed. in *Notitiae ad Provinciae Romanae Historiam*, pp. 456-457).

riportato nel registro del generale, il Casali era stato incarcerato per ordine di papa Paolo II avendo infamato lo stesso generale con una lettera e avendo quindi trasgredito a quanto contenuto nel capitolo XLIV delle *Costituzioni ratisbonensi*, relativo alla falsa testimonianza e all'invio di lettere anonime⁶². Successivamente venne privato «omnibus bonis mobilibus et stabilibus», nonché «nomine magisterii, dignitatibus et immunitatibus et honoribus et libertatibus et exemptionibus et gratiis magistralibus» per un quinquennio, a causa di un tentativo di fuga dalle carceri pontificie.

Il Casali ebbe tuttavia modo di riabilitarsi, visto che negli anni successivi è ancora presente nel convento sempre con il titolo di *magister* (ricopre tra l'altro il ruolo di *librariano* e redige l'inventario dei libri del convento nel 1478⁶³ e di quelli del maestro Matabuffi nel 1486⁶⁴), nonché quello di procuratore e poi di depositario del convento (e con questo ruolo egli registrerà per esempio le entrate del convento legate alla pensione delle case di Sant'Agostino) e lo troviamo ancora attivo nel 1490 come priore (risultando defunto nel giugno 1491)⁶⁵.

7. *Il patrimonio immobiliare e fondiario del convento*

Oltre alla famiglia dei Casali, in prossimità del convento troviamo altre importanti casate come i Tosti che abitano verso la chiesa di Sant'Apollinare e possono essere assunti come esempio di membri della nuova nobiltà municipale e di "nuove" famiglie legate al governo della città, o alcuni membri della casata Orsini, una delle famiglie più importanti di Roma, rappresentata in particolare da alcune sue donne legate al terz'ordine femminile agostiniano⁶⁶.

Poco più in là della chiesa di Sant'Agostino, dalla parte del quartiere Ponte, sorgeva il palazzo del cardinale di Rouen Guillaume d'Estouteville⁶⁷, protettore dell'Ordine e camerlengo pontificio, mentre appena più a sud del convento, a rinforzare un carattere prettamente francese, c'erano le due chiese di Sant'Ivo dei Bretoni e di San Luigi dei Francesi, la chiesa in cui fungeva da

⁶² Aramburu Cendoya, *Las primitivas constituciones de los Augustinos*, pp. 145-146.

⁶³ L'inventario è edito da Gutiérrez, *La biblioteca di S. Agostino*.

⁶⁴ Alcune riflessioni sul suo patrimonio librario in Pincelli, *La biblioteca di Ambrogio*, pp. 72-73 in base a quanto riportato in Gutiérrez, *La biblioteca di S. Agostino*, pp. 126-135 e pp. 146-147 (sono segnalate molte opere da lui composte e manoscritti copiati dallo stesso). Tra i libri a lui appartenuti sono registrati anche i libri del coro e della chiesa di San Matteo in Merulana dei quali il Matabuffi aveva tenuto per lungo periodo il priorato: *ibidem*, p. 132; Mazzon, «Ad tollendum discordiam inter monasteria».

⁶⁵ ASR, *Agostiniani in S. Agostino*, b. 181, *introitus*, f. 42v. Il convento incassa 17 ducati e 60 bolognini ricavati dalla vendita dei beni appartenuti al Casali ossia «de uno mantello novo et uno vecchio et doi toniche et uno giopparello et doi para de scappulari et doi cappelli et uno guardacore rosso et doi boccette».

⁶⁶ Esposito, *I gruppi bizzocali*, pp. 168-169. Nelle zone limitrofe al convento ci sono anche altre donne che vivono «santamente» come ad esempio le terziarie francescane in Parione: Esposito, *Le donne dell'Anima. Ospizi e "case sante"*, pp. 271-274.

⁶⁷ Esposito, *L'area di piazza Navona*, p. 474 e nota 36.

cappellano il già citato *frater* francese Claudio *Cathelini*. Nei pressi della fondazione eremitana in effetti gravitava gran parte dell'*entourage* del cardinale Rotomagense. Il suo segretario Stefano Goupillon, vescovo, dottore in legge, scrittore apostolico, notaio e abbreviatore, nel 1475 abitava lungo la via Retta; Robin Fortin, sacerdote e canonico di Santa Maria Maggiore, si era stabilito in due case con giardino nei pressi di Sant'Apollinare e così pure il nipote Jean, *familiaris* dello stesso cardinale⁶⁸.

Diversi sono i prelati che stabiliscono in questa zona la loro residenza, come il cardinale Jean de Montmirail, vescovo di Vaison, che abiterà vicino alla chiesa di Sant'Agostino fino al 1480 o il cardinale Filippo de Lévis, arcivescovo d'Arles, il quale intorno al 1470 risiede nel quartiere Ponte⁶⁹. Il cardinale di Novara, Giovanni Arcimboldi, risiedeva nel palazzo «alle Doy Torri», nei pressi delle chiese di Sant'Agostino e di Santa Maria *de Cellis* e della Sapienza⁷⁰. Alcuni di loro sono partecipi in prima persona della vita religiosa del convento essendo per esempio ricordati tra coloro che dovevano ricevere delle candele in occasione della processione per la Candelora⁷¹.

Sant'Agostino, come altri enti religiosi anch'essi gravitanti nei pressi di Piazza Navona⁷², possiede gran parte dei suoi immobili in zone limitrofe al convento. Secondo quanto registrato nell'*Inventario* dei beni del convento, redatto da Cesario Orsini nel 1431, il convento in quel momento possiede una ventina di immobili per lo più localizzabili nei centrali rioni di Campomarzio e Ponte, e circa quindici vigne, mentre gran parte dei beni extra-urbani si trovano a Castello Nuovo, Stimigliano, Sacrofano e Frascati⁷³. Nell'inventario il

⁶⁸ Ancora tra i francesi della zona troviamo Jacques Bugnet, arcidiacono di Chartres, che farà ricostruire l'ospizio per i pellegrini francesi nell'ospedale di San Giacomo Maggiore dei Lombardi nei pressi di Piazza Saponaria (ora piazza San Luigi dei francesi). Lo stesso convento di Sant'Agostino aveva locato a Giovanni Battista Arcidiaconi, segretario dell'Estouteville, una casa (per la quale si veda *infra*).

⁶⁹ Aurigemma, *Residenze cardinalizie tra inizio e fine del '400*, pp. 125, 130; Sperindei, *Reperitorio delle residenze cardinalizie* p. 138 nr. 3 e 5, p. 142 nr. 17, p. 147 nr. 35, pp. 148-149 nr. 38, p. 154 nr. 57, p. 155 nr. 61, p. 156 nr. 63.

⁷⁰ Esposito, *L'entourage del convento romano di S. Agostino*, p. 296 nota 26. Il palazzo delle Due Torri verrà poi demolito nella prima metà del Cinquecento per poter realizzare l'ultimo tratto della Via Leonina (corrispondente all'attuale via della Scrofa), apertura viaria a cui si opposero gli agostiniani che vi avevano una vigna e giardino, proprietà che venne tagliata in due con la creazione del passaggio stradale (Verdi, *Edilizia e viabilità*, p. 512).

⁷¹ Esposito, *L'entourage del convento romano di S. Agostino*, in particolare pp. 291-292, 296-298.

⁷² Per un confronto con i patrimoni immobiliari di altri enti religiosi romani si rinvia a Esposito, *Un inventario di beni in Roma dell'Ospedale di S. Spirito*; d'Avossa, *Un inventario dei beni urbani del S. Spirito*; Esposito, *L'inventario delle case e delle vigne dell'ospedale dei SS. Quaranta Martiri*. Per il secolo XV si rinvia in particolare ai vari saggi di Vaquero Piñeiro, *Il mercato immobiliare*; Vaquero Piñeiro, *La renta y las casas*; Vaquero Piñeiro, *Propiedad y renta urbana en Roma*. Per l'evoluzione e lo sviluppo immobiliare della zona gravitante intorno all'attuale piazza Navona da parte delle istituzioni religiose, specie straniere, ivi insediate (ricordiamo tra tutte le chiese di San Giacomo degli Spagnoli e di San Luigi dei Francesi) si veda il recente saggio di Susanna Passigli (*Lo sviluppo dell'abitato*, pp. 277 e sgg.).

⁷³ Sette case sono poste nel rione Campomarzio, cui vanno aggiunte due che stanno nella contrada di San Trifone; cinque sono nel rione Ponte e nello stesso rione, in *contrata Scorteccla-*

gettito non è indicato nella sua interezza, solamente per dodici *domus* su venti è segnalato quanto corrisposto dagli affittuari, e il totale ammonta a poco più di 42 fiorini, cui vanno sommati altri 7 ducati⁷⁴.

Del ritrovato interesse sia commerciale sia immobiliare relativo ai rioni centrali della città come Ponte e Parione, che porta a una sempre maggiore richiesta di abitazioni e botteghe da parte delle più disparate figure nella seconda metà del XV secolo, trae comunque indirettamente beneficio anche il convento eremitano. Come testimoniato da un inventario redatto intorno al 1463 dal priore provinciale, esso ha accresciuto il proprio patrimonio arrivando a contare quattordici stabili in Campomarzio, la zona che risulta essere ancora quella con il numero più alto di immobili, dieci in Ponte e un'altra decina in altri rioni centrali della città. Ma soprattutto ha portato a registrare un gettito sicuramente più significativo, relativamente alla rendita immobiliare, rispetto a quanto avvenuto nel 1431. Si tratta infatti di un totale di 68 fiorini cui vanno sommati altri 100 ducati⁷⁵.

Si tratta comunque di un patrimonio destinato ad ampliarsi al punto che alla fine del Quattrocento risulterà assestato su oltre sessanta stabili⁷⁶ per i quali è possibile seguire gran parte delle locazioni e individuare i cambi di locatario e le variazioni di canone grazie alle registrazioni di entrata e uscita della procuratoria⁷⁷.

7.1 *L'acquisizione dei beni attraverso lasciti e donazioni*

L'incremento patrimoniale operato dai frati di Sant'Agostino non risulta essere legato al desiderio di realizzare «un'insula coerente di proprietà immobiliari» (come sembra fare il vicino ospedale teutonico di Santa Maria dell'Anima)⁷⁸ ma si realizza in modo più casuale attraverso i lasciti e dona-

riorum, troviamo il citato *Maciello* locato ai Casali; due nel rione Colonna: ASR, *Agostiniani in Sant'Agostino*, b. 34, ff. 58r-59v. Per la redazione dell'inventario Mazzon, *Il convento agostiniano*, con l'edizione della parte relativa ai documenti conservati in archivio. Per Cesario Orsini si veda Esposito, *I gruppi bizzocali a Roma*, pp. 166-167.

⁷⁴ Il possibile calo delle entrate relativamente alla rendita urbana innescato dalla lontananza da parte di Eugenio IV da Roma non è direttamente verificabile per il convento eremitano, non essendosi conservato alcun registro contabile per quel periodo.

⁷⁵ AGA, *Provincia Romana*, Oo 2, ff. 1r-7r. Tale inventario attualmente inedito sarà oggetto di una prossima pubblicazione da parte di chi scrive.

⁷⁶ Esposito, *La parrocchia "agostiniana"*.

⁷⁷ La maggior parte degli affittuari versava il censo prestabilito semestralmente, come è uso in questo periodo a Roma, anche se alcuni versano cifre differenti soprattutto a locazione conclusa, a saldo dunque del dovuto, rendendo così più difficile stabilire la cifra pattuita mancando la relazione con il periodo preciso di locazione; inoltre alcuni affittuari ottenevano degli sconti grazie alle forniture o a delle prestazioni d'opera a favore del convento.

⁷⁸ Esposito, *L'area di piazza Navona*, p. 473. L'accrescimento delle entrate provenienti dal patrimonio immobiliare a partire dalla seconda metà del XV secolo è ben osservabile nel caso del vicino ospedale teutonico di Santa Maria dell'Anima, per il quale, grazie alla conservazione del materiale contabile relativo alla prima metà del XV secolo è possibile seguire la crescita delle entrate dell'ospizio con un culmine a metà del secolo, e quindi in relazione con il grande evento

zioni operati sia da membri dell'ordine – oltre alla casa del generale Agostino Favaroni⁷⁹, nel corso del tempo si aggiungeranno ad esempio quelle dei padri maestri Paolo Mattabuffi⁸⁰ e del sopracitato Battista Casali e di altri frati – sia da semplici parrochiani. Eccezion fatta per alcune vigne che vengono vendute o permutate con altri terreni, e in particolare canneti, che suggeriscono un tentativo di ottimizzare quanto posseduto, probabilmente in conseguenza della volontà o della necessità di sopperire ad un bisogno contingente e materiale – come quello legato alla produzione e consumo del vino – lo stesso non pare comunque accadere per gli stabili in città di proprietà del convento.

Tra i beni che il convento incamera da lasciti disposti a suo favore ci sono anche degli immobili particolari come una *stufa*, ossia un bagno pubblico, posta nei pressi della chiesa di Sant'Apollinare, gestita fino al 1467 dallo slavo Giovanni Fontana, passato a miglior vita nello stesso anno⁸¹. Mentre Francesca, vedova di Pasquale Peroni «olim de Gonessa» e ora del rione Ponte, che dispone di essere sepolta in Sant'Agostino *seu* San Trifone e nomina suoi eredi universali i frati, il capitolo e il convento e la chiesa di Sant'Agostino⁸² cui lascia tutti i suoi beni mobili e immobili, specifica di voler lasciare all'eremita Girolamo, suo nipote, l'usufrutto vita natural durante di una casa «terrinea» con tetto e porticale dinanzi, con tutte le sue pertinenze, posta nel rione Ponte. Quindi soltanto dopo la morte di Girolamo la casa potrà entrare a fare parte dei beni del convento.

dell'Anno Santo, ma «anche nei decenni successivi [riesce] a mantenere un livello sostenuto di entrate, fino al definitivo decollo nel decennio finale del secolo»: Palermo, *Il patrimonio immobiliare*, p. 304. L'istituto tedesco, pur presentando delle finalità differenti rispetto a quello eremitano, in particolare in merito all'accoglienza, e rivolgendosi ad una utenza nella sua complessità straniera, permette comunque di presupporre che anche l'ente agostiniano, così come gli altri istituti ecclesiastici presenti in città, dovesse godere di una certa autonomia economica, grazie ad un patrimonio la cui gestione, legata soprattutto alle entrate, era destinata però a diventare maggiormente significativa e avvertibile a partire dagli inizi del XVI secolo: Esposito, *La parrocchia "agostiniana"*, p. 501.

⁷⁹ Il 5 maggio 1438 Agostino Favaroni, già generale dell'Ordine, vescovo di Nazareth, disponeva, stando nella sua abitazione fiorentina in *populo Sancti Iachobi*, una donazione a favore dell'agostiniano Giovanni di Giacomo da Roma, del capitolo, convento e dei frati *Sanctorum Trifi et Augustini de Roma*, relativa ad una casa nei pressi della chiesa di San Trifone, che gli era stata concessa dallo stesso convento in usufrutto sua vita natural durante. Si tratta probabilmente della stessa casa in cui abita la sorella Petruccia. AGA, *S. Agostino*, C 3, perg. B 8 (5 maggio 1438); *ibidem*, C 9, ff. 108v-110r; ASR, *Agostiniani in S. Agostino*, b. 15 (Inv. 1691), nr. 102; Mazzon, *La famiglia sutrina*, p. 290 nr. 16.

⁸⁰ Per le proprietà immobiliari di Paolo Mattabuffi e la loro suddivisione dopo la sua morte si rinvia in generale a Mazzon, «Ad tollendum discordiam».

⁸¹ Per il testamento di Giovanni Fontana, *stufaro* slavo in Sant'Apollinare, si veda Esposito, *Stufe e bagni pubblici*, pp. 86-87. Nei protocolli del notaio Mariano Scalibastri si conserva un inventario dei suoi beni mobili in cui viene descritta una casa utilizzata come *stufa*: ASR, *Collegio dei Notai Capitolini*, 1643, ff. 371r-v, 395r-v (17 gennaio 1467). La moglie Elena decide di donare la casa al convento, disponendone però l'usufrutto sua vita natural durante.

⁸² Il testamento viene rogato «in portichali renclaustris ecclesie» e come testimoni sono presenti tre frati, ossia Simone *de Introduco*, Modesto *de Urbe*, Stefano da Orvieto: ASR, *Agostiniani in Sant'Agostino*, perg. 50 (30 gennaio 1434).

Il patrimonio conventuale di Sant'Agostino si amplia e arricchisce – come fa notare Rosalba Di Meglio per l'omonimo convento napoletano⁸³ – anche grazie ai proventi legati alle celebrazioni liturgiche. I benefattori della chiesa e in particolare delle cappelle da loro stessi fondate lasciano, specie attraverso disposizioni testamentarie – delle rendite o meglio delle doti per continuare e proseguire nelle celebrazioni *post mortem*. Spesso queste doti sono costituite da case e altri beni fondiari dal cui affitto e rendita i frati avrebbero dovuto percepire gli introiti necessari al mantenimento e gestione di tale spazio sacro e “privato” all'interno della chiesa. Le donazioni compiute dai benefattori legittimano la privatizzazione di uno spazio “pubblico” garantendo così – oltre alla celebrazione di messe e anniversari specifici per sé e la propria famiglia – anche un luogo di visibilità e prestigio per coloro che erano ancora in vita⁸⁴. Si tratta per esempio della *domus h* che costituisce la dote per la cappella della famiglia Ricci e delle diverse case lasciate dal già citato Paolo Casali come dote per la cappella della Maddalena⁸⁵; del lascito di Giacomo Rizzoni da Verona per una cappella in cui essere sepolto da dedicare al santo omonimo (1485-1486)⁸⁶; della casa lasciata come dote per la cappella di San Giovanni Battista da Antonia, vedova di Michele da Prato; e dei numerosi lasciti operati da Maria Cenci. Quest'ultima, vedova del «magnifico uomo» Poncello Orsini della regione Colonna («nunc morans in regione Columne»), e in seguito mantellata agostiniana⁸⁷, dopo aver edificato nella chiesa di San Trifone una cappella dedicata ai santi Andrea apostolo e Stefano protomartire⁸⁸ nella quale voleva che in perpetuo venissero celebrati i Sacri Misteri in particolare la festa dei due santi, dotava la suddetta cappella di alcuni immobili «quarum instrumenta habentur in conventu et patet manuum notariorum scriptorum infra in loco instrumentorum»⁸⁹.

⁸³ Di Meglio, *Ordres mendiants et économie citadine à Naples*.

⁸⁴ Sono questi i beni che vanno a formare il patrimonio legatario ossia legato alla celebrazione di messe, siano esse gregoriane (trenta messe celebrate nello spazio di un mese), settimanali o annuali: Gobbi, *Il patrimonio fondiario*, p. 8.

⁸⁵ Si veda *supra* il testo corrispondente alla nota 52.

⁸⁶ La casa era posta nei pressi di Monte Giordano e viene consegnata al convento dal noto curiale Mario Mellini, esecutore testamentario di Giacomo.

⁸⁷ Herrera, *Alphabetum*, II, p. 358; Esposito, *I gruppi bizzocali*, pp. 168-169.

⁸⁸ Maria non si limiterà a dotare materialmente la sua cappella attraverso l'elargizione di diversi altri beni immobili, ma provvederà anche alla realizzazione e fornitura dei paramenti liturgici, dei libri sacri e di tanti altri preziosi oggetti.

⁸⁹ ASR, *Agostiniani in S. Agostino*, b. 34, f. 59v. Si trattava di due case poste nel rione Parione (di cui una «iuxta Armarolos»), una nel rione Colonna presso l'arco della Maddalena, una nel rione Pigna, nella parrocchia di San Macuto presso la casa di Agostino Impicciati, e infine due nel rione Ponte, lungo la via Retta. Queste ultime due case erano appartenute in precedenza una ad Orsina Orsini e l'altra a Zaccara da Teramo, noto compositore e cantore pontificio (per il quale si vedano Esposito, *Maestro Zaccara da Teramo*; Ziino, *Ancora su “magister Antonius dictus Zacharias de Teramo”*; Antonio Zaccara da Teramo e il suo tempo). Per notizie sulle acquisizioni successive si rinvia a AGA, *S. Agostino*, C 6, pergg. E 29, E 38 e E 51; ASR, *Agostiniani in S. Agostino*, b. 17 (Inv. 1601), pp. 286 e 311 e b. 15 (Inv. 1691), nr. 80, 99 e 2062; ASR, *Collegio dei Notai Capitolini*, 1239 (not. *Laurentius domini Pauli*), f. 199r-v (8 gennaio 1459). Si vedano Modigliani, *Li nobili huomini*, p. 363; Mazzon, *Il convento agostiniano*, pp. 58-59 nr. 107/XVI.

7.2 *Le rendite del patrimonio immobiliare*

Nel corso della seconda metà del XV secolo le rendite legate alle locazioni di questi immobili, che vengono a costituire un'importante fonte di entrate per il convento, non risultano particolarmente vincolate alla presenza o meno del pontefice in città, come accaduto in precedenza quando l'assenza del papa faceva dimezzare il canone. Le variazioni degli affitti sembrano piuttosto da ricondurre al frazionamento dello stesso immobile in più parti abitative (anche se nella maggior parte dei casi la somma totale di quanto versato dai differenti affittuari non sembra essere diversa da quella precedentemente versata dal singolo) o meglio dal differente contratto⁹⁰.

Per esempio un restauro finanziato dal munifico cardinale protettore d'Estouteville permette al convento di incassare un maggiore guadagno dall'affitto di una casa posta nel rione Parione. Se a metà degli anni Quaranta il canone corrisposto è di 2 ducati, dopo l'investimento da parte del Rotomagense di 130 ducati; la suddivisione in due differenti unità abitative dello stesso immobile, porta nelle casse del convento un totale di ben 29 ducati d'oro al principio degli anni Settanta. Ma già sul finire del decennio i frati preferiscono locare lo stabile nella sua interezza per una cifra inferiore, pari a 24 ducati d'oro, e finiscono per concederlo con una locazione *ad vitam* al mastro muratore Lorenzo da Lucca per 14 ducati l'anno per i primi quattro anni e poi 15 ducati di carlini all'anno con l'impegno di investire «in reparationem dicte domus» 150 ducati di carlini.

A Roma la tendenza all'aumento dei canoni degli immobili dati in affitto è un fenomeno generale che trova riscontro nei dati rilevati per le proprietà immobiliari di diversi enti religiosi, come San Giacomo degli Spagnoli, studiato da Manuel Vaquero Piñeiro, e la già citata Santa Maria dell'Anima, studiata da Luciano Palermo. Una tendenza che proseguirà ininterrottamente fino alla vigilia del sacco del 1527.

Come già verificato da Palermo e da Vaquero Piñeiro, «i livelli della rendita crescevano molto anche se il numero delle case poste sul mercato era sostanzialmente stabile» e la crescita della rendita risulta quindi strettamente connessa con l'aumento «del gettito medio di ogni singola unità abitativa»⁹¹, un andamento positivo riscontrabile anche per strutture patrimoniali affe-

⁹⁰ Per esempio per la *domus* lasciata al convento dal cardinale protettore Guglielmo d'Estouteville, troviamo come primo affittuario Bernardo, un *familiaris* del Rotomagense, che paga quasi 21 ducati l'anno (1483-1491), cui subentra un altro francese, Guglielmo, cannavaro del cardinale Ascanio Sforza, che paga invece 16 ducati l'anno (1491-1493). La casa viene poi suddivisa in due diverse parti. Tra gli affittuari della parte superiore troviamo il fiorentino Alessandro, nella parte inferiore era stata invece ricavata una bottega adibita a sartoria come suggeriscono le qualifiche di sarto di due diversi affittuari (N. Todesco e Arrigo Rivot). Il convento incassa a semestre 4 ducati per la casa inferiore e oltre 6 per quella superiore. Sul finire del secolo la casa viene nuovamente locata nella sua interezza al già citato Alessandro per 22 ducati l'anno.

⁹¹ Palermo, *Il patrimonio immobiliare*, p. 321.

renti ad altri enti romani, come le confraternite del San Salvatore *ad Sancta Sanctorum* e del Gonfalone analizzate da Silvia Dionisi⁹².

Anche per Sant'Agostino, come per molte altre istituzioni religiose, l'unica forma di guadagno possibile era rappresentata dalla rendita immobiliare, sia urbana sia agraria, visto che «questa era, dunque, considerata lecita, a prescindere dalla tipologia di patti agrari o di affitto da cui essa sorgeva; essa fondava la struttura patrimoniale delle grandi istituzioni religiose, compresa quella della stessa Chiesa di Roma, e rimase l'unica [fonte] veramente lecita di reddito fino a quando il superamento della concezione medievale dell'usura e la creazione del sistema del debito pubblico non favorì, anche nel caso di grandi istituzioni assistenziali e religiose, l'investimento nei titoli della finanza, sia pubblica che privata»⁹³.

Tra gli affittuari, oltre a personaggi legati a vario titolo al mondo curiale – come per esempio il cancelliere del cardinale Latino Orsini, ossia Pietro Cola da Spoleto, il curiale Gregorio *de Puteo* e sua moglie Lucia⁹⁴, gli scrittori apostolici Giorgio della Croce da Milano⁹⁵ e Antonio del Drago di Viterbo⁹⁶ –, troviamo fornai, speziali, medici, calzolai, merciai, macellai, sarti, tavernieri⁹⁷, barbieri, pizzicaroli, lavandaie, tessitori, carpentieri, lanaioli, muratori, fabbri, legnaioli, mulattieri, falegnami. Alcuni di loro prestano la loro opera all'interno delle botteghe create grazie a lavori di sistemazione del porticato della chiesa di San Trifone, ma l'affitto da loro versato non porta particolari guadagni pertanto i frati ospitano, seppur a pagamento, degli affittuari/fornitori del convento non particolarmente agiati.

Un caso esemplare della grande varietà sociale e professionale degli affittuari dei beni degli agostiniani è costituito dalla casa «intus le Macella de

⁹² Dionisi, *Confraternite e rendita urbana: il S. Salvatore e il Gonfalone*.

⁹³ Palermo, *Il patrimonio immobiliare*, p. 320.

⁹⁴ Per il curiale cremonese Gregorio *de Puteo*, scrittore apostolico (1443), abbreviatore «de parco minore» (1457) e poi in quello maggiore (1468-1479), nominato conte palatino nel 1457 e custode della cancelleria nel 1474 si rinvia a Frenz, *Die Kanzlei*, p. 340 nr. 865. Per il suo testamento, rogato il 1° ottobre 1481, in cui dichiara di risiedere nel rione Trevi si rinvia a Esposito, *L'agire delle donne*, p. 16 nota 13. Dal 1473, per un ventennio, essi occupano i due immobili precedentemente tenuti dall'Arcidiaconi. Dal 1494 Lucia versa l'affitto per la sola casa grande (e i suoi eredi ne saranno ancora affittuari nel 1501), mentre l'altro immobile risulta affittato a Giovanni Battista da Brescia, cameriere del vescovo di Recanati, ossia di Girolamo Basso della Rovere.

⁹⁵ Frenz, *Die Kanzlei*, nr. 851. Risulta morto prima del 12 ottobre 1485. In generale sulla famiglia della Croce si rinvia a Belloni, *Francesco della Croce*.

⁹⁶ Per Antonio del Drago, abbreviatore «de parco minore» nel 1480, «scriptor cancellarie» dal 1490 al 1514, e citato come conte palatino il primo maggio 1514, si veda Frenz, *Die Kanzlei*, p. 285 nr. 200.

⁹⁷ Tra gli immobili utilizzati come taverne, oltre a quella della Corona e della Volpe (Gnoli, *Alberghi e osterie*, p. 158), il convento avrà a che fare con la casa del Leone, una delle taverne gestite dalla famosa Vannoza Catànei, concubina del cardinale Rodrigo Borgia (futuro pontefice Alessandro VI), dal quale ebbe quattro figli tra i quali Cesare, detto il Valentino, e Lucrezia. La Catànei, sempre con l'avallo del potente cardinale, aveva sposato in prime nozze Domenico Giannotti da Rignano, poi il nobile milanese Giorgio della Croce e infine Carlo Canale da Mantova; si vedano Zapperi, *Catànei, Vannoza*; Esposito, *L'agire delle donne*, pp. 10-12, 19-20 note 64-71. Sulle sue attività imprenditoriali e le sue opere di carità e beneficenza confraternale si rinvia a Ait, *Donne in affari*, pp. 65-67 e Di Maggio, *Le donne dell'ospedale*, pp. 65-70.

Sancto Celso», appartenuta al priore generale Giacomo dell'Aquila. Inizialmente sembra essere locata in modo discontinuo e per brevi periodi. La parte superiore viene data in affitto a prostitute e quella inferiore a dei macellai («pro quolibet mense meretricibus et aliquando macellariis ad remittendum bestias») fino a quando le cortigiane «ne forono cacciate tucte» e come unici locatari troviamo indicati diversi macellai i quali effettuano dei pagamenti contemporaneamente tanto da far pensare a una loro società, e con il patto che in essa non vengano però messe «né bestie baccine né porci et l'altre cose».

Se da un lato la comunità conventuale ottiene dei ricavi dalla gestione di questi beni, dall'altro diverse sono le spese che si trova ad affrontare anche per le case che riceve come eredità o in donazione. Oltre alle spese legali, a partire dalla stesura dei documenti comprovanti il possesso di tali beni (nei registri contabili troviamo le spese per la copia dei testamenti da parte dei notai) e, a volte, le cause che ne conseguivano, c'erano poi le spese necessarie per le riparazioni e la manutenzione dell'immobile. Spesso la comunità conventuale non è in grado di sopportare i costi necessari alla sistemazione degli immobili «ruinosi», ossia che versano in un cattivo stato, pertanto li concede con locazioni a lungo termine a canoni bassi ma con l'obbligo da parte degli affittuari di farsi carico di restauri e migliorie.

Questo particolare tipo di locazione viene utilizzata quasi esclusivamente a partire dagli ultimi anni '80 e i primi anni '90, a indicare che fino a quel momento il convento era stato in grado di gestire la manutenzione del proprio patrimonio immobiliare o, per converso, che fino ad allora poco era stato fatto per mantenere in buono stato gli edifici.

Un abbassamento significativo del canone si registra quasi esclusivamente nei casi di locazione enfiteutica, in particolare nell'ultimo ventennio del Quattrocento, dove a fronte di un censo minore l'affittuario si obbliga però a spendere cifre considerevoli in manutenzione e restauri⁹⁸. La spesa che viene richiesta ai locatari del convento romano per la sistemazione e miglioria dell'immobile va mediamente dai 100 ai 250 ducati. Quindi canone ribassato e un periodo di locazione cronologicamente molto esteso suggeriscono che il convento si interessò poco alla manutenzione del patrimonio, anche perché, in quanto ente religioso, non aveva come obiettivo primario trarre il massimo profitto da quanto posseduto. Ma è certo che le entrate della rendita immobiliare sicuramente rappresentano, assieme alle donazioni e lasciti testamentari che vengono incassati *una tantum* e spesso dopo diverse traversie giudiziarie, le voci più cospicue e costanti del bilancio del convento.

⁹⁸ Nel corso del 1480 una serie di provvedimenti «sulla base della legislazione sinstina in materia di espropriazione edilizia e incentivazione ad una radicale trasformazione delle strutture esterne delle case» fecero sì che «molti proprietari, perduta la speranza di trarre un utile dalle abitazioni così ridotte non ne curavano la manutenzione e lasciavano cadere in rovina»: Strangio e Vaquero Piñeiro, *Spazio urbano e dinamiche immobiliari*, p. 24; Cavizzi, *Le condizioni per lo sviluppo*, p. 162.

Un caso emblematico è rappresentato da Giovanni Battista Arcidiaconi da Cremona, segretario del cardinale d'Estouteville⁹⁹ che paga l'affitto contemporaneamente per due diversi immobili¹⁰⁰. Per la prima *domus*, posta nella vicina parrocchia di Sant'Apollinare, paga 3 ducati, mentre per l'altra, posta nella parrocchia di San Trifone, egli aveva ottenuto una locazione sua vita natural durante in cambio del versamento di 100 fiorini «ex camera» per la riparazione e di altri 6 fiorini «de camera curia romana in Urbe existente curia» come canone annuo, «vero absente» ne avrebbe dovuti versare 4. Il segretario del Rotomagense doveva però sborsare altri 200 fiorini per portare a termine le riparazioni necessarie a sistemare questo stabile e allora i frati, riuniti capitolarmente, avevano stabilito che di tale immobile l'Arcidiaconi poteva disporre liberamente sia in vita sia in morte, donandolo o vendendolo a chi più gli piaceva. In una così alta cifra necessaria a pagare le riparazioni per questa casa per renderla abitabile veniva dunque realizzata una sorta di vendita da parte dei frati in favore dell'Arcidiaconi che in realtà corrisponde a una locazione a terza generazione, a meno che egli non avesse disposto di lasciare comunque questo stabile al convento eremitano.

7.3 *Una mancata politica di investimenti*

I frati non sembrano dunque aver particolare cura del loro patrimonio immobiliare e neppure essere molto interessati a reinvestire quanto guadagnato in lavori di riqualificazione e manutenzione ordinaria degli immobili, lavori che vengono quasi esclusivamente demandati ai locatari attraverso la concessione enfiteutica. Evidentemente quanto incamerato veniva utilizzato per saldare debiti con i propri fornitori e per altre occorrenze del convento. Bisognerà attendere il XVI secolo per rilevare una politica immobiliare strutturata e oculata da parte del convento agostiniano romano¹⁰¹. Come sottolineato da Anna Esposito in merito alla *Descriptio parochie S. Trifonis* composta nel 1517¹⁰², in occasione dell'ammattamento e della sistemazione della strada che portava da Sant'Agostino all'altra chiesa agostiniana, Santa Maria del Popolo¹⁰³, il convento risulta essere l'ente con il più alto numero di case e botteghe nella parrocchia, nella gran parte delle quali sono presenti subaffittuari, per lo più provenienti dalla Lombardia e dalla Toscana, favoriti nel loro insediamento per precisa volontà del pontefice Leone X. In realtà anche in questa occasione i frati non sembrano dimostrare un particolare interes-

⁹⁹ Scrittore apostolico (dal 7 marzo 1453 al 1473) e segretario pontificio dai primi di ottobre del 1455 al 1459, poi cubiculario (1464) e *abbreviator* (7 marzo 1464): Frenz, *Die Kanzlei*, nr. 1224; Somaini, *Un prelato lombardo del XV secolo*, p. 439 nota 27 con bibliografia precedente.

¹⁰⁰ Si tratta delle "domus d e f".

¹⁰¹ Per lo sviluppo della rendita immobiliare urbana nella Roma rinascimentale si rinvia a Palermo, *Sviluppo economico*; Palermo, *L'economia*, in particolare, pp. 66-73.

¹⁰² Esposito, *La parrocchia "agostiniana"*, pp. 500-503.

¹⁰³ Si tratta della via Leonina oggi via di Ripetta: *ibidem*, p. 504.

se nel valorizzare il proprio patrimonio immobiliare. Proprio loro che sono i principali proprietari di case in questa parrocchia (30 su un totale di 83 immobili)¹⁰⁴ nel 1519 risultano essere ancora «morosi» del versamento di quanto dovuto per la realizzazione della suddetta nuova strada.

Se gli ospizi e le confraternite romane trovano nelle loro stesse finalità caritative motivo e giustificazione per le azioni compiute per valorizzare il proprio patrimonio fondiario e immobiliare (una buona amministrazione si traduceva in maggiori risorse per l'assistenza)¹⁰⁵, per i frati non era la stessa cosa. Sicuramente essi ampliano il loro patrimonio immobiliare ma quasi esclusivamente grazie a quanto viene loro donato da fedeli e parrocchiani, non dunque per una politica di investimenti. Non sono infatti molte le acquisizioni di stabili non legate a precedenti lasciti, e le vendite, in linea di massima, sembrano comunque essere condizionate al cattivo stato di conservazione dello stesso immobile oggetto dell'alienazione. Vendite che sono di gran lunga inferiori rispetto ai contratti di locazione enfiteutica che prevedono significativi lavori di miglioramento e manutenzione degli immobili a carico degli affittuari. Un approccio parzialmente differente si rileva per il patrimonio fondiario, rispetto al quale il convento di Sant'Agostino opera in modo più razionale, mostrando qualche intenzione di ottimizzazione del posseduto. Evidentemente doveva sembrare più utile agli occhi dei frati e più in linea anche con quanto previsto dalle Costituzioni fondative e dalla legislazione promulgata dagli organi centrali dell'Ordine, preoccuparsi di gestire terre e vigne utili al sostentamento interno e diretto del convento, piuttosto che sfruttare la rendita immobiliare e il gettito a essa relativo¹⁰⁶.

L'eventuale contiguità degli edifici posseduti dal convento nei paraggi di Sant'Agostino e San Trifone, e quindi in Campomarzio e nei rioni limitrofi, va dunque intesa come risultato incidentale delle disposizioni testamentarie dei benefattori, e non come frutto di una politica espansionistica e finanziaria accorta e mirata da parte dei frati. Essi inoltre gestiscono direttamente il patrimonio immobiliare, senza avvalersi di esperti laici quali i provvisori di Santa Maria dell'Anima o i guardiani delle confraternite romane, personaggi ben inseriti nelle dinamiche del mercato immobiliare e professionalmente impegnati nello sfruttare la forte espansione della rendita urbana che caratterizza Roma nella seconda metà del XV secolo.

Di una cosa però si preoccupano costantemente i frati del convento agosti-

¹⁰⁴ Il convento ne possiede ben quarantuno nel rione Campomarzio e ventisei nel contiguo rione Ponte, per le altre proprietà immobiliari si veda *ibidem*, p. 504 nota 36.

¹⁰⁵ Si veda Esposito, *Amministrare la devozione*.

¹⁰⁶ Il patrimonio del già citato ospizio teutonico, pur allargandosi nel corso del XV secolo, non arriva ad includere terreni agricoli, ma proprio per meglio rispondere alle finalità indicate fin dalla sua fondazione, ossia l'ospitalità per i pellegrini provenienti dall'Europa centro-settentrionale fornendo loro ogni possibile forma di assistenza, «rimaneva concentrato attorno al nucleo originario della proprietà, nei rioni centrali di Roma, soprattutto in Parione»: Palermo, *Il patrimonio immobiliare*, p. 281.

niano: di far dipingere immagini sacre o armi sui muri delle loro proprietà¹⁰⁷. Nella primavera del 1476 il procuratore segnava la spesa di 30 bolognini per la realizzazione di quattro figure di sant'Agostino che erano state eseguite rispettivamente nella casa del padre generale Giacomo dell'Aquila, nella casa del Leone, in quella occupata da Giovan Battista Arcidiaconi, segretario del cardinale d'Estouteville, e in quella dell'agostiniano maestro Antonio da Roma¹⁰⁸. Nell'ottobre 1478 viene fatta «pengneire la figura de s. Augustino» nella casa di Trastevere lasciata al convento dal frate Antonio spagnolo¹⁰⁹; nel settembre del 1480 il frate procuratore paga la «pentura de doi s. Augustini», uno nella casa di Michele da Prato e l'altra nelle casette del Leone¹¹⁰; infine nel febbraio del 1487 la figura del santo fondatore viene a marcare la casa che fu del frate Vangelista «et in sei altri lochi delle case del convento»¹¹¹. Le armi non venivano dipinte solo sulle case ma anche nelle vigne come accade nel settembre 1480 quando vengono spesi 10 bolognini per «doi arme per una de sancto Augustino et l'arme de monsignor de Roana [il cardinale protettore d'Estouteville] nella nostra vingnia»¹¹².

I frati romani si allineavano così a quella che sarebbe diventata una disposizione ufficiale del generale Ambrogio Massari secondo la quale andava dipinta un'immagine di sant'Agostino, «in aliqua digna ecclesia», e il santo patrono andava raffigurato «cum habitu ordinis, ut moris est» con il titolo di «Sanctus Augustinus fundator Ordinis fratrum Eremitarum». Questo modo di marcare le proprietà, rendendo visibile la presenza dell'Ordine nella città eterna del «padre fondatore», concorreva al desiderio mai pago degli eremiti di affermarsi alla pari degli altri ordini mendicanti.

Il potere delle immagini, utilizzate per veicolare informazioni importanti nei confronti di un popolo di fedeli quasi totalmente analfabeta, trova un ulteriore riscontro nella contemporanea realizzazione «de doi arme pente nella nostra ecclesia dello nostro prodoctore novo», ossia Raffaele Riario, cardinale di San Giorgio al Velabro; e di «doi sancti Augustini penti nella casa che lasao la bona memoria de monsignore che fu nostro prodoctore», ossia il cardinale Guillaume d'Estouteville¹¹³.

¹⁰⁷ ASR, *Agostiniani in S. Agostino*, b. 179, *exitus*, ff. 82v, 84v e b. 180, *exitus*, ff. 22v (5 gennaio 1483), 38r (8 e 12 gennaio 1484). Per le immagini che venivano dipinte sulle case si rinvia a Pecchiai, *I segni sulle case di Roma*.

¹⁰⁸ *Ibidem*, b. 179, *exitus*, f. 221v (17 aprile 1476).

¹⁰⁹ *Ibidem*, f. 145v.

¹¹⁰ *Ibidem*, f. 89r.

¹¹¹ ASR, *Agostiniani in S. Agostino*, b. 180, *exitus*, f. 66r. Poteva capitare che i lavori di *dipintura* fossero di maggiore impegno economico per il convento come nel caso del pagamento di 4 ducati a favore del m. Domenico pintore «per finimento di pagamento della facciata pinta et incollata alla casa de Larmardi» (*ibidem*, f. 9v; 31 gennaio 1482). Allo stesso Domenico pittore qualche giorno prima erano state vendute delle lenzuola per un valore di 2 ducati da frate Girolamo da Roma (*ibidem*, *introitus*, f. 11v).

¹¹² *Ibidem*, b. 179, *exitus*, f. 86r (30 settembre 1480).

¹¹³ *Ibidem*, b. 180, *exitus*, f. 27v (28 aprile 1483), per una spesa totale di 2 ducati e 36 bolognini.

Opere citate

- Acta Capituli generalis Ordinis Eremitanorum Sancti Augustini Appamiis anno 1465 celebrato*, in «Analecta Augustiniana», 7 (1917), pp. 106-120.
- I. Ait, *Donne in affari: il caso di Roma (secoli XIV-XV)*, in *Donne del Rinascimento a Roma e dintorni*, a cura di A. Esposito, Roma 2013, pp. 53-83.
- C. Alonso, *Bullarium Ordinis Sancti Augustini. Regesta*, IV, 1492-1572, Roma 1999 (Fontes Historiae Ordinis Sancti Augustini. Tertia series, 4).
- R. Amiet, *Catalogue des livres liturgiques manuscrits dans les archives et les bibliothèques de la ville de Rome*, in «Studi medievali», s. 3^a, 27 (1986), pp. 925-997.
- R. Amiet, *Inventaire des manuscrits liturgiques conservés dans les bibliothèques et les archives de Rome*, in «Scriptorium», 39 (1985), pp. 109-118.
- C. Andenna, *La costruzione dell'identità nella «vita religiosa». L'esempio degli agostiniani e dei carmelitani*, in *Religiosità e civiltà. Identità delle forme religiose (secoli X-XIV)*, Atti del Convegno internazionale (Brescia, 9-11 settembre 2009), a cura di G. Andenna, Milano 2011, pp. 65-102.
- C. Andenna, «*Non est haec vita apostolica, sed confusio babylonica*». *L'invenzione di un ordine nel secolo XIII*, in *Regulae - Consuetudines - Statuta. Studi sulle fonti normative degli ordini religiosi nei secoli centrali del medioevo*, Atti del I e II Seminario internazionale di studio del Centro italo-tedesco di storia comparata degli ordini religiosi (Bari-Noci-Lecce, 26-27 ottobre 2002, Castiglione delle Stiviere, 23-24 maggio 2003), a cura di C. Andenna, G. Melville, Münster 2005 (Vita regularis. Abhandlungen, 25), pp. 569-631.
- Antonio Zacara da Teramo e il suo tempo*, a cura di F. Zimei, Lucca 2005.
- I. Aramburu Cendoya, *Las primitivas constituciones de los Augustinos (Ratisbonenses del ano 1290)*, Valladolid 1968.
- M.G. Aurigemma, *Residenze cardinalizie tra inizio e fine del '400*, in *Roma. Le trasformazioni urbane nel Quattrocento*, II, *Funzioni urbane e tipologie edilizie*, a cura di G. Simoncini, Firenze 2004, pp. 117-136.
- C. d'Avossa, *Un inventario dei beni urbani del S. Spirito in Saxia del primo Cinquecento*, in «RR. Roma nel Rinascimento. Bibliografia e note», (2013), pp. 321-376.
- G. Baroffio, *Kalendaria italica. Inventario*, in «Aevum», 77 (2003), pp. 449-472.
- G. Barone, *I mendicanti e la morte*, in *Morte e i suoi riti in Italia tra Medioevo e prima età moderna*, Firenze 2007, pp. 49-64.
- Bartholomaei Veneti *Registrum generalatus*, I-III (1383-1393), a cura di A. Hartmann, Roma 1996-1999.
- C. Belloni, *Francesco della Croce. Contributo alla storia della Chiesa ambrosiana nel Quattrocento*, Milano 1995 (Archivio Ambrosiano, 71).
- C. Caby, *Ambrogio Massari, percorso biografico e prassi culturali*, in *La carriera di un uomo di curia nella Roma del Quattrocento. Ambrogio Massari da Cori, agostiniano: cultura umanistica e committenza artistica*, a cura di C. Frova, R. Michetti, D. Palombi, Roma 2008, pp. 23-67.
- C.P. Cavizzi, *Le condizioni per lo sviluppo dell'attività edilizia a Roma nel sec. XVII: la legislazione*, in «Studi romani», 17 (1969), 2, pp. 160-171.
- M.-M. de Cevins, *Les ermites de saint Augustin en Hongrie médiévale: état des connaissances*, in «Augustiniana», 62 (2012), pp. 77-117.
- R. Cicconi, *Il contributo dei Brettinesi allo sviluppo dell'Ordine Agostiniano*, in «Analecta Augustiniana», 70 (2007), pp. 21-56.
- R. Colantuoni, *La chiesa di S. Maria del Popolo negli otto secoli della prima sua fondazione 1099-1899*, Roma 1899.
- A. do Couto Oliveira, *Situação jurídica do Instituto de Santo António dos Portugueses em Roma e sua Igreja*, Roma 1987.
- F.A. Dal Pino, *Formazione degli Eremiti di Sant'Agostino e loro insediamenti nella Terraferma Veneta e a Venezia*, in *Gli Agostiniani a Venezia e la chiesa di S. Stefano*, Atti della giornata di studio nel V centenario della dedicazione della chiesa di Santo Stefano (Venezia, 10 novembre 1995), Venezia 1997, pp. 27-85.
- G. De Blasi, *Montaldo, Adamo (Adamo di Montaldo, Adamo da Genova)*, in *Dizionario biografico degli italiani*, 75, Roma 2011, pp. 763-765.
- E. Di Maggio, *Le donne dell'Ospedale del Salvatore di Roma. Sistema assistenziale e beneficenza femminile nei secoli XV e XVI*, Pisa 2008 (Ospedali medievali tra carità e servizio, 4).

- R. Di Meglio, *Ordres mendiants et économie urbaine à Naples entre Moyen Âge et époque moderne. L'exemple de Sant'Agostino*, in *Économie et religion. L'expérience des ordres mendiants (XIII^e-XV^e siècles)*, a cura di N. Bériou e J. Chiffolleau, Lyon 2009 (Collection d'histoire et d'archéologie médiévales, 21), pp. 591-636.
- S. Dionisi, *Confraternite e rendita urbana: il S. Salvatore e il Gonfalone di Roma tra XV e primo XVI secolo*, in «Città e storia», 1 (2006), pp. 19-33.
- Egidio da Viterbo, *cardinale agostiniano tra Roma e l'Europa del Rinascimento*, Atti del Convegno (Viterbo, 22-23 settembre 2012 – Roma, 26-28 settembre 2012), a cura di M. Chiabò, R. Ronzani, A.M. Vitale, Roma 2014 (Roma nel Rinascimento inedita 59, saggi).
- K. Elm, *Italienische Eremitengemeinschaften des XII und XIII Jahrhunderts*, in *L'eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII*, Atti della seconda Settimana internazionale di studio (Mendola, 30 agosto-6 settembre 1962), Milano 1965 (Miscellanea del Centro di Studi Medioevali, 4), pp. 491-559, ora anche in K. Elm, *Vitasfratrum. Beiträge zur Geschichte der Eremiten- und Mendikantenorden des 12. und 13. Jahrhunderts*. Festgabe zum 65. Geburtstag, a cura di D. Berg, Werl 1994 (Saxonia franciscana, 5), pp. 3-53 (trad. it. *Comunità eremitiche italiane del XII e XIII secolo*, in < <http://www.ghirardacci.org/files/biblioteca/elm1.pdf> > [verificato il 31 agosto 2017]).
- K. Elm, *Der Wilhelmitenorden. Eine geistliche Gemeinschaft zwischen Eremitenleben, Mönchtum und Mendikantenarmut*, in K. Elm, *Vitasfratrum. Beiträge zur Geschichte der Eremiten- und Mendikantenorden des 12. und 13. Jahrhunderts*. Festgabe zum 65. Geburtstag, a cura di D. Berg, Werl 1994 (Saxonia franciscana, 5), pp. 55-66 (trad. *Contributi alla storia dei Guglielmi*, < <http://www.ghirardacci.org/files/biblioteca/elm2.pdf> > [verificato il 31 agosto 2017]).
- G. Erdélyi, *Crisis or revival? The Hungarian Province of the Order of Augustinian Friars in the Late Middle Ages*, in «Analecta Augustiniana», 67 (2004), pp. 115-140.
- A. Esposito, *L'agire delle donne romane nella trasmissione della memoria*, in «Melanges de l'École française de Rome. Moyen Âge», 127 (2015), 1, < <http://mefrm.revues.org/2526> > (consultato il 26 febbraio 2015).
- A. Esposito, *Amministrare la devozione. Note dai libri sociali delle confraternite romane (secc. XV-XVI)*, in *Il buon fedele. Le confraternite tra medioevo e prima età moderna*, Caselle di Sommacampagna (Vr) 1998 (= «Quaderni di storia religiosa», 5), pp. 195-223.
- A. Esposito, *L'area di piazza Navona tra Medioevo e Rinascimento: istituzioni, famiglie, personalità*, in «Piazza Navona, ou place Navone, la plus belle & la plus grande». *Du stade de Domitien à la place moderne, histoire d'une évolution urbaine*, a cura di J.-F. Bernard, Rome 2014 (Collection de l'École française de Rome, 493), pp. 471-480.
- A. Esposito, *Le donne dell' "Anima". Ospizi e "case sante" per le mulieres theutonice di Roma (secc. XV-inizi XVI)*, in *S. Maria dell'Anima. Zur Geschichte einer "deutschen Stiftung" in Rom*, a cura di M. Matheus, Berlin-New York 2010 (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom, 121), pp. 249-278.
- A. Esposito, *L'entourage del convento romano di S. Agostino (con l'edizione de «lo retracto de le candele per la candelora» del 1484)*, in «RR. Roma nel Rinascimento. Bibliografia e note», (2009), pp. 289-310.
- A. Esposito, *Famiglie aristocratiche e spazi sacri a Roma tra medioevo e prima età moderna*, in *Ricerca come incontro. Archeologi, paleografi e storici per Paolo Delogu*, a cura di G. Barone, A. Esposito, C. Frova, Roma 2013 (Studi del Dipartimento di Storia, Culture e religioni, 10), pp. 471-481.
- A. Esposito, *I gruppi bizzocali a Roma nel '400 e le sorores de poenitentia agostiniane*, in *Santa Monica nell'Urbe dalla tarda antichità al Rinascimento. Storia, Agiografia, Arte*, Atti del Convegno (Ostia Antica - Roma, 29-30 settembre 2010), a cura di M. Chiabò, M. Gargano, R. Ronzani, Roma 2011 (R.R. inedita, 49), pp. 157-188.
- A. Esposito, *L'inventario delle case e delle vigne dell'ospedale dei SS. Quaranta Martiri di Trastevere (1351)*, in «Archivio della Società romana di storia patria», 124 (2001), pp. 25-33.
- A. Esposito, *Un inventario di beni in Roma dell'Ospedale di S. Spirito in Sassia (a. 1322)*, in «Archivio della Società romana di storia patria», 99 (1976), pp. 71-115.
- A. Esposito, *Maestro Zaccara da Teramo «scriptore et miniatore» di un antifonario per l'ospedale di Santo Spirito in Sassia a Roma*, in «Recercare», 4 (1992), pp. 167-178.
- A. Esposito, *«Li nobili huomini di Roma». Strategie familiari tra città, curia e municipio*, in *Roma capitale (1447-1527)*, Atti del IV Convegno di Studio del Centro studi sulla civiltà del Tardo Medioevo (San Miniato 27-31 ottobre 1992), a cura di S. Gensini, Pisa 1994, pp. 373-388.

- A. Esposito, *La parrocchia "agostiniana" di S. Trifone nella Roma di Leone X*, in «Mélanges de l'École française de Rome - Moyen âge», 93 (1981), pp. 495-523 [edito con aggiunte con il titolo *La prima rilevazione parrocchiale cittadina: S. Trifone, anno 1517*, in *Un'altra Roma. Minoranze nazionali e comunità ebraiche tra Medioevo e Rinascimento*, Roma 1995, pp. 43-74].
- A. Esposito, *Pellegrini, stranieri, curiali ed ebrei*, in *Roma medievale*, a cura di A. Vauchez, Roma-Bari 2001, pp. 213-240.
- A. Esposito, *La popolazione romana dalla fine del sec. XIV al Sacco: caratteri e forme di un'evoluzione demografica*, in *Popolazione e società a Roma dal Medioevo all'Età contemporanea*, a cura di E. Sonnino, Roma 1998, pp. 37-50.
- A. Esposito, *Roma e i suoi abitanti*, in *Roma nel Rinascimento*, a cura di A. Pinelli, Roma-Bari 2001, pp. 3-47.
- A. Esposito, *Stufe e bagni pubblici a Roma nel Rinascimento*, in *Taverne, locande e stufe a Roma nel Rinascimento*, Roma 1999, pp. 77-93.
- P. Falzone, *Massari, Ambrogio*, in *Dizionario biografico degli italiani*, 71, Roma 2008, pp. 712-716.
- V. Forcella, *Iscrizioni delle chiese e d'altri edifici di Roma, dal secolo XI ai giorni nostri*, III, Roma 1873.
- T. Frenz, *Die Kanzlei der Päpste der Hochrenaissance (1471-1527)*, Tübingen 1986 (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom, 63).
- D. Gionta, *Favaroni Agostino (Agostino da Roma)*, in *Dizionario biografico degli italiani*, 45, Roma 1995, pp. 447-451.
- U. Gnoli, *Alberghi ed osterie di Roma nella Rinascenza*, Roma 1942.
- Gregorii de Arimino *Registrum generalatus 1357-1358*, a cura di A. De Meijer, Roma 1976.
- P. Griguolo, *Per la biografia del cardinale rodigino Bartolomeo Roverella (1406-1476): la famiglia, la laurea, la carriera ecclesiastica, il testamento*, in «Atti e memorie dell'Accademia Galileiana di scienze, lettere ed arti in Padova già dei Ricovrati e Patavina», 115 (2002-2003), 3, pp. 133-170.
- D. Gutiérrez, *La biblioteca di S. Agostino di Roma nel secolo XV. B Inventario del 1478*, in «Analecta Augustiniana», 28 (1965), pp. 57-153.
- D. Gutiérrez, *Storia dell'Ordine di Sant'Agostino, Gli agostiniani nel medioevo (1256-1517)*, trad. it. di A. Vasallo, Roma 1986-1987.
- T. de Herrera, *Alphabetum augustinianum*, Matriti 1644 (ed. anast. a cura di F. Rojo Martinez Roma 1990).
- R. Hüls, *Sui primordi di S. Trifone a Roma*, in «Archivio della Società romana di storia patria», 99 (1976), pp. 336-341.
- C. Huelsen, *Le chiese di Roma nel medio evo. Cataloghi e appunti*, Firenze 1927, rist. anast. Roma 2000.
- R. Kuiters, *Licet Ecclesiae Catholicae*, II, *Commentary*, in «Augustiniana», 6 (1956), pp. 14-36.
- Iuliani de Salem O.S.A. *Registrum generalatus, 1451-1459*, cur. D. Gionta, Romae 1994 (Fontes historiae Ordinis sancti Augustini. Prima series. Registra Priorum Generalium, 10).
- A. Lodolini, *L'archivio delle corporazioni religiose*, I, *L'archivio del convento di S. Agostino in Roma (e di S. Trifone) (1491-1873)*, in «Archivi d'Italia», serie 2ª, 1 (1933-1934), pp. 99-109.
- S. Lopez, *De origine conventus Romani S. Mariae de Populo*, in «Analecta augustiniana», 9 (1921-1922) pp. 71-75.
- U. Mariani, *Gli Agostiniani e la grande unione del 1256*, Roma 1957.
- U. Mariani, *Gli Agostiniani e la venuta di Ludovico il Bavaro a Roma*, in «Archivio della Società romana di storia patria», 51 (1928), pp. 307-325.
- P. Marzano, *Per la ricostruzione della vita e dell'opera letteraria di Adamo di Montaldo, monaco agostiniano e umanista nella Roma del XV secolo, in Roma nel Rinascimento. Bibliografia e note*, 2009, pp. 311-341.
- M. Mattei, *Il contributo dei Giamboniti allo sviluppo dell'Ordine agostiniano*, in «Analecta augustiniana», 70 (2007), pp. 57-97.
- M. Mattei, *Dall'eremitismo alla «regola»*, in *Gli Agostiniani a Venezia*, pp. 1-26.
- M. Mattei, *Pre-Istoria agostiniana*, in *Omnia religione moventur. Culti, carismi ed istituzioni ecclesiastiche. Studi in onore di Cosimo Damiano Fonseca*, a cura di P. Piatti, R. Tortorelli, Galatina (Lecce) 2006, pp. 101-128.
- A. Mazzon, «Ad tollendum discordiam inter monasteria». *Riflessioni e brevi note sull'eremitano Paolo Mattabuffi*, in *Roma e il papato nel Medioevo. Studi in onore di Massimo Miglio*, I,

- Percezioni, scambi e pratiche*, a cura di A. De Vincentiis, Roma 2012, Roma 2012 (Storia e Letteratura, Raccolta di studi e testi, 275), pp. 441-449.
- A. Mazzon, *Il convento agostiniano romano di San Trifone - Sant'Agostino e il più antico inventario dei suoi documenti (1431)*, in «Ricerche di storia sociale e religiosa», 40 (2010), 77, pp. 15-64.
- A. Mazzon, *La famiglia sutrina dei Fabaroni e la sua documentazione medievale*, in *Sutri nel medioevo. Aspetti e problemi delle vicende storiche, urbanistiche e territoriali (secoli X-XIV)*, a cura di M. Vendittelli, Roma 2008, pp. 279-290.
- A. Mazzon, *Note sulla famiglia romana dei Roffredi tra XIII e XIV secolo*, in *Scritti per Isa. Raccolta di studi offerti a Isa Lori Sanfilippo*, a cura di A. Mazzon, Roma 2008 (Nuovi studi storici, 76), pp. 623-640.
- A. Mazzon, *La parrocchia di San Trifone del convento romano di Sant'Agostino*, in *Redde rationem. Contabilità parrocchiale tra medioevo e prima età moderna*, a cura di A. Tilatti, R. Alloro, Caselle di Sommpacampagna (Vr) 2017 (= «Quaderni di storia religiosa», 21), pp. 61-83.
- A. Mazzon, *Le più antiche fondazioni agostiniane romane e il loro patrimonio documentario*, in *Alle radici dell'Ordine Agostiniano*, Atti del Convegno (Roma, 13-17 ottobre 2006), in «Analecta Augustiniana», 70 (2007), pp. 465-498.
- A. Mazzon, *Tracce di una famiglia nella Tuscia medievale: i Favaroni di Sutri*, in *Famiglie nella Tuscia tardomedievale. Per una storia*. XV e XVI Giornata di Studio per la storia della Tuscia (Orte, 14 dicembre 2008 e 18-19 dicembre 2009), a cura di A. Pontecorvi, A. Zuppante, Orte 2011, pp. 173-180.
- A. de Meijer, *Licet Ecclesiae Catholicae*, I, *Text*, in «Augustiniana», 6 (1956), pp. 9-13.
- A. Modigliani, «*Li nobili huomini di Roma*»: comportamenti economici e scelte professionali, in *Roma capitale 1447-1527*, a cura di S. Gensini, Pisa 1994, pp. 345-372.
- Monasticon Italiae*, I, *Roma e Lazio eccettuate l'arcidiocesi di Gaeta e l'abbazia nullius di Montecassino*, a cura di F. Caraffa, Cesena 1981.
- O. Montenovesi, *Le antiche chiese di S. Trifone in «Posterula» e di S. Agostino in Roma*, in «Roma. Rivista di studi e di vita romana», 13 (1935), 7, pp. 307-320.
- E. Narducci, *Catalogus codicum manuscriptorum praeter graecos et orientales in Bibliotheca Angelica olim coenobitis Augustini de Urbe*, Romae 1893.
- Notitiae ad Provinciae Romanae ON. Historiam spectantes saeculis XIV-XV*, in «Analecta Augustiniana», 7 (1917), pp. 131-143, 390-403, 455-473.
- L. Palermo, *L'economia*, in *Storia di Roma dall'antichità a oggi. Roma del Rinascimento*, a cura di A. Pinelli, Roma 2001, pp. 49-91.
- L. Palermo, *Il patrimonio immobiliare, la rendita e le finanze di Santa Maria dell'Anima nel Rinascimento*, in *Santa Maria dell'Anima. Zur Geschichte einer deutschen Stiftung in Rom*, a cura di M. Matheus, Berlin 2010, pp. 279-325.
- L. Palermo, *Sviluppo economico e organizzazione degli spazi urbani a Roma nel primo Rinascimento*, in *Spazio urbano e organizzazione economica nell'Europa medievale*, a cura di A. Grohmann, Napoli 1994, pp. 413-435.
- S. Passigli, *Lo sviluppo dell'abitato intorno al Campus Agonis fra la fine del secolo XIV e l'inizio del XVI*, in «Piazza Navona, ou place Navone», pp. 275-296.
- M.d.L. Pereira Rosa, *L'ospedale della nazione portoghese a Roma (sec. XIV-XX): elementi di storia istituzionale e archivistica*, in «Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée», 106 (1994), pp. 73-128.
- P. Piatti, *Martino V e la riforma degli Ordini Mendicanti. Prospettive di ricerca*, in *Martino V. Genazzano, il pontefice, le idealità*, Studi in onore di Walter Brandmüller, a cura di P. Piatti, R. Ronzani, Roma 2009, pp. 19-52.
- M.A. Pincelli, *La biblioteca di Ambrogio da Cori*, in *La carriera di un uomo di curia*, pp. 69-74. *Quae supersunt ex Actis Capituli Generalis OESA anno 1470 Bononiae celebrati*, in «Analecta Augustiniana», 7 (1917), pp. 165-170.
- Il Quattrocento a Roma e nel Lazio. Umanesimo e primo Rinascimento in S. Maria del Popolo (Roma, Chiesa di S. Maria del Popolo, 12 giugno-30 settembre 1981)*, a cura di R. Cannata, A. Cavallaro, C. Strinati; con un intervento di P. Cellini, Roma 1981.
- A. Rehberg, *Religiosi stranieri a Roma nel Medioevo: problemi e prospettive di ricerca*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», 66 (2012), 1, pp. 3-63.
- S. Roberto, *San Luigi dei Francesi. La fabbrica di una chiesa nazionale nella Roma del '500*, Roma 2005 (Roma, storia, cultura, immagine, 14).

- R. Samperi, *L'architettura di S. Agostino a Roma (1296-1483). Una chiesa mendicante tra Medioevo e Rinascimento*, Roma 1999.
- R. Samperi, *Il cantiere quattrocentesco della chiesa di Sant'Agostino in Campo Marzio (1453-1483): ipotesi e riflessioni per una ricostruzione delle vicende della fabbrica*, in *Santa Monica nell'Urbe*, pp. 227-237.
- Santa Maria del Popolo: storia e restauri*, a cura di I. Miarelli Mariani, M. Richiello, Roma 2009.
- F. Somaini, *Un prelado lombardo del XV secolo. Il card. Giovanni Arcimboldi vescovo di Novara, arcivescovo di Milano*, Roma 2003 (Italia Sacra, 73-75).
- S. Sperindei, *Repertorio delle residenze cardinalizie, in Roma, le trasformazioni urbane nel Quattrocento, II, Funzioni urbane e tipologie edilizie*, a cura di G. Simoncini, Firenze 2004, pp. 137-158.
- D. Strangio, M. Vaquero Piñeiro, *Spazio urbano e dinamiche immobiliari a Roma nel Quattrocento: la «gabella dei contratti»*, in *Roma, le trasformazioni urbane*, pp. 3-28.
- L. Torelli, *Secoli agostiniani: ovvero Historia generale del Sacro Ordine Eremitano del Gran Dottore di santa Chiesa S. Aurelio Agostino vescovo d'Hippona, divisa in 13 secoli, VII*, per Giacomo Monti, Bologna 1682.
- Umanesimo e primo rinascimento in Santa Maria del Popolo*, Catalogo a cura di R. Cannatà, A. Cavallaro, C. Strinati, con un intervento di P. Cellini (Roma, Chiesa di Santa Maria del Popolo, 12 giugno - 30 settembre 1981), Roma 1981.
- B. Van Luijk, *Gli eremiti neri nel Dugento con particolare riguardo al territorio pisano e toscano. Origine, sviluppo e unione*, Pisa 1968.
- B. Van Luijk, *Sources italiennes pour l'histoire générale de l'ordre des Augustins. Rome: les archives générales de l'Ordre*, in «Augustiniana», 8 (1958), pp. 397-424.
- B. Van Luijk, *Sources italiennes pour l'histoire générale de l'ordre des Augustins. Rome: les archives du couvent S. Agostino*, in «Augustiniana», 9 (1959), pp. 183-202.
- M. Vaquero Piñeiro, *Il mercato immobiliare*, in *Alle origini della nuova Roma. Martino V (1417-1431)*, Atti del Convegno (Roma 2-5 marzo 1992), a cura di M. Chiabò, G. D'Alessandro, P. Piacentini, C. Ranieri, Roma 1992 (Nuovi studi storici, 20), pp. 555-569.
- M. Vaquero Piñeiro, *Propiedad y renta urbana en Roma entre la Edad Media y el Renacimiento*, in *Mercado inmobiliario y paisajes urbanos en el Occidente europeo. Siglos XI-XV, XXXIII Semana de Estudios Medievales (Estella, 17-21 julio 2006)*, Pamplona 2007, pp. 203-267.
- M. Vaquero Piñeiro, *La renta y las casas. El patrimonio inmobiliario de Santiago de los Españoles en Roma entre los siglos XV y XVII*, Roma 1999 (Monografías de la Escuela Española de Historia y Arqueología en Roma, 23).
- O. Verdi, *Edilizia e viabilità nell'area di piazza Navona in epoca rinascimentale*, in «Piazza Navona, ou place Navone», pp. 505-525.
- R. Zapperi, *Catànei, Vannoza (Giovanna)*, in *Dizionario biografico degli italiani*, 22, Roma 1979, pp. 295-298.
- A. Ziino, *Ancora su "magister Antonius dictus Zacharias de Teramo" e l'ospedale di Santo Spirito. Qualche ipotesi in più*, in «Il Veltro», 46 (2002), pp. 345-350.

Antonella Mazzon
Università degli Studi di Roma La Sapienza
mazzonanto@gmail.com



Gli agostiniani osservanti nel Quattrocento: Santa Maria del Popolo

di Anna Esposito

Nel saggio si è cercato di evidenziare gli elementi di attrazione del convento agostiniano riformato di Santa Maria del Popolo di Roma e i rapporti che i frati lombardi – di cui si sono messe in luce le personalità più eminenti che vi risiedettero – seppero intrecciare da una parte con gli ambienti ecclesiastici e curiali e dall'altra con le diverse realtà della società cittadina, che a vario titolo si trovarono a gravitare intorno a esso e alla chiesa posta sotto la loro cura.

This article is aimed at underscoring the factors of attractiveness of the reformed Augustinian convent of Santa Maria del Popolo in Rome. The paper also highlights the relationships that the Lombard friars (emphasis will be placed on the most important figures who resided in the convent) established on the one hand with the ecclesiastical and curial milieu, and on the other hand with the different urban social realities that in one way or another gravitated around the convent and the church under their care.

Medioevo; secolo XV; Roma; chiesa di Santa Maria del Popolo; agostiniani.

Middle Ages; 15th Century; Rome; Santa Maria del Popolo; Augustinians.

Se si riflette sulla storia del complesso agostiniano di Santa Maria del Popolo di Roma¹, il pensiero va immediatamente a Sisto IV, non tanto o non

Abbreviazioni

AGA = Roma, Archivio Generale degli Agostiniani

ASR = Roma, Archivio di Stato

Agostiniani Popolo = Agostiniani in S. Maria del Popolo

CNC = Collegio dei Notai Capitolini

¹ In generale sui primordi dell'ordine agostiniano si rinvia a Mariani, *Gli Agostiniani e la grande unione del 1256*; Roma 1957; Elm, *Italienische Eremitengemeinschaften des XII und XIII Jahrhunderts*; Gutiérrez, *Storia dell'Ordine di Sant'Agostino, Gli agostiniani nel medioevo*; e più recentemente Andenna, "Non est haec vita apostolica, sed confusio babylonica"; Andenna, *La costruzione dell'identità nella «vita religiosa»*. Sul primo insediamento degli agostiniani a Roma in Santa Maria del Popolo, precedente sede di un convento francescano, si vedano Lopez, *De origine conventus Romani S. Mariae de Populo*; Huelsen, *Le chiese di Roma nel medioevo*, p. 358; Mariani, *Gli Agostiniani e la venuta di Ludovico il Bavaro a Roma*, pp. 307-309. Il

solo per l'opera di ricostruzione della chiesa, fortemente voluto da papa della Rovere o per le numerose indulgenze accordatele, quanto per la tenace volontà di questo pontefice – molto impegnato in una politica di sostegno delle osservanze² – nell'affidarla alle cure dei frati eremitani della Congregazione osservante di Lombardia, che avevano il loro centro propulsore a Santa Maria Incoronata di Milano e numerosi conventi sparsi in varie zone dell'Italia settentrionale³.

Senza ritenerlo un centro eremitico⁴, posto com'è vicino a una delle porte della città più frequentate dai pellegrini provenienti dalla via Flaminia, sede di una miracolosa immagine mariana tra le più venerate di Roma⁵ e inserito nelle cerimonie della corte papale con sempre maggior frequenza nel corso del Quattrocento⁶, il complesso di Santa Maria del Popolo⁷ era pur sempre in una posizione marginale rispetto sia al Vaticano sia agli altri centri politici ed economici della città, in una zona poco urbanizzata del rione Campo Marzio, dove vaste aree all'interno delle mura erano ancora destinate a campi e vigne. Eppure nell'ultimo lustro del Quattrocento riuscì ad affermarsi ed emergere come una tra le più importanti istituzioni ecclesiastiche di Roma, anzi, per certi versi fu determinante – insieme ad altre fondazioni – all'urbanizzazione e allo sviluppo di una buona porzione del rione Campo Marzio⁸.

Nel corso della mia trattazione cercherò di dare conto degli elementi di attrazione del convento agostiniano riformato e dei rapporti che i frati lombardi seppero intrecciare da una parte con gli ambienti ecclesiastici e curiali e dall'altra con le diverse realtà della società cittadina, che a vario titolo si trovarono a gravitare intorno ad esso e alla chiesa che era posta sotto la loro cura, non prima però di aver fornito alcuni elementi sulle caratteristiche dell'inserimento romano dei frati e sulle personalità più eminenti che vennero a risiedere nel convento.

secondo e successivo insediamento agostiniano a Roma è quello in San Trifone, posto nell'area di Campo Marzio più vicina al cuore della città, che godeva della *cura animarum*: Lombardi, *Roma. Le chiese scomparse*, p. 229.

² Per un inquadramento sul movimento delle osservanze negli ordini mendicanti e in particolare nell'ordine agostiniano si rinvia al recente contributo di Sensi, *L'osservanza agostiniana*: qui, alle pp. 72-73, si sottolinea il ruolo dei pontefici che svolsero «un'azione riformatrice capace di difendere le ragioni dei riformatori contro le manovre dei superiori o dei capitoli generali». A questo proposito, per l'osservanza agostiniana si vedano Walsh, *The Observance*; Walsh, *Papal policy*; Piatti, *Martino V e la riforma degli ordini mendicanti*.

³ Sul complesso romano di Santa Maria del Popolo e la funzione della Congregazione osservante di Lombardia nel rilancio degli ideali di riforma della Chiesa, si veda Walsh, *Päpstliche Kurie*; in quanto centro polifunzionale di aggregazione si veda Esposito, *Centri di aggregazione*.

⁴ Partner, *Renaissance Rome*, p. 19.

⁵ Landucci, *Origine del tempio dedicato in Roma alla Vergine*.

⁶ Walsh, *Päpstliche Kurie*, p. 132.

⁷ Bentivoglio, Valtieri, *S. Maria del Popolo*.

⁸ In generale sulla configurazione urbanistica del rione Campo Marzio si vedano Fregna, Polito, *Fonti d'archivio per una storia edilizia di Roma*; Fregna, Polito, *Fonti d'archivio per una storia edilizia di Roma*, III, *Via Ripetta*; Spagnesi, *Il centro storico di Roma*; Simoncini, *Roma. Le trasformazioni urbane nel Quattrocento*, I, pp. 197-199.

1. *I frati eremitani della Congregazione osservante di Lombardia a Roma*

Dopo numerose sollecitazioni da parte sia di Sisto IV sia della dirigenza dell'ordine agostiniano⁹, il 23 dicembre del 1472 il vicario generale della Congregazione di Lombardia Taddeo d'Ivrea prendeva finalmente reale possesso del convento e della chiesa di Santa Maria del Popolo di Roma insieme a due visitatori (Agostino Cazzulli da Crema e Paolo Olmi da Bergamo)¹⁰ e a una decina di frati («bone apparentie, bone conscientie meliorisque existentie»)¹¹, dopo gli anni piuttosto oscuri della sua appartenenza all'osservanza agostiniana delle province Romana, Umbra, Anconitana (detta Congregazione di Perugia)¹², che ne aveva determinato una posizione di secondo piano tra le istituzioni cittadine e in particolare nei confronti del convento di Sant'Agostino, il vero centro di gestione di tutti gli affari dell'ordine religioso¹³.

Questa situazione era destinata a cambiare grazie all'arrivo della congregazione lombarda e alla protezione di papa della Rovere. Infatti, in previsione del suo insediamento, nel settembre 1472 Sisto IV aveva cercato di aumentare le possibilità d'attrazione di Santa Maria del Popolo con la concessione di speciali indulgenze per tutti coloro («populus romanus et etiam curiales ac alii Christi fideles diversarum nationum») che avessero visitato la chiesa durante le festività mariane¹⁴. Il mese successivo aveva emanato una seconda bolla, con cui concedeva al priore del Popolo di nominare sei frati della comunità che fossero anche preti, ai quali erano concesse le stesse prerogative dei *poenitentiarum minores* di San Pietro¹⁵. I testi di queste due bolle furono poi riportati in due lapidi poste sulla facciata della chiesa del Popolo, ai lati della porta principale – dove sono ben visibili ancor oggi – in modo che tutti fossero informati di queste straordinarie prerogative della chiesa agostiniana¹⁶.

Ed è infatti solo con la presenza della vitale Congregazione osservante¹⁷ che avvengono dei mutamenti decisivi per il complesso del Popolo, riguar-

⁹ Il dossier relativo all'insediamento della Congregazione osservante di Lombardia a Roma è stato tramandato a fine secolo XVIII da Tommaso Verani, archivista di Santa Maria del Popolo, che aveva preso diretta visione degli originali (sia delle lettere sia dei brevi) e li aveva trascritti nei fogli iniziali del *Liber familiae* del convento: ASR, *Agostiniani Popolo*, reg. 1, cc. 1r-3r.

¹⁰ Su Paolo Olmi si veda nota 23, per frate Agostino da Crema, priore all'Incoronata di Milano dal 1457 al 1462 e per ben cinque volte vicario generale, si veda Terni de Gregory, *Fra' Agostino da Crema*.

¹¹ Per la bolla di Sisto IV, del 23 dicembre 1472 si veda Empoli, *Bullarium O.E.S.A.*, pp. 352-355; Torelli, *Secoli agostiniani*, VII, pp. 214-216.

¹² Su questa congregazione si vedano Marinelli, *Santa Maria Novella in Perugia*; e inoltre Torelli, *Secoli agostiniani*, VI, pp. 542-65; Gutiérrez, *Gli Agostiniani nel Medioevo*, I/2, pp. 140-142; Walsh, *Päpstliche Kurie*, pp. 131, 135-140. Per le diverse congregazioni osservanti in ambito agostiniano, si veda Rano, *Agostiniani*, coll. 317-325.

¹³ Walsh, *Päpstliche Kurie*, *passim*.

¹⁴ La bolla è datata 8 settembre 1482: Empoli, *Bullarium*, pp. 350-351; Torelli, *Secoli agostiniani*, VII, pp. 212-213.

¹⁵ Empoli, *Bullarium*, pp. 352-353.

¹⁶ Per il testo delle lapidi si veda Bentivoglio, Valtieri, *S. Maria del Popolo*, pp. 135-137.

¹⁷ Sulla Congregazione osservante di Lombardia, oltre al citato saggio della Walsh, si veda Calvi, *Delle memorie istoriche*; Lubin, *Orbis Augustinianum*; Gatti Perer, *Umanesimo a Milano*.

danti sia il rinnovamento architettonico della chiesa (che anche recenti studi vogliono iniziato poco dopo l'insediamento della congregazione)¹⁸ e poi del convento, sia la definizione di una precisa fisionomia spirituale che portava i suoi frati a una stretta osservanza della regola e a una vita esemplare, contemporaneamente rivolta all'attività pastorale, allo studio, alla meditazione interiore¹⁹. Non è un caso perciò che un forte appoggio alla Congregazione (che, è bene ricordare, proprio a Santa Maria del Popolo aveva insediato il suo procuratore presso la Curia romana) fosse venuto dapprima da parte di Ambrogio Massari da Cori, dal 1477 al 1484 priore generale degli Agostiniani²⁰, che notoriamente era vicino alle posizioni osservanti tanto da essere considerato il vero promotore della trasformazione spirituale e materiale di Santa Maria del Popolo, come scrive Masello Venia nella dedica al Massari dell'edizione a stampa delle opere di Sant'Ambrogio²¹, quindi in parte dal protettore dell'ordine e camerlengo S.R.E., il potente cardinale Guglielmo d'Estouteville²², e – con più convinzione – dal co-protettore cardinale Raffaele Riario, nipote di Sisto IV, e successivamente da Egidio da Viterbo, lui stesso appartenente a una congregazione osservante, quella di Lecceto²³.

Le capacità d'attrazione di Santa Maria del Popolo dopo l'ingresso della Congregazione Lombarda trovarono presto riscontri sul piano materiale con l'aumento considerevole delle richieste per sepolture, per celebrazione di anniversari e messe di suffragio nella chiesa, mentre il patrimonio immobiliare e quello librario si accrebbero attraverso il moltiplicarsi di donazioni e lasciti testamentari, di cui si dirà.

Prima di tutto, però, essendo profondamente convinta che le istituzioni sono fatte dagli uomini che le compongono e da questi dipende la buona o cattiva riuscita di qualsiasi riforma, ritengo opportuno fornire alcune informazioni sui frati lombardi (naturalmente solo le personalità più in vista) che vennero a Roma nei primi anni d'insediamento e sulle caratteristiche di questa comunità religiosa.

Fortunatamente, pur in presenza di una documentazione molto lacunosa, oggi divisa (in modo diseguale) tra l'Archivio di Stato di Roma e l'Archivio della Curia generalizia agostiniana, per Santa Maria del Popolo rimane un apposito *liber familie*²⁴, che registra nomi e incarichi a partire dal 1473 e fornisce interessanti informazioni sulla consistenza numerica della comunità, sulle provenienze e la mobilità dei frati, sulle cariche ricoperte all'interno dell'ordine, informazioni che ho cercato d'integrare per quanto possibile con

¹⁸ Bentivoglio, Valtieri, *S. Maria del Popolo*, pp. 15-22.

¹⁹ Gatti Perer, *Umanesimo a Milano, passim*.

²⁰ Caby, *Ambrogio Massari*; Falzone, *Massari, Ambrogio (Ambrogio di Cori)*.

²¹ Venia, *Praefatio a S. Ambrosius, Hexameron; De Paradiso; De Ortu Adae*, dedica riportata in parte e commentata da Caby, *Ambrogio Massari*, p. 25, e nota 5.

²² Esposito, *Estouteville, Guillaume, de*.

²³ Su Raffaele Riario si veda Schiavo, *Profilo e testamenti di Raffaele Riario*; su Egidio da Viterbo si veda Ernst, Foà, *Egidio da Viterbo*.

²⁴ ASR, *Agostiniani Popolo*, reg. 1.

l'apporto di altre fonti. Si tratta di personalità che la tradizione agostiniana tramanda come eminenti per santità, studio, concreta operosità, idonee a rappresentare il clima culturale e religioso che si era instaurato a Santa Maria del Popolo.

Paolo Olmi da Bergamo, a capo del centro milanese di Santa Maria dell'Incoronata dal 1463 al 1469²⁵, fu il primo priore del Popolo, carica ricoperta anche nel 1474 e nel biennio 1478-1479²⁶. Definito dagli storici agostiniani «grande decus et illustre ornamentum» della congregazione di Lombardia per la sua eloquenza e per la sua dottrina (non solo si era laureato in diritto canonico all'Università di Padova prima di entrare nella Congregazione nel 1449²⁷, ma era anche «in libris antiquorum Patrum versatus, disciplinae iuris Pontificii eruditissimus») ²⁸, Paolo da Bergamo era anche noto per la sua grande pietà, manifestata con la preghiera e con pratiche penitenziali molto severe (l'uso quotidiano del cilicio, i digiuni frequenti, la periodica flagellazione)²⁹ che gli erano valsi l'appellativo di “beato” all'interno della Congregazione e grande fama tra i fedeli. In qualità di priore di Santa Maria del Popolo, incarico che gli era stato affidato dal vicario generale Taddeo d'Ivrea proprio per la sua «providentia, religio et fidelitas»³⁰, si era subito distinto nell'impostare la *renovatio* della chiesa romana tanto che papa Sisto IV – che s'intratteneva spesso con lui in «familiari discorsi» – lo elogia come «lume dell'osservanza e specchio dell'esemplarità»³¹. Fu anche fautore della stampa come mezzo per mettere a disposizione di un pubblico più vasto opere da lui composte o ritenute fondamentali, una scelta culturale molto significativa, in perfetta sintonia con le pratiche del convento milanese dell'Incoronata, che aveva al suo interno una propria tipografia³². Mi limito a ricordare le due edizioni della *Regula beati Augustini* per i terziari e terziarie agostiniane, il cui testo è accompagnato dalla versione in volgare per renderlo accessibile anche ai meno acculturati³³. Questa edizione, eseguita dalla tipografia posta in una casa del mercante pisano Francesco Cinquini «apud ecclesiam S. Marie de Populo»³⁴, mostra il vivo interesse da parte del priore Paolo da Bergamo verso questi gruppi devozionali, certamente tra i frequentatori più assidui del centro os-

²⁵ Gatti Perer, *Umanesimo a Milano*, p. 73, nota 121.

²⁶ ASR, *Agostiniani Popolo*, reg. 1, cc. 6v-7v.

²⁷ Gandolfo, *Dissertatio historica*, p. 285; Ossinger, *Bibliotheca Augustiniana*, p. 522.

²⁸ Così era definito dal contemporaneo Filippo da Bergamo: Lanteri, *Postrema secula sex religionis augustiniane*, II, p. 138.

²⁹ Ossinger, *Bibliotheca Augustiniana*, p. 522.

³⁰ Calvi, *Delle memorie*, p. 96, in cui è riportato il testo di una lettera del vicario generale Taddeo d'Ivrea con la conferma della nomina a priore di Santa Maria del Popolo per Paolo da Bergamo.

³¹ *Ibidem*.

³² Gatti Perer, *Umanesimo*, p. 36.

³³ *Indice delle edizioni romane a stampa (1467-1500)*, nn. 590-591.

³⁴ Francesco Cinquini è definito negli atti notarili romani degli anni 1467-1472 «mercator pisanus et nunc habitator in regione Parionis» e in quelli successivi solo come «mercator de regione Parionis», rione in cui abitava e aveva un fondaco. Sulla sua attività editoriale si veda Veneziani, *Cinquini, Francesco*.

servante, in particolare quello delle Mantellate di Margherita Martelluzzi, che avevano pure sede in Campomarzio nella contrada di Montecitorio³⁵.

Anche Paolino da Milano, vicario generale della congregazione nel 1476 e nel 1479, priore all'Incoronata negli anni 1470-1471 e 1475-1477³⁶, quindi priore a Santa Maria del Popolo nel biennio 1480-1481³⁷, si acquistò per dottrina e pietà una fama altrettanto grande. Per la sua umiltà, modestia, mortificazione anche lui è chiamato "beato" dagli scrittori agostiniani; la sua grande erudizione gli valse inoltre una fama universalmente riconosciuta³⁸. Si potrebbe continuare con altri personaggi di grande levatura, che precedentemente avevano fatto parte del convento milanese dell'Incoronata³⁹, come Taddeo d'Ivrea, Eliseo da Genova, Fiorenzo da Milano, le virtù dei quali sono ricordate nel XVII secolo da Donato Calvi nella sua trattazione sulla Congregazione di Lombardia⁴⁰. È anche tramite loro (di cui purtroppo la documentazione romana non offre informazioni di rilievo) che la comunità del Popolo verrà assumendo una precisa fisionomia nel pur vario panorama delle istituzioni religiose cittadine di fine secolo XV, nelle quali l'attività intellettuale, pure vivace (si consideri che in quel periodo la congregazione era in prima linea nel rilancio degli ideali di riforma della Chiesa⁴¹ e in possesso – come vedremo – di una fornitissima biblioteca), non fu però mai preponderante rispetto alle pratiche devozionali e liturgiche dell'osservanza regolare, in un periodo in cui da più parti (anche negli stessi ambienti agostiniani) si lamentava un lassismo nella vita religiosa cittadina.

Ma vediamo più da vicino questa comunità e per prima cosa cerchiamo di valutare qual era la consistenza numerica dei frati del Popolo. Tra il 1473 e il 1500 sono registrati in media dalle 26 alle 36 bocche tra frati, conversi e novizi, numero che sale gradatamente negli anni successivi (ad esempio, dal 1508 al 1518 il numero totale dei residenti nel convento va dai 40 ai 46 membri⁴², mentre nel censimento del 1526-1527 sono registrate 49 bocche (per Sant'Agostino ne risultano 40, ma alcuni frati risiedevano certamente nella limitrofa casa d'abitazione del cardinale Egidio da Viterbo, generale dell'ordine)⁴³. Confrontando le liste del *Liber familie* per diversi anni, si può notare una composizione molto variegata della *familia* del Popolo unita a una grande mobilità. Nella prima lista, del 1473, i 10 frati professi, gli 8 chierici e i 5 conversi sono tutti provenienti da città dell'Italia settentrionale e in particolare dalla

³⁵ Su Margherita Martelluzzi e le terziarie e bizzoche agostiniane si veda Esposito, *I gruppi bizzoccali a Roma nel 400*, pp. 157-188.

³⁶ Gatti Perer, *Umanesimo*, p. 73 e nota 119.

³⁷ ASR, *Agostiniani Popolo*, reg. 1, cc. 7v-8r.

³⁸ Calvi, *Delle memorie*, pp. 115-117.

³⁹ Gallo, *L'osservanza agostiniana a Milano nel sec. XV*, pp. 150-152.

⁴⁰ Calvi, *Delle memorie*, pp. 107-111, 135-147.

⁴¹ Walsh, *Päpstliche Kurie*.

⁴² ASR, *Agostiniani Popolo*, reg. 1. Nella *Descriptio parochie S. Trifonis* del 1517 sono registrati 45 frati, mentre la limitrofa casa dove risiedeva il cardinale Egidio da Viterbo contava 40 bocche: Esposito, *La prima rilevazione parrocchiale cittadina: S. Trifone*, p. 58, nn. 1 e 2.

⁴³ *Descriptio Urbis. The Roman Census of 1527*, in *Habitatores in Urbe*, p. 190, n. 1416.

Lombardia, ad eccezione di frate Eugenio da Roma, l'unico che aveva fatto parte della vecchia comunità monastica con la carica di sottopriore⁴⁴, e di un certo Martino *de Almania*. Ugualmente negli elenchi successivi sono sempre i frati di provenienza lombarda a caratterizzare la comunità. Se esaminiamo, ad esempio, la lista definita nel capitolo di Forlì del luglio 1510, i 23 frati, 7 chierici e 10 conversi che vi compaiono, presentano un'indicazione toponomastica relativa esclusivamente all'Italia centro-settentrionale, e in particolare a località del ducato di Milano, cioè la zona dove più numerose erano le "case" della congregazione. Dal confronto con le liste degli anni 1508 e 1509 – pure definite nei capitoli annuali – si può rilevare che solo un terzo dei componenti la *familia* conventuale era rimasto *in loco*, per il resto vi era stato un avvicendamento con frati prima collocati altrove: in particolare sui 23 frati professi, solo 10 erano gli stessi del 1508. Dunque rispetto al radicamento dei frati, che avrebbe potuto degenerare in abusi di varia natura (che sappiamo talvolta avvenissero nel monastero di Sant'Agostino), a Santa Maria del Popolo si privilegiava la massima circolazione dei religiosi tra le case della congregazione, anche se risultano ricorrenti ritorni soprattutto delle personalità più importanti e carismatiche. Da notare che in questi anni scarsissimi sono i frati di provenienza straniera, presenza che rimarrà marginale anche negli anni successivi, con l'eccezione degli *alemanni*, forse per i rapporti piuttosto stretti fra la congregazione osservante lombarda e quella germanica, come ha evidenziato Hans Schneider in un recente contributo⁴⁵.

2. La chiesa del Popolo, l'élite curiale, e la società romana

Come prima accennato, la chiesa di Santa Maria del Popolo divenne proprio negli anni '70 del Quattrocento uno dei poli più significativi della *renovatio* sistina e quindi punto di riferimento religioso e liturgico per famiglie e individui. Non a caso nel progetto della nuova chiesa – terminata nel 1477 –, un ruolo significativo rivestivano proprio gli spazi per le cappelle, un importante intervento architettonico destinato – come hanno messo in evidenza Enzo Bentivoglio e Simonetta Valtieri⁴⁶ – a diventare anch'esso simbolo dell'ideologia di riforma di papa della Rovere e dei suoi successori. E certamente, al successo dell'istituzione agostiniana, avrà pesato anche la rinnovata devozione per la Madonna lì custodita, una delle icone ritenute dipinte da san Luca, che divenne negli ultimi decenni del Quattrocento tra le più venerate (e copiate) a Roma e – come scrive Gerard Wolf – «attivate in momenti di calamità»⁴⁷ tanto da essere preferita, in determinate circostanze, alle altre icone

⁴⁴ AGA, *S. Maria del Popolo*, sez. G, *Liber proprietatum*, 1 (aa. 1472-1496), c. 1r.

⁴⁵ Schneider, *Martin Luthers Reise nach Rom*.

⁴⁶ Bentivoglio, Valtieri, *Santa Maria del Popolo*.

⁴⁷ Wolf, *Per uno studio delle immagini devozionali*, pp. 109-132.

mariane della città⁴⁸. Proprio per darle una degna collocazione, nel 1473 sarà commissionato dall'allora cardinale Rodrigo Borgia (poi papa Alessandro VI) allo scultore comasco Andrea Bregno un nuovo altare maggiore con sculture e rilievi, sopra il quale l'icona sarà posta in grande evidenza⁴⁹.

Non stupisce quindi che nell'ultimo lustro del Quattrocento, a partire proprio dal pontificato di Sisto IV, molto devoto a questa Madonna e a questa chiesa, si moltiplicassero le donazioni e i lasciti di beni immobili al convento e contemporaneamente le richieste di sepoltura all'interno della chiesa sia da parte dell'élite ecclesiastica e curiale⁵⁰ (tanto per citare qualche nome tra i più importanti: il cardinale Giorgio Costa, il cardinale Ascanio Maria Sforza, i cardinali Cristoforo e Domenico della Rovere (morti nel 1479 e nel 1501), il cardinale Girolamo Basso Della Rovere, nipoti di Sisto IV, due figli di Alessandro VI (Pedro Luis e Giovanni, ma anche la loro madre Vannoza, etc.), sia da parte di famiglie e personalità particolarmente legate al mondo della Curia – specialmente durante i pontificati di Sisto IV, Alessandro VI, Giulio II – come l'avvocato concistoriale Battista Brendi⁵¹, gli Albertoni, i Chigi (ricordo la cappella del banchiere Agostino ad opera di Raffaello edificata tra il 1513-1514) e molti altri personaggi, peraltro ampiamente noti sia dalla monografia di Bentivoglio e Valtieri⁵², sia dal volume recentemente curato da Ilaria Miarelli Mariani e Maria Richiello⁵³.

Particolarmente significativo ed esemplare dei comportamenti devozionali di numerose famiglie romane di origine bovattiera ma ormai orientate verso la Curia⁵⁴; è il caso dei Millini⁵⁵. Fino al pieno Quattrocento le loro sepolture sono attestate sempre in Sant'Agnese in Agone, loro parrocchia; quindi dopo l'elezione al cardinalato – nel 1476 – di Giovan Battista di Sabba, è nella chiesa di Santa Maria del Popolo, chiesa sistina per eccellenza e proprio per questo tra le istituzioni ecclesiastiche più in vista della città, che si concentrerà la gran parte delle sepolture della famiglia, nella cappella intitolata al “nuovo” santo agostiniano Nicola da Tolentino⁵⁶: nel 1478 vi verrà sepolto il cardinale, nel 1483 suo fratello Pietro, personaggio di primo piano della vita politica cittadina, giureconsulto, conte palatino e fondatore della cappella, e quindi i suoi discendenti.

⁴⁸ Barone, *Immagini miracolose a Roma*, p. 131.

⁴⁹ Mariacher, *Bregno, Andrea*. Questo altare è oggi visibile in sacrestia.

⁵⁰ Si veda, a questo proposito, Esposito, *Famiglie aristocratiche e spazi sacri a Roma*, pp. 471-481.

⁵¹ Per il sepolcro nella chiesa di Santa Maria del Popolo, ora scomparso, che era posto presso l'altare maggiore, venne scolpita in bassorilievo la sua figura (l'epitaffio è stato tramandato in Forcella, *Iscrizioni delle chiese*, XIII, p. 515, n. 1267).

⁵² Bentivoglio, Valtieri, *S. Maria del Popolo a Roma*.

⁵³ Miarelli Mariani, Richiello, *S. Maria del Popolo*.

⁵⁴ Barbalarga, *Gli atteggiamenti devozionali nei testamenti*, pp. 694-705.

⁵⁵ I due testamenti di Pietro di Sabba Millini, il primo del 1476, il secondo del 1482 sono pubblicati da Corbo, *La committenza nelle famiglie romane*, pp. 139-153.

⁵⁶ San Nicola da Tolentino fu canonizzato nel 1446. Occorre tener presente che Pietro Millini era stato il committente dell'arca del Santo nell'omonima chiesa a Tolentino nel 1474: Corbo, *La committenza nelle famiglie romane*, p. 140.

È da questi ambienti “alti” (ecclesiastici e laici), ma solo parzialmente coincidenti, che provengono anche i lasciti librari, che vennero ad accrescere la biblioteca conventuale (da 118 volumi della raccolta originaria in circa nove anni si raggiungeranno i 540 volumi), il cui inventario, redatto dapprima da Paolo Olmi da Bergamo nel gennaio 1480 e poi ripreso da Paolino da Milano a partire dal gennaio 1481⁵⁷ – fa luce su di un altro tipo di relazioni tra il convento e la città: quelle culturali.

I circoli spagnoli, che – com'è noto – a fine secolo XV saranno tra i più interessati all'abbellimento della chiesa di Santa Maria del Popolo, sono quelli da cui provengono già nella prima età sistina le donazioni delle prime raccolte librarie: vi sono i messali del cardinale Pietro Ferriz, i libri di diritto canonico dell'arcivescovo di Salerno Pietro Guglielmo *de Rocha*, e successivamente in tempi diversi i codici e gli incunaboli del cardinale portoghese Giorgio da Costa. Mentre un solo donatore appartiene all'ordine agostiniano – e precisamente il vescovo napoletano Iacopo *de Vincentiis* –, tutti gli altri ecclesiastici ricordati nell'inventario di Paolo da Bergamo hanno varie provenienze geografiche, ma sono tutti legati in vario modo alla famiglia Della Rovere e tutti accomunati dalla *studiorum consuetudo* in teologia e nel diritto. Ad accrescere in maniera decisiva il fondo librario conventuale sarà però lo stesso papa Sisto nel 1480 consegnando ai frati del Popolo 210 volumi della raccolta del famoso vescovo Niccolò Modrussense, a cui si aggiunsero nel 1482 quelli di diritto canonico di Battista Brendi, ben 32⁵⁸.

Un altro aspetto però è per noi di grande interesse e illumina da un'altra angolatura il rapporto convento-città: la consuetudine del prestito liberale dei libri del convento, documentata dalle ricevute registrate negli ultimi fogli del predetto inventario. Nelle note di prestito compaiono esponenti di quasi tutti gli ambienti cittadini, da quelli ecclesiastici, a partire dal maestro di teologia agostiniano Paolo Mattabuffi⁵⁹, ai cardinali Stefano Nardini e Giorgio da Costa⁶⁰, al vescovo di Castro Michele Canensi (il noto biografo di Paolo II)⁶¹, a quelli laici, rappresentati sia da medici, come i lettori dello *Studium Urbis* Giovanni Angelo *de Victoriis* e Bernardo Tedallini⁶², sia giuristi come Pellegrino *de Nobilibus* da Lucca, procuratore delle cause in Curia⁶³, sia da altri

⁵⁷ Per le informazioni relative alla biblioteca si veda Esposito, *Centri di aggregazione*.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ Su questo personaggio si veda Piatti, *Mattabuffi, Paolo*.

⁶⁰ Si vedano rispettivamente Esposito, *Nardini, Stefano* e Romani, *Per la biblioteca romana del cardinale Jorge da Costa*, pp. 236-240.

⁶¹ Miglio, *Canensi, Michele*.

⁶² Su questi medici si veda Esposito, *Note sulla professione medica a Roma*. In particolare Giovanni Angelo *de Victoriis*, forse di famiglia di origine bergamasca, residente nel rione Sant'Eustachio, insegnò medicina e pratica nello *Studium Urbis* nel 1474, 1481-1484, 1495-1496 e quindi nel 1514: Dorati da Empoli, *I lettori dello Studio*, pp. 128-129. Bernardo figlio di Girolamo Tedallini, del rione Colonna, insegnò medicina allo *Studium Urbis* tra il 1482 e il 1484 e logica nel 1481 e tra il 1494 e 1496: *ibidem*, p. 119.

⁶³ Esercitava anche l'attività di notaio; di lui rimangono alcuni atti rogati per il convento di Santa Maria del Popolo: ASR, *Popolo*, reg. 2.

personaggi finora sconosciuti. Del resto, la stessa struttura architettonica del complesso del Popolo mostra, come quello milanese dell'Incoronata, l'impostazione comunitaria e sociale del convento, leggibile nella destinazione di uno dei due chiostri – di cui era composto – a centro di attività sociale e culturale aperto all'esterno⁶⁴.

Tirando per il momento le fila del discorso, a motivare le tante donazioni, legati, sepolture e così via non era solo l'accresciuta importanza e visibilità di questo luogo di culto, ormai "alla moda", non era solo la compiacenza verso i pontefici in carica, dapprima Sisto IV e poi Alessandro VI, ma anche la riconosciuta religiosità e dottrina dei suoi frati, scelti spesso come esecutori testamentari, come confessori o padri spirituali, oltre che come destinatari di lasciti *pro anima*, a quanto si può leggere in diversi testamenti conservati nell'archivio del convento. Ricordo per tutti quello di un personaggio famoso nella Roma del primo Cinquecento, la magnifica matrona Felice Orsini della Rovere, figlia di Giuliano della Rovere poi papa Giulio II, il cui ultimo testamento – del 27 settembre 1536 – dettato due giorni prima della morte – fu addirittura scritto di mano del suo padre spirituale e confessore, frate Tommaso da Brescia, vicario di Santa Maria del Popolo, che veniva anche indicato come esecutore testamentario⁶⁵.

3. *Le relazioni con i circoli lombardi di Roma nel Quattrocento*

Per i nostri frati osservanti vi sono poi altri elementi da considerare per comprendere il loro piuttosto rapido inserimento in città, e uno di questi è dato proprio dalla provenienza geografica della Congregazione e dunque di gran parte dei membri. Infatti recenti ricerche permettono di individuare gli intensi rapporti con i circoli lombardo-milanesi di Roma, a partire dalla confraternita ospedaliera di Sant'Ambrogio dei Lombardi, approvata proprio da Sisto IV all'inizio del suo pontificato (29 agosto 1471)⁶⁶. Non è un caso quindi che dietro la fondazione lombarda ci fosse un personaggio molto intimo di papa della Rovere, il milanese Leonardo Grifo, dal 1467 suo fidato segretario domestico, e quindi segretario anche del successore, Innocenzo VIII⁶⁷. Nel suo testamento – del 19 novembre 1485⁶⁸ – Grifo disponeva un sostanzioso legato all'ospedale di Sant'Ambrogio⁶⁹ in cambio di una messa cantata per il suo anniversario, ma indicava come luogo di sepoltura la chiesa di Sant'Ma-

⁶⁴ Bentivoglio, Valtieri, *Santa Maria del Popolo*.

⁶⁵ Riferimenti a questo testamento in Murphy, *La figlia del papa*, pp. 202-203. Una copia è conservata in AGA, *S. Maria del Popolo, E, Liber instrumentorum III*, cc. 433r-434r.

⁶⁶ Sugli ambienti lombardi a Roma si rinvia a Esposito, *La comunità dei lombardi a Roma*, pp. 397-406.

⁶⁷ Su questo personaggio si veda. Simonetta, *Griffi (Grifi, Grifo), Leonardo*.

⁶⁸ Finora si è rintracciata solo una particola testamentaria: ASR, CNC 1228, cc. 114r-115v, 118r-119r.

⁶⁹ La quarta parte di un suo palazzo in Campomarzio, nella piazza de' Ricci, oggi piazza Firenze.

ria del Popolo, lasciando ai frati eremitani la celebrazione delle messe di suffragio per la sua anima. I rapporti tra il Grifo e gli agostiniani romani sono testimoniati anche dalla dedica che frate Paolo Mattabuffi di Roma, maestro di teologia presso lo studio conventuale di Sant'Agostino, gli fece del suo trattato *De pensionibus* (scritto tra il 1472 e il 1482)⁷⁰. Ugualmente il cardinale milanese Bernardino Lonati⁷¹, pure membro del sodalizio di Sant'Ambrogio, indicherà come luogo di sepoltura la chiesa di Santa Maria del Popolo: i suoi funerali nell'agosto del 1497 saranno organizzati dal cardinale milanese Ascanio Sforza, anch'egli in seguito inumato nella stessa chiesa⁷². Altro personaggio di collegamento tra il Popolo e l'istituzione dei Lombardi è Giovanni Paolo Bossi, sacrista pontificio e cappellano di Sisto IV, che fu il primo priore dell'ospedale⁷³. Suo nipote fu frate Lauro Bossi «de Mediolano ordinis fratrum heremitarum observantie in S. Maria de Populo», a sua volta legato a un'altra istituzione molto radicata nel rione Campomarzio: la confraternita, devota alla madonna «del Popolo», costituita su ispirazione dell'agostiniano frate Cesario Orsini e denominata appunto «compagnia del Popolo»⁷⁴, che già dal primo Quattrocento aveva la gestione dell'ospedale di San Giacomo *de Augusta* (dal 1515 denominato «degli Incurabili») posto sulla via poi detta di Ripetta nei pressi del Tevere. Frate Lauro era stato infatti nominato vita natural durante cappellano dell'ospedale «co' li salari, conditione preheminent, et comodità», e con ampie prerogative nell'adempimento del suo ufficio⁷⁵.

Non mancano tuttavia i rapporti del nostro monastero con la *multitudo Lombardorum*, che dall'inizio del Quattrocento era venuta ad incrementare la popolazione di Roma, in primo luogo con il corposo inserimento di maestri e manovali dell'Italia settentrionale dapprima nei cantieri pubblici e successivamente nell'urbanizzazione e valorizzazione di una vasta zona del rione Campo Marzio⁷⁶. Un buon numero di queste maestranze era anche affittuaria di beni immobili (case, orti, vigne, suoli) appartenenti al convento del Popolo, che li cedeva con contratti *ad meliorandum*, e anche *ad edificandum*, contribuendo quindi a favorire il popolamento stabile dell'area, che più tardi nel secolo XVI sarà identificata come quella del Tridente⁷⁷. Ma il patrimonio

⁷⁰ Sul Mattabuffi si veda Mazzon, «*Ad tollendum discordiam inter monasteria*».

⁷¹ Pellegrini, *Lonati, Bernardino*. Era in stretta relazione con il cardinale Ascanio Sforza, che organizzò i suoi funerali.

⁷² Su Ascanio Sforza si veda Pellegrini, *Ascanio Maria Sforza*.

⁷³ ASR, CNC 1764, a. 1474, c. 69r.

⁷⁴ Sulla confraternita del Popolo, si veda De Angelis, *L'Arcispedale di S. Giacomo in Augusta*, mentre una breve nota è in Maroni Lumbroso, *Le confraternite romane*, pp. 277-281.

⁷⁵ ASR, CNC 1307, c. 395r-v, 1510 dic. 22. Aveva però l'impegno a terminare e a far dipingere la cappelletta posta nella vigna adiacente all'ospedale «verso il Popolo» «secondo la devotione sua, de quelle figure che a lui parerà».

⁷⁶ Sulla presenza a Roma di maestranze lombarde più o meno qualificate, dagli *architectores* ai modesti manovali, si vedano Bertolotti, *Artisti lombardi a Roma nei secoli XV, XVI e XVII*; Battisti, *I Comaschi a Roma*; per il periodo successivo si vedano Donati, *Artisti ticinesi a Roma*; Curcio, Spezzaferro, *Fabbriche e architetti ticinesi nella Roma Barocca*; Ait, Vaquero Piñeiro, *Costruire a Roma tra XV e XVII secolo*.

⁷⁷ Vaquero Piñeiro, *Costruttori lombardi nell'edilizia privata romana*.

immobiliare conventuale era costituito anche da case e palazzi posti in altri rioni, affittati a persone di tutti i ceti sociali.

Vale la pena, infine, scorrere le registrazioni quotidiane dei registri d'*introitus et exitus* del convento, purtroppo conservate solo per gli anni 1492-1494 con ampie lacune, ma da cui si possono comunque recuperare informazioni sull'utenza "di servizio", formata da tutti coloro (operai, artigiani, lavoratori dei più diversi mestieri) che erano in rapporto più o meno stretto con i frati di Santa Maria del Popolo, almeno per quegli anni⁷⁸. Quel che colpisce è ancora una volta la provenienza di queste maestranze. In buona parte, infatti, sono lombardi, sia perché – come si è detto – molti di loro erano residenti nell'area di Campo Marzio nelle vicinanze del convento, sia forse per una precisa scelta da parte dei nostri frati, che vediamo per anni servirsi sempre delle stesse persone. Ricordo velocemente Francesco da Vigevano cimatore di panni per il convento⁷⁹, Pietro da Brescia costruttore di camini⁸⁰, Bernardo da Milano stagnino e pure da Milano è il fabbro Ambrogio (che nel 1492 doveva fare le inferriate alle finestre della libreria)⁸¹, e così via. Anche il medico è "milanese", tal mastro Bernardo, che per curare i frati riscuoteva 12 ducati l'anno⁸², mentre da Vicenza proveniva Giovan Battista «scriptor et notator»⁸³. E potrei continuare.

In conclusione. Il convento del Popolo nell'ultimo lustro del secolo XV mostra con chiarezza l'articolata varietà di rapporti instaurati con diversi ambienti del mondo curiale e della società cittadina, ma con una peculiare predisposizione per quelli legati all'appartenenza "lombarda" nel senso più ampio del termine. Ciò può essere stato determinato dal fatto di essere una congregazione del tutto "nuova" per Roma, inserita quasi a forza dal papa e quindi con tutta una rete di rapporti da costruire; fondamentale però, nel determinare l'affermazione mondana della chiesa e la stessa fortuna, anche patrimoniale, dell'annesso convento, fu l'appoggio delle personalità dell'entourage dei Della Rovere e degli ambienti ecclesiastici di più alto livello. Ma accanto a motivazioni di carattere pragmatico, a dare un forte impulso a questa istituzione furono, a mio avviso, anche i rapporti personali e devozionali tra il laicato devoto e la comunità religiosa, elementi che spesso, anche per altre istituzioni, non vengono a volte valutati adeguatamente.

⁷⁸ AGA, *S. Maria del Popolo*, M 1. Il registro di spese è scritto da frate Leonardo da Como procuratore del convento.

⁷⁹ *Ibidem*, cc. 1r, 2v, 3r.

⁸⁰ *Ibidem*, c. 1r, 22v, 33v.

⁸¹ *Ibidem*, cc. 17v, 19v, 24v.

⁸² *Ibidem*, cc. 3v.

⁸³ *Ibidem*, cc. 21v, 22r-v.

Opere citate

- I. Ait, M. Vaquero Piñeiro, *Costruire a Roma tra XV e XVII secolo*, in *L'edilizia prima della rivoluzione industriale*, pp. 229-284.
- C. Andenna, "Non est haec vita apostolica, sed confusio babylonica". *L'invenzione di un ordine nel secolo XIII*, in *Regulae - Consuetudines - Statuta. Studi sulle fonti normative degli ordini religiosi nei secoli centrali del medioevo*. Atti del I e II Seminario internazionale di studio del Centro italo-tedesco di storia comparata degli ordini religiosi (Bari-Noci-Lecce, 26-27 ottobre 2002, Castiglione delle Stiviere, 23-24 maggio 2003), a cura di C. Andenna e G. Melville, Münster 2005 (Vita regularis. Abhandlungen 25), pp. 569-631.
- C. Andenna, *La costruzione dell'identità nella «vita religiosa». L'esempio degli agostiniani e dei carmelitani*, in *Religiosità e civiltà. Identità delle forme religiose (secoli X-XIV)*. Atti del Convegno internazionale (Brescia, 9-11 settembre 2009), a cura di G. Andenna, Milano 2011, pp. 65-102.
- Angeliche visioni. Veronica da Binasco nella Milano del Rinascimento*, a cura di A. Bartolomei Romagnoli, E. Paoli, P. Piatti, Firenze 2016.
- D. Barbalarga, *Gli atteggiamenti devozionali nei testamenti*, in *Un pontificato e una città. Sisto IV (1471-1484)*, Atti del convegno, Roma 3-7 dicembre 1984, a cura di M. Miglio, F. Niutta, D. Quaglioni, C. Ranieri, Città del Vaticano 1986, pp. 694-705.
- G. Barone, *Immagini miracolose a Roma alla fine del Medio Evo*, in *The miraculous image in the late Middle Ages*, pp. 123-133.
- E. Battisti, *I Comaschi a Roma nel primo Rinascimento*, in *Arte e artisti dei laghi lombardi*, 1, *Architetti e scultori del Quattrocento*, a cura di E. Arslan, Como 1959, pp. 3-61.
- E. Bentivoglio, S. Valtieri, *S. Maria del Popolo a Roma*, Roma 1976.
- A. Bertolotti, *Artisti lombardi a Roma nei secoli XV, XVI e XVII. Studi e ricerche negli archivi romani*, 2 voll., Milano 1881.
- C. Caby, *Ambrogio Massari, percorso biografico e prassi culturali*, in *La carriera di un uomo di curia*, pp. 23-67.
- D. Calvi, *Delle memorie storiche della Congregazione osservante di Lombardia dell'Ordine E.S.A.*, Milano, nella stampa di Francesco Vigone, 1669.
- La carriera di un uomo di curia nella Roma del Quattrocento: Ambrogio Massari da Cori, agostiniano: cultura umanistica e committenza artistica*, a cura di C. Frova, R. Michetti, D. Palombi, Roma 2008.
- A.M. Corbo, *La committenza nelle famiglie romane a metà del secolo XV: il caso di Pietro Milini*, in *Arte, committenza ed economia a Roma e nelle corti del Rinascimento 1420-1530*, a cura di A. Esch, Ch.L. Frommel, Torino 1995, pp. 121-153.
- G. Curcio, L. Spezzaferro, *Fabbriche e architetti ticinesi nella Roma Barocca con una scelta di antiche stampe*, Milano 1989.
- P. De Angelis, *L'Arcispedale di S. Giacomo in Augusta*, Roma 1955.
- U. Donati, *Artisti ticinesi a Roma*, Bellinzona 1942.
- M.C. Dorati da Empoli, *I lettori dello Studio e i maestri di grammatica a Roma da Sisto IV ad Alessandro VI*, «Rassegna degli Archivi di Stato», 40 (1980), pp. 128-129.
- L'edilizia prima della rivoluzione industriale. Secc. XIII-XVIII*, Atti della Trentaseiesima Settimana di Studi, Prato 26-30 aprile 2004, a cura di S. Cavaciocchi, Firenze 2005.
- K. Elm, *Italienische eremitengemeinschaften des XII und XIII Jahrhunderts*, in *L'eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII*. Atti della seconda Settimana internazionale di studio (Mendola, 30 agosto-6 settembre 1962), Milano 1965 (Miscellanea del Centro di Studi Medioevali, 4), pp. 491-559, ora anche in K. Elm, *Vitasfratrum. Beiträge zur Geschichte der Eremiten- und Mendikantenorden des 12. und 13. Jahrhunderts*. Festgabe zum 65. Geburtstag, a cura di D. Berg, Wehr 1994 (Saxonia franciscana, 5), pp. 3-53 (trad. it. *Comunità eremitiche italiane del XII e XIII secolo*, in <http://www.ghirardacci.org/files/biblioteca/elm1.pdf> > [verificato il 12 aprile 2018]).
- L. Empoli, *Bullarium O.E.S.A.*, Roma, ex typographia rev. Camerae Apostolicae, 1628, pp. 352-355.
- G. Ernst, S. Foà, *Egidio da Viterbo*, in *Dizionario biografico degli italiani*, 42, Roma 1993, pp. 341-353.
- A. Esposito, *Centri di aggregazione: la biblioteca agostiniana di S. Maria del Popolo*, in *Un pontificato ed una città*, pp. 569-597.
- A. Esposito, *Estouteville, Guillaume, de*, in *Dizionario biografico degli italiani*, 43, Roma 1993, pp. 456-460.

- A. Esposito, *Un'altra Roma. Minoranze nazionali e comunità ebraiche tra Medioevo e Rinascimento*, Roma 1995.
- A. Esposito, *La prima rilevazione parrocchiale cittadina. S. Trifone, anno 1517*, in Esposito, *Un'altra Roma*, pp. 43-74.
- A. Esposito, *Note sulla professione medica a Roma: il ruolo del Collegio medico alla fine del Quattrocento*, in «Roma moderna e contemporanea», 13 (2005), 1, pp. 21-52.
- A. Esposito, *I gruppi bizzocali a Roma nel '400 e le sorores de poenitentia agostiniane*, in *Santa Monica nell'Urbe*, pp. 157-188.
- A. Esposito, *Nardini, Stefano* in *Dizionario biografico degli italiani*, 77, Roma 2012, pp. 787-791.
- A. Esposito, *Famiglie aristocratiche e spazi sacri a Roma tra medioevo e prima età moderna*, in *Ricerca come incontro*, pp. 471-481.
- A. Esposito, *La comunità dei lombardi a Roma e le sue istituzioni (secc. XV-XVI)*, in *Identità e rappresentazione*, pp. 397-406.
- P. Falzone, *Massari, Ambrogio (Ambrogio di Cori)*, in *Dizionario biografico degli italiani*, 71, Roma 2008, pp. 700-709.
- V. Forcella, *Iscrizioni delle chiese e d'altri edifici di Roma*, XIII, Roma 1879.
- R. Fregna, S. Polito, *Fonti d'archivio per una storia edilizia di Roma. Primi dati sull'urbanizzazione nell'area del Tridente*, in «Controspazio», 4 (1972), 7, pp. 2-18.
- R. Fregna, S. Polito, *Fonti d'archivio per una storia edilizia di Roma. III. Via Ripetta*, in «Controspazio», 5 (1973), 5, pp. 18-47.
- F. Gallo, *L'osservanza agostiniana a Milano nel sec. XV: il convento di S. Maria Incoronata*, in *Angeliche visioni*, pp. 141-171.
- D.A. Gandolfo, *Dissertatio historica de ducentis celeberrimis augustinianis scriptoribus*, Roma, typis Ioannis Francisci Buagni, 1704.
- M.L. Gatti Perer, *Umanesimo a Milano. L'osservanza agostiniana all'Incoronata*, in «Arte lombarda», n.s., 53-54 (1980), on-line < <http://www.lombardiabeniculturali.it/dolly/oggetti/3326/> >.
- D. Gutiérrez, *Storia dell'Ordine di Sant'Agostino*, I/2, *Gli agostiniani nel medioevo (1357-1517)*, trad. it. di A. Vasallo, Roma 1987.
- Habitatores in Urbe. The Population of Renaissance Rome*, a cura di E. Lee, Roma 2006.
- C. Huelsen, *Le chiese di Roma nel medio evo. Cataloghi e appunti*, Firenze 1927, rist. anast. Roma 2000.
- Identità e rappresentazione. Le chiese nazionali a Roma, 1450-1650*, a cura di A. Koller e S. Kubersky-Piredda, con la collaborazione di T. Daniels, Roma 2015.
- Indice delle edizioni romane a stampa (1467-1500)*, a cura di P. Casciano et alii, in *Scrittura, biblioteche e stampa a Roma nel Quattrocento. Aspetti e problemi*, Atti del Seminario, 1-2 giugno 1979, a cura di C. Bianca et alii, Città del Vaticano 1980.
- A. Landucci, *Origine del tempio dedicato in Roma alla Vergine Madre di Dio Maria, presso alla porta Flaminia, detto oggi del Popolo*, Roma, per Francesco Moneta, 1646.
- G. Lanteri, *Postrema secula sex religionis augustinianae in quibus breviter recensentur illustriores viri augustinenses*, II, Tolentino 1859.
- F. Lombardi, *Roma. Le chiese scomparse. La memoria storica della città*, Roma 1996.
- S. Lopez, *De origine conventus Romani S. Mariae de Populo*, in «Analecta Augustiniana», 9 (1921-1922) pp. 71-75.
- A. Lubin, *Orbis Augustinianum*, Parisiis, apud Petrum Baudoïn, 1672.
- G. Mariacher, *Bregno, Andrea*, in *Dizionario biografico degli italiani*, 14, Roma 1972, pp. 111-113.
- U. Mariani, *Gli Agostiniani e la venuta di Ludovico il Bavaro a Roma*, in «Archivio della Società romana di storia patria», 51 (1928), pp. 307-325.
- B. Marinelli, *Santa Maria Novella in Perugia e le origini della Congregazione perugina dell'Ordine di S. Agostino*, in «Analecta Augustiniana», 55 (1992), pp. 289-327.
- M. Maroni Lumbroso, *Le confraternite romane nelle loro chiese*, Roma 1963.
- A. Mazzon, «Ad tollendum discordiam inter monasteria». *Riflessioni e brevi note sull'eremita-no Paolo Matabuffi, in Roma e il papato nel Medioevo*, pp. 441-449.
- I. Miarelli Mariani, M. Richiello, *S. Maria del Popolo: storia e restauri*, Roma 2009.
- M. Miglio, *Canensi, Michele*, in *Dizionario biografico degli italiani*, 18, Roma 1975, pp. 10-12.
- The miraculous image in the late Middle Ages and Renaissance*, Atti del convegno (Roma, Accademia di Danimarca 2003), a cura di E. Thunø e G. Wolf, Roma 2004.

- C.P. Murphy, *La figlia del papa. Giulio II e Felice Della Rovere iniziatori del Rinascimento romano*, Milano 2007 (London 2004), pp. 202-203.
- J.F. Ossinger, *Bibliotheca Augustiniana*, Ingolstadii et Augustae Vindelicorum, impensis Joannis Francisci Xaverii Craetz, 1768.
- P. Partner, *Renaissance Rome 1500-1559. A Portrait of a Society*, Berkeley 1976.
- M. Pellegrini, *Ascanio Maria Sforza: la parabola politica di un cardinale-principe del rinascimento*, 2 voll., Roma 2002.
- M. Pellegrini, *Lonati, Bernardino*, in *Dizionario biografico degli italiani*, 65, Roma 2005, pp. 602-605.
- P. Piatti, *Mattabuffi, Paolo*, in *Dizionario biografico degli italiani*, 72, Roma 2009, pp. 131-132.
- P. Piatti, *Martino V e la riforma degli ordini mendicanti. Prospettive di ricerca*, in *Martino V. Genazzano, il pontefice le idealità. Studi in onore di W. Brandmüller*, a cura di P. Piatti, R. Ronzani, Roma 2009, pp. 19-52.
- Un pontificato ed una città. Sisto IV (1471-1484)*, Atti del convegno, Roma, 3-7 dicembre 1984, a cura di M. Miglio, F. Niutta, D. Quagliani, C. Ranieri, Roma 1986.
- B. Rano, *Agostiniani*, in *Dizionario degli istituti di perfezione*, I, Roma 1974, coll. 317-325.
- Ricerca come incontro. Archeologi, paleografi e storici per Paolo Delogu*, a cura di G. Barone, A. Esposito, C. Frova, Roma 2013.
- Roma e il papato nel Medioevo. Studi in onore di Massimo Miglio, I, Percezioni, scambi e pratiche*, a cura di A. De Vincentiis, Roma 2012.
- V. Romani, *Per la biblioteca romana del cardinale Jorge da Costa (+ 1508)*, in «Accademie e biblioteche d'Italia», 51 (1983), 3, pp. 236-240.
- Santa Monica nell'Urbe dalla tarda antichità al Rinascimento. Storia, Agiografia, Arte*, Atti del Convegno, Ostia antica - Roma, 29-30 settembre 2010, a cura di M. Chiabò, M. Gargano, R. Ronzani, Roma 2011
- A. Schiavo, *Profilo e testamenti di Raffaele Riario*, in «Studi romani», 8 (1960), pp. 414-429.
- H. Schneider, *Martin Luthers Reise nach Rom – neu datiert und neu gedeutet*, in *Studien zur Wissenschafts- und Religionsgeschichte*, 10, Berlin - New York 2011, pp. 1-157.
- Scrittura, biblioteche e stampa a Roma nel Quattrocento. Aspetti e problemi*, Atti del Seminario, 1-2 giugno 1979, a cura di C. Bianca et alii, Città del Vaticano 1980.
- M. Sensi, *L'osservanza agostiniana. Origini e sviluppi*, in *Angeliche visioni*, pp. 71-139.
- G. Simoncini, *Roma. Le trasformazioni urbane nel Quattrocento, I, Topografia e urbanistica da Bonifacio IX ad Alessandro VI*, Firenze 2004, pp. 197-199.
- M. Simonetta, *Griffi (Grifi, Grifo), Leonardo*, in *Dizionario biografico degli italiani*, 59, Roma 2002, pp. 360-363.
- G. Spagnesi, *Il centro storico di Roma. Il rione Campo Marzio*, Roma 1979.
- W. Terni de Gregory, *Fra' Agostino da Crema agente sforzesco*, Crema 1950.
- L. Torelli, *Secoli agostiniani*, VI, Bologna 1680; VII, Bologna, per Giacomo Monti, 1682.
- M. Vaquero Piñeiro, *Costruttori lombardi nell'edilizia privata romana del XVI secolo*, in «Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée», 119 (2007), 2, pp. 341-362.
- P. Veneziani, *Cinquini, Francesco*, in *Dizionario biografico degli italiani*, 25, Roma 1981, p. 647.
- M. Venia, *Praefatio a S. Ambrosius, Hexameron; De Paradiso; De Ortu Adae, De arbore interdicta; De Cain et Abel*, Milano, Antonius Zarotus, 1475.
- K. Walsh, *The Observance: Sources for a History of the Observant Reform Movement in the Order of Augustinian Friars in the Fourteenth and Fifteenth Centuries*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», 21 (1977), pp. 40-67.
- K. Walsh, *Papal policy and local reform II: Congregatio Ilicitana. The Augustinian Observant movement in Tuscany and the humanist ideal*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», 22 (1980), pp. 105-145.
- K. Walsh, *Päpstliche Kurie und Reformideologie am Beispiel von Santa Maria del Popolo in Rom*, in «Archivum Historiae Pontificiae», 20 (1982), pp. 129-161.
- G. Wolf, *Per uno studio delle immagini devozionali e del culto delle immagini a Roma tra medioevo e Rinascimento*, in «Archivio della Società romana di storia patria», 132 (2009), pp. 109-132.

Anna Esposito
 Università degli Studi di Roma La Sapienza
 anna.esposito@uniroma1.it

Monache e assistenza all'infanzia: l'orfanotrofio dei Santi Quattro Coronati nel XVI secolo*

di Alessia Lirosi

Nei primi decenni del XVI secolo prese corpo nella città di Roma una vasta opera di protezione e recupero della marginalità femminile, che si esplicò nella creazione di specifici istituti destinati a custodire bambine e ragazze, per nutrirle, educarle e soprattutto per proteggerne l'onore e l'onestà. Tali strutture vennero gestite a volte da monache, a volte da oblate o da altre *sanctimoniales*, ma anche da laiche. Fu in questo contesto che sorse l'orfanotrofio dei Santi Quattro Coronati per accogliere le orfane romane, affidate a un gruppo di terziarie agostiniane. Citato in vario modo nei documenti e a volte confuso con i conservatori, l'istituto assunse presto la fisionomia di un monastero di clausura, seguendo tuttavia norme meno rigide e godendo di maggiori concessioni rispetto alle comunità monastiche coeve.

In the early decades of the sixteenth century a vast project aimed at protecting and rehabilitating marginalized women took shape in the city of Rome. This resulted in the establishment of specific institutions destined to house girls so as to feed and educate them, and above all to protect their honour and honesty. These establishments were sometimes run by nuns, or else by oblates, or other *sanctimoniales*, but also by lay women. In this context rose the orphanage of Santi Quattro Coronati, established to house Roman orphans and entrusted to a group of Augustinian tertiary nuns. Mentioned in various ways in the documents, and at times mixed up with girls' schools, the institution developed early on as a cloistered monastery, although it followed less rigid norms and enjoyed more concessions when compared to other coeval monastic communities.

Prima età moderna; secolo XVI; Roma; monache; orfane; clausura.

Early Modern Period; 16th Century; Rome; Nuns; Orphans; Enclosure.

* Questo saggio espone i primi risultati di una ricerca in corso. Esso si basa in parte sulla documentazione conservata all'Accademia dei Lincei nel fondo di *S. Maria in Aquiro*, in particolare nella parte relativa alla *Pia casa della visitazione degli orfani in S. Maria in Aquiro e SS. Quattro Coronati* (da ora in poi Lincei, SMA). Questo archivio è stato recentemente riaperto alla consultazione dopo essere stato oggetto di una risistemazione complessiva, avviata nel 2012 dalla Regione Lazio in collaborazione con gli Istituti di S. Maria in Aquiro e la Soprintendenza Archivistica per il Lazio, e finanziata con fondi europei. Anche per tale motivo, la presente trattazione non pretende di essere esaustiva.

1. *Un istituto per le orfane romane*

Quando, nel XVII secolo, un anonimo prete oratoriano passò in rassegna le opere pie di Roma rivolte in particolare alle fanciulle a rischio di marginalità sociale, specificò che la prima di tali istituzioni era stata il monastero dei Santi Quattro Coronati, fondato nel Cinquecento per accogliere le bambine rimaste orfane:

perché nelle città di grandi e massime in Roma, (...) succedendo la morte del Padre e della Madre, restano ben spesso sole figlie femine in età puerile, totalmente abbandonate e prive d'ogni facoltà e qualsiasi affine prossimo o remoto (...); il che osservato da pia gente, si è sempre ritrovato alcuno che desideroso di rimediare à così fatto disordine (...) non mi sarà grave il raccontare l'origine d'alcuni di questi luoghi di Zitelle, de quali ho qualche notizia. (...) Principiarò dunque dal monastero de Santi Quattro, come il più antico a creder mio di questi che sono in Roma e che continuano à ricevere Zitelle¹.

In verità, già da vari secoli esistevano nella città eterna istituzioni per l'assistenza all'infanzia abbandonata o senza famiglia. La questione costituiva un aspetto del complesso problema del mondo dei poveri e degli emarginati ed era connessa a due aspetti fondamentali: il dovere morale di provvedere ai cittadini indigenti – grandi e piccoli – e la necessità sociale di mantenere l'ordine pubblico e reprimere la criminalità.

Non mi soffermerò qui a ricostruire il percorso e le trasformazioni delle politiche di assistenza agli orfani messe in atto a partire dall'antichità cristiana. Trattando di monasteri, ricordo solo che in età premoderna numerosi furono quelli che si occuparono di accogliere i bambini rimasti soli; presto, inoltre, iniziarono a sorgere i brefotrofi con lo scopo specifico di accogliere i neonati illegittimi e non riconosciuti². Per Roma, ad esempio, è ben noto il caso dell'ospedale di Santo Spirito in Sassia, fondato anch'esso in età medie-

¹ Il passo è tratto da una lunga relazione datata 22 gennaio 1659, che è priva di titolo, non è firmata ed è conservata nell'Archivio Segreto Vaticano (da ora in poi ASV), *Misc., Arm. VII*, 37, cc. 499r -505v (vecchia numerazione 356r-362v). Tuttavia è stata attribuita all'oratoriano Mariano Sozzini, e di certo l'autore era un membro della Congregazione dell'Oratorio, come emerge da alcuni passi del medesimo documento. Sozzini in effetti venne incaricato nel 1659 di procedere a una valutazione degli ospizi cittadini in vista di una riforma complessiva: Bonadonna Russo, *I problemi dell'assistenza*, pp. 255-280.

² Sembra che i primi venissero fondati a Milano tra l'VIII e il IX secolo, esempio poi seguito in varie parti d'Europa tra cui la città di Montpellier nel X secolo. Proprio a Montpellier si ebbe l'idea di istituire, nel Quattrocento, il sistema della ruota in modo da mantenere l'anonimato della madre, un modello che si propagò un po' ovunque. In merito ad esempio: Albini, *Carità e governo delle povertà*; Baio Dossi, *Le Stelline*, p. 22; Bascapè, *L'assistenza e la beneficenza a Milano*, p. 390 e sgg. Diffuse furono anche diverse tipologie di adozione nonché altre forme di "genitorialità sostitutiva", come le numerose modalità di *mise en nourritture* e di *fosterage*. Su questi temi ad esempio: Garbellotti, *In cerca di un figlio. Genitori affidatari e adottivi in età moderna*, pp. 99-119; *La vita fragile*; e i saggi contenuti in *Pratiche dell'adozione in età basso-medievale e moderna*. Cfr. *When Dad Died*; Klapisch-Zuber, *L'adoption impossible dans l'Italie de la fin du Moyen Âge*, pp. 385-392; *L'adoption dans le droit*; *Senza famiglia*; *Enfance abandonnée*. Ricordo inoltre: Pullan, *Orphans and Foundlings*; Boswell, *The Kindness of Strangers*; Da Molin, *Illegittimi ed esposti in Italia*, pp. 497-555.

vale e affidato all'ordine di Santo Spirito creato da Guido di Montpellier. Esso fu presto destinato anche ad accogliere gli esposti o *proietti*, ossia le bambine e i bambini privi di famiglia non perché orfani ma perché abbandonati dai propri genitori per ragioni di onore o povertà. È però vero che la vocazione alla cura dell'infanzia abbandonata «pur presente in modo significativo alla metà del sec. XV, periodo di forte crescita demografica della città, diverrà prevalente solo nel Cinquecento»³.

Tra la fine del XV e l'inizio del XVI secolo, infatti, il pauperismo si accentuò in tutta Europa. Oltretutto Roma, in conseguenza del suo cosmopolitismo – in quanto capitale dell'intero mondo cristiano, prima, e cattolico, poi –, risentiva dell'afflusso di masse di visitatori e pellegrini o di immigrati in cerca di un'occupazione e viveva il fenomeno della povertà in modo macroscopico⁴. A ciò si aggiunse la devastazione provocata dal sacco dei Lanzichenecchi nel 1527.

Di fronte a una città diminuita dei quattro quinti degli abitanti, spogliata di tutto, in gran parte bruciata, le gerarchie ecclesiastiche misero in atto un'accorta politica per ricostruire l'immagine di Roma e rilanciare la sua sacralità anche in funzione antiprotestante. Così, prese corpo nell'Urbe una vasta opera di protezione e recupero sociale di alcune categorie povere e indigenti. Tale azione prese di mira principalmente la marginalità femminile e si esplicò nella creazione di specifici istituti destinati a custodire sia le ragazze sia le bambine, per nutrirle, educarle e soprattutto per proteggerne l'onore e l'onestà: i conservatori. Tali istituti furono gestiti – e non solo a Roma – a volte da monache, a volte da oblate o da altre *sanctimoniales*, ma anche da laiche⁵.

Contemporaneamente, in vari paesi europei stava emergendo un nuovo interesse per l'infanzia. Nel clima della Riforma sia luterana sia tridentina, si procedette alla ridefinizione delle politiche sociali in particolare verso i più piccoli «in quanto costituivano una quota cospicua di mendicanti e vagabondi con preoccupanti ripercussioni sull'ordine pubblico (...) Quella a favore dei bambini diviene così la forma più diffusa e popolare di beneficenza [così *nel testo*]»⁶. Vennero dunque avviata una serie di iniziative mirate alla loro protezione e istruzione morale, nelle aree sia cattoliche sia protestanti.

Soprattutto per Roma, ciò rappresentava una politica di enorme importanza: la città eterna tentava di ricostruire il proprio prestigio e aspirava a proporsi come modello universale di virtù in quanto capitale del mondo rima-

³ Così Esposito, *Gli ospedali romani*, p. 248. Erano portati al brefotrofio in Sassia anche i figli di madri decedute per parto in altri ospedali oppure processate per crimini vari, e altresì i neonati venuti alla luce nel vicino ospedale di San Rocco da donne nubili o traviate o semplicemente troppo povere per mantenerli. Sulle diverse tradizioni in merito alla fondazione del Santo Spirito, rimando alla bibliografia finale di questo saggio.

⁴ Rosa, Monticone, Giuntella, Stella, *Poveri ed emarginati*, p. 14. Cfr. Pullan, *Poveri, mendicanti e vagabondi*, pp. 981-1047.

⁵ Cfr., tra tutti, Groppi, *I conservatori della virtù*.

⁶ Così Durzu, *Orfani e trovatelli*, p. 25. Alcuni hanno sottolineato una cesura in tal senso a partire dal XVI secolo: ad esempio Pullan, *Rich and Poor*; ma si veda naturalmente anche Foucault, *Surveiller et punir*.

sto cattolico e sede del papato, anche nell'ottica di riconquista cristiana promossa dal clima della Controriforma. La questione era inoltre connessa con l'importanza delle opere, che i protestanti avevano contestato. La Chiesa non respingeva l'assioma della salvezza *sola fide* soltanto usando la dialettica dei suoi dottori, ma «erano i suoi interventi caritativi, la sua rete assistenziale che si incaricavano di replicare alle asserzioni ereticali, e a dichiarare la necessità e l'importanza delle opere nella vita cristiana»⁷.

A partire dagli anni Trenta del XVI secolo emerse sulla scena romana l'attività solidale di Ignazio di Loyola, di Filippo Neri e del cardinale Giampietro Carafa. In particolare, quest'ultimo – più tardi eletto papa con il nome di Paolo IV – aveva fatto parte dell'oratorio del Divino Amore e si era dedicato alle opere pie già prima del Sacco⁸. Su impulso di questi religiosi sorsero, a breve distanza di tempo, tre istituti femminili che si differenziarono tra di loro in base alla tipologia di bambine e ragazze che erano destinate ad accogliere per statuto: nel 1536 Santa Caterina della Rosa o dei Funari per zitelle *pericolanti*, con lo scopo di assistere le figlie ancora vergini delle prostitute ed evitare che seguissero l'esempio delle proprie madri⁹; nel 1538 Santa Marta all'Arco di Camilliano per ragazze (e donne) traviate o malmaritate¹⁰; e infine i Santi Quattro Coronati per le orfane.

Sembra che l'iniziativa di deputare un luogo ove raccogliere stabilmente gli orfani e le orfane della città partisse dal cardinale Domenico «de Cupis». Egli, insieme a un gruppo di persone pie, iniziò a raccogliere sussidi e ricoverare gli orfani superstiti del Sacco di Roma presso la chiesa di Santa Maria in Cosmedin, con l'intenzione di spostarli poi in una casa a piazza di Pietra¹¹. Tuttavia un'altra versione attribuisce l'origine dell'opera a Giampietro Carafa. L'austero e rigoroso ecclesiastico aveva cominciato a radunare piccoli mendicanti e orfani presso l'ospedale di San Giacomo degli Incurabili. Dopo essere stato nominato cardinale (1536), egli fondò una confraternita di «gentilhuomini honoratissimi»¹² desiderosi di aiutare questi bambini, e la intitolò alla Madonna della Visitazione. Quindi, all'inizio del 1537, scrisse a Girolamo Miani, di cui era stato il confessore a Venezia, esortandolo a venire ad aprire a Roma un ospizio per gli orfani come già aveva fatto in varie zone dell'Italia

⁷ Fiorani, *Religione e povertà*, p. 46.

⁸ Fois, *La risposta confraternale alle emergenze sanitarie e sociali della prima metà del Cinquecento romano*; Solfaroli Camillocci, *I devoti della carità*; Solfaroli Camillocci, *Le confraternite del Divino Amore*, pp. 315-332; ancora Fiorani, «Charità et pietate», pp. 431-476; e si veda anche Tacchi Venturi, *Storia della Compagnia di Gesù*, vol. 2, parte II, p. 195, nota 3.

⁹ Questa istituzione è stata oggetto di varie ricerche. Ricordo in particolare: Camerano, *Il conservatorio di Santa Caterina*; di nuovo Camerano, *Assistenza richiesta ed assistenza imposta*; e Groppi, *I conservatori della virtù*.

¹⁰ Poi spostate presso il monastero delle clarisse di Santa Chiara all'Arco della Ciambella: Lirosi, *I monasteri femminili, passim*; e Lirosi, «Ritener dette donne con tal temperamento», pp. 153-208.

¹¹ Imperi, *Della Chiesa di S. Maria in Aquiro*, pp. 28-29.

¹² Panciroli, *I tesori*, 1600, p. 499. Si veda anche Moroni, *Dizionario*, vol. 19, p. 33.

settentrionale¹³. Miani, infatti, aveva fondato la Compagnia dei Servi dei Poveri – poi denominata Congregazione dei Padri Somaschi – e si era dedicato totalmente all'assistenza dei piccoli senza famiglia, creando tra l'altro l'orfano-trofo di Milano. Tuttavia egli morì circa un mese dopo la lettera di Carafa, senza avere il tempo di soddisfare i desideri del prelado. Nel frattempo, sempre nel 1537 arrivava a Roma Ignazio di Loyola, ancora sconosciuto, che avrebbe poi contribuito a sollecitare il consolidamento dell'opera¹⁴; mentre, ad aggravare ancora di più le condizioni della popolazione romana, si aggiunsero gli effetti della carestia del 1538-1539¹⁵.

In questo panorama, con un *motu proprio* del 4 febbraio 1540, Paolo III Farnese approvò ufficialmente la confraternita fondata da Carafa confermandole il titolo di Santa Maria della Visitazione degli orfani. Il 7 febbraio 1541, con la Bolla *Altitudo divinae providentiae* il papa elevò la compagnia – che nel frattempo era passata sotto la protezione del cardinale Alessandro Farnese – al rango di arciconfraternita, a capo di tutte le altre che eventualmente fossero sorte allo stesso scopo nonché svincolata da qualsiasi altra autorità che non fosse quella del protettore della stessa e del pontefice¹⁶. Le concesse poi la parrocchia di Santa Maria in Aquiro a piazza Capranica con tutti i suoi possessi, privilegi e indulgenze; e le diede la facoltà di nominarne il curato¹⁷. Quindi, le donò alcuni edifici presso la medesima chiesa per accogliere gli orfani e le orfane, ovviamente in locali separati¹⁸. Sembra che le bambine fossero ospitate a pochi passi di distanza, in una casa a Piazza di Pietra¹⁹.

Un'ulteriore tradizione – tuttavia non sorretta dai documenti – sostiene invece che le orfanelle furono raccolte da sant'Ignazio in una casa sull'Isola Tiberina, vicino alla chiesa di San Bartolomeo e al luogo ove poi sorse l'ospedale Fatebenefratelli. Qui anticamente sembra vi fosse «un Tempio dedicato alla Dea Veste (*sic*) et ove già abitarono le Vergini Vestali (...) acciò alla su-

¹³ Tacchi Venturi, *Storia Compagnia di Gesù*, vol. 2, parte II, pp. 195-196.

¹⁴ *Ibidem*, vol. 2, parte II, pp. 196-197.

¹⁵ *Ibidem*, vol. 2, parte I, pp. 163-168.

¹⁶ *Bullarium Romanum*, VI, pp. 306-312. La confraternita contava almeno 24 soci tra cui cardinali, vescovi, curiali, cittadini facoltosi. Cfr. la documentazione conservata in Lincei, SMA, t. 237 (vecchia numerazione t. 328): *Brevi, bolle, e chirografi diversi dall'anno 1540 sino al 1752*, cc. 10r, 11r-38v e *passim*.

¹⁷ Lincei, SMA t. 506: *Registro delle bolle, brevi, privilegi...*, cc. 1-14. In seguito venne istituita la cerimonia per cui, nel giorno della festa della Visitazione della Madonna, il popolo romano donava un calice alla chiesa in Aquiro. Tale cerimonia è ricordata anche per altre chiese romane, ad esempio per Sant'Agnese in Agone e Santa Cecilia in Trastevere. In quest'ultima basilica viene celebrata ancora oggi nel giorno della festa della santa titolare, il 22 novembre: Liroi, *Le cronache di Santa Cecilia*, e Liroi, *Autour de sainte Agnès*.

¹⁸ Per il *motu proprio* relativo a tali concessioni: Lincei, SMA, t. 506 (vecchia numerazione t. 145): *Registro delle bolle, brevi, privilegi...*, cc. 15-26; *ibidem*, t. 237 (vecchia numerazione t. 328): *Brevi, bolle, e chirografi diversi dall'anno 1540 sino al 1752*, c. 11r. Si veda anche ASV, *Suppliche*, 2639, c. 38r.

¹⁹ Lincei, SMA t. 2 (vecchia numerazione t. 2), c. 15. Sulla sistemazione a piazza Capranica ancora *ibidem*, t. 489 (vecchia numerazione t. 1174), fasc. 11: *Cinque fatti storici riguardanti la Pia Casa degli Orfani... 1831*, cc. n.n. Cfr. anche Imperi, *Della chiesa di S. Maria in Aquiro*, pp. 133-142, e Tacchi Venturi, *Storia della Compagnia di Gesù*, vol. 1, parte I, p. 377.

perstizione idolatra succedesse l'onore alla gran Madre di Dio Regina delle Vergini»²⁰. Al di là della veridicità o meno della storia, è interessante notare la volontà di “ricolonizzazione” di luoghi del paganesimo romano e di rioccupazione di luoghi della classicità romana con edifici di culto o luoghi pii cristiani, che si nota anche per altre zone di Roma²¹.

A prescindere dall'iniziale collocazione, presto le orfanelle crebbero di numero e il loro edificio divenne troppo angusto per contenerle. Pio IV de' Medici decise allora di trasferirle altrove. Luogo ideale sembrò il complesso dei Santi Quattro Coronati, che sorgeva in posizione isolata tra orti e vigne a pochi passi dalla basilica di San Giovanni in Laterano. Nel dicembre 1561 il papa informò del progetto il cardinale protettore del sito «don Henricus miseracione divina Sanctae Romane Ecclesiae tituli Sanctorum Quatuor Coronatorum cardinalis, infans Portugaliae, archiepiscopus elborensis»²², ossia Enrico “infante” del Portogallo:

nos sumus informati qualiter Dominus noster Papa ordinatum habet transferre orphanas Capranicae urbis Romae eo quod sunt plures et locus ubi existunt non est concedens ut oportet, ad Ecclesiam et situm SS. Quatuor Coronatorum, que in dicta civitate existit de qua sumus in possessione²³.

Enrico eseguì l'ordine del pontefice e Pio IV confermò l'opera l'anno successivo²⁴.

Il fabbricato dei Santi Quattro appariva come un fortilizio, circondato da imponenti mura. La basilica fu fondata forse nel IV secolo e dedicata a quattro soldati martirizzati e “coronati” dall'alloro del martirio: Severo, Severiano, Carpofo e Vittorino, rei di non aver voluto giustiziare alcuni scultori che si erano rifiutati di realizzare la statua di un idolo pagano, svelando così la propria fede cristiana. Nel VII secolo papa Onorio I aveva ricostruito l'edificio sacro, mentre nel IX secolo Leone IV l'aveva sottoposto a un restauro radicale. La chiesa fu però distrutta nel 1084 dai normanni di Roberto il Guiscardo e

²⁰ Piazza, *Eusevologio*, pp. 177-178. Così anche: Fanucci, *Trattato di tutte l'Opere pie*, pp. 171-172; Posterla, *Roma sacra*, pp. 608-610; Vasi, *Delle Magnificenze di Roma, libro 8*, p. 12; e Moroni, *Dizionario*, 14, p. 208. Di parere contrario: Imperi, *Della chiesa di S. Maria in Aquiro*, p. 125; Pelliccia, *Roma*, col. 1959; Tacchi Venturi, *Storia della Compagnia di Gesù*, vol. 2, parte II, p. 197.

²¹ Si veda, ad esempio, anche il caso del monastero della Santissima Annunziata in San Basilio: Lirosi, *Monacare le ebre*, p. 151.

²² Lincei, SMA, t. 170 (vecchia numerazione t. 260), c. 63^{rv}, in particolare c. 63^r.

²³ *Ibidem*. Cfr. SMA, t. 243 (vecchia numerazione t. 384): *Interessi spettanti alla V. Chiesa e monastero de' SS. Quattro Coronati dall'anno 1111 al 1714*, e in particolare la *Memoria della concessione di Pio IV della nuova sede* (1562), c. 26^r (molto danneggiata e quasi illeggibile); e ancora *ibidem*, t. 489 (vecchia numerazione t. 1174), fasc. 31: *Monastero dei SS. Quattro Coronati*, sottofascicolo a stampa: *Regia Corte d'Appello di Roma, Per la commissione amministrativa degli ospizi degli orfani, contro l'em.o card. Americo Ferreira des Santos Silvas vescovo di Porto*, p. 3. Per una serie di eventi imprevisti, Enrico divenne poi re del Portogallo dal 1578 al 1580 e fu detto «il Cardinale Re».

²⁴ Lincei, SMA, t. 506: *Registro delle bolle, brevi, privilegi...*, cc. 27-33.

fu Pasquale II a ricostruirla all'inizio del XII secolo²⁵. Nel corso del medesimo secolo la struttura passò sotto l'amministrazione dei benedettini dell'abbazia di Sassovivo di Foligno, che lo mantennero fino al Quattrocento; nel 1521, infine, andò ai camaldolesi.

Papa Carafa fece restaurare la costruzione, che versava in grave degrado, e le orfane poterono finalmente entrarvi nel 1564²⁶. Queste bambine furono affidate a un gruppo di monache che seguiva la regola agostiniana; mentre a sovrintendere all'orfanotrofio rimasero i deputati dell'arciconfraternita della Visitazione, che continuavano a occuparsi anche degli orfanelli maschi rimasti nella casa di Santa Maria in Aquiro.

2. *Le monache dei Santi Quattro Coronati*

Negli atti della visita apostolica effettuata nella prima metà del XVII secolo sotto papa Urbano VIII Barberini, l'orfanotrofio femminile viene citato in vari modi: a volte semplicemente come «domus», altre come «monastero delle Vergini Orfane»²⁷. Negli stessi documenti il termine *domus* appare però utilizzato altresì per identificare le comunità senza obbligo di clausura, le Case Pie e i conservatori, sebbene questi siano a volte citati anche come «monasteri», dato che vi si seguiva uno stile di vita ritirato²⁸.

A tale proposito, la seconda metà del Cinquecento rappresentò un momento cruciale: prima di allora, infatti, non tutti i monasteri e le monache avevano l'obbligo di osservare la clausura. Con il Concilio di Trento, invece, tale imposizione venne estesa a tutte le comunità religiose femminili, comprese quelle di voti semplici, all'interno del clima di rigoroso rinserramento proprio della Chiesa della Controriforma²⁹. Infatti il decreto conciliare *De regularibus et monialibus* impose la clausura non solo alle *moniales* ma pure a tutte le *sanctimoniales*. Però il significato di questo secondo termine risultava ambiguo: come andavano considerati i gruppi bizzocali, le oblate e alcune comunità di terziarie³⁰? La questione si basava sulla differenza tra voti semplici,

²⁵ Pasquale II fece trasformare in cortile la parte anteriore della precedente grande basilica, mentre la navata centrale fu suddivisa in tre navate tramite due file di colonne; di conseguenza le originarie navate laterali furono trasformate l'una in chiostro e l'altra in refettorio.

²⁶ Il 12 marzo 1564, giorno della canonizzazione di Ignazio di Loyola: Barelli, *Il monastero delle Monache agostiniane e il Conservatorio delle zitelle orfane*, p. 101. Cfr. Barelli, *Il complesso monumentale dei Ss. Quattro, passim*; Vasi, *Delle Magnificenze di Roma, libro 8*, p. 12; Gigli, *Diario*, II, p. 540.

²⁷ Si vedano ad esempio gli atti della visita apostolica del 19 giugno 1628, che lo nominano in entrambi i modi: ASV, *Congr. Visita Ap.*, 3, cc. 309r-312r.

²⁸ Secondo Groppi, quasi tutti i conservatori romani fino all'Ottocento furono gestiti dalle alunne stesse, cui venivano conferiti incarichi vitalizi o temporanei: «È un tratto in cui i conservatori romani si differenziano da quelli di altre regioni italiane, dove era largamente diffusa la figura dell'oblata»: Groppi, *I conservatori*, pp. 46-47.

²⁹ In verità, già alla fine del XIII secolo papa Bonifacio VIII aveva cercato di imporre la clausura a tutte le *moniales*, escludendo però le *sanctimoniales*.

³⁰ Sulla reclusione claustrale delle varie tipologie di religiose romane nella seconda metà del

voti solenni e professione religiosa, concetti che avevano provocato lunghe riflessioni tra i giuristi e i canonisti medievali. Per chiarire la questione, nel 1566 Pio V emanò la Costituzione *Circa pastoralis* e stabilì un legame indissolubile tra professione solenne e obbligo claustrale: in altre parole, ritenendo la clausura *implicita* nell'emissione dei voti solenni, il pontefice la impose a tutti gli ordini che li proferivano. Le comunità di voti semplici furono libere di non aderire all'obbligo, ma in questo caso non poterono più accettare novizie e vennero perciò condannate all'estinzione³¹. Emblematico appare l'esempio di Santa Tecla presso l'ospedale del Santo Spirito, dove le proiette erano affidate a un gruppo di religiose agostiniane appartenenti alla comunità femminile dell'ordine di Santo Spirito: alla fine del XVI secolo tali religiose furono forzate ad adottare la clausura e dovettero rinunciare alla cura dei malati nel nosocomio, compito al quale erano pure dedite³². Ma anche altre case di recupero e conservatori, seppure non sottoposti a clausura formale, furono costretti a regolare minuziosamente i contatti con l'esterno tramite un rigido controllo degli ingressi, soprattutto maschili, e attraverso un sistema di porte, ruote, grate e parlatori «che imprime un carattere conventuale all'esistenza che in essi si conduce, e che sottolinea simbolicamente l'esclusione della corruzione e del pericolo»³³. In tal modo si mirava altresì a controllare più strettamente l'apostolato sociale femminile.

Che fossero gestiti da *moniales* vere e proprie o da *sanctimoniales*, negli istituti di accoglienza la regola più seguita era quella agostiniana, dato che le

Cinquecento: Lirosi, *I monasteri femminili*, p. 46 e *passim*. Sulla vasta presenza di case di *sanctimoniales* a Roma all'inizio dell'età moderna: Michetti, *Ordini religiosi*, pp. 209-228; Barone, *La presenza degli Ordini religiosi*, pp. 353-365; Esposito, *Il mondo della religiosità femminile*, pp. 149-172; Pennings, *Semi-Religious Women*, pp. 141-144; Makowski, "A Pernicious Sort of Woman".

³¹ Di conseguenza, riuscirono a sfuggire alla clausura solo alcune comunità di donne – poi sempre più numerose a partire dalla seconda metà del Seicento – che scelsero di non essere riconosciute a tutti gli effetti come "religiose" optando per proferire voti semplici e privati (anche temporanei), e che si riunirono in quelli che vennero definiti "istituti secolari" o appunto "istituti di voti semplici". Su questo tema mi limito a ricordare: *Storia della spiritualità italiana*; Caffiero, *Religione e modernità in Italia*; *Donne e fede*; Rocca, *Donne religiose*. Per un tentativo di mappatura di tali comunità mi permetto di rinviare a Lirosi, *Case sante e semireligiose in Italia tra XVI e XVIII secolo*.

³² Anche se negli anni Venti del Seicento, secondo Panciroli, le monache di Santa Tecla erano affiancate da alcune «maestre» (*I tesori*, 1625, p. 558). Comunque, circa un secolo dopo, nel 1666, attenuatosi lo slancio rigorista delle gerarchie romane, le monache dell'ordine di Santo Spirito furono soppresse e nel 1699 morirono le ultime monache anziane rimaste; perciò il governo del conservatorio passò di nuovo in mani laiche, spesso quelle delle ex bambine esposte cresciute nello stesso luogo, poste sotto una priora secolare: Schiavoni, *Gli infanti "esposti"*, p. 1040, nota 51, e pp. 1042 e 1045; *La carità cristiana*, p. 241; Surdacki, *Il "Conservatorio" e la "Scuola dei putti"*, pp. 253-267; e Surdacki, *La vita religiosa*, pp. 149-165.

³³ Groppi, *I conservatori*, p. 112. «Benché case per orfane e rifugi per donne pentite o abbandonate dai mariti appartengano a un'esperienza più generale che coinvolge tanto il mondo cattolico quanto quello protestante, l'esperienza dei conservatori è particolarmente caratteristica del panorama italiano. In un contesto in cui l'imposizione tridentina della clausura ai monasteri rischiava di privare numerose categorie di donne di un rifugio contro solitudine e difficoltà esistenziali, i conservatori assunono sempre più importanza nella loro funzione specifica di salvaguardia»: *ibidem*, p. 18. Si veda pure Pastore, *Strutture assistenziali*, in particolare p. 444.

norme dettate da Agostino rappresentavano una base che poteva facilmente modularsi e adattarsi a regolare forme di vita comune anche molto diverse tra loro. Ad ogni modo, l'affidamento di questi luoghi a delle religiose – qualunque regola seguissero – assicurava alle ricoverate una tutela non solo fisica ed economica, ma anche cristiana, educativa e morale.

D'altronde, che le monache fossero considerate particolarmente adatte a trasmettere la disciplina e la creanza cristiana alle fanciulle è dimostrato anche dal secolare successo degli educandati monastici, ricercati soprattutto dalle famiglie nobili per le loro rampolle, sia che queste fossero destinate al matrimonio che alla monacazione. La differenza tra educande e “bambine assistite” consisteva principalmente nel fatto che le prime appartenevano in genere a famiglie benestanti o patrizie, pagavano una retta mensile per gli alimenti ed erano in numero inferiore rispetto alle monache che le ospitavano; mentre le seconde provenivano da strati sociali poveri o marginali, erano in numero maggiore rispetto alle religiose che si prendevano cura di loro e non pagavano rette, in quanto i costi del loro mantenimento erano sostenuti dal sistema della beneficenza cittadina e dal ricavato della vendita di eventuali lavori di cucito o altro che le stesse ricoverate realizzavano.

Dunque l'orfanotrofio dei Coronati deve essere considerato un monastero o un'altra tipologia di istituto? Nelle norme che regolavano la comunità risulta la dicitura «Terz'Ordine di S. Agostino»³⁴; così appare nella versione della costituzioni «ricavate dalle antiche e adattate alle circostanze de' tempi presenti», realizzata su impulso del cardinale protettore dell'epoca, Flavio Chigi, e dell'arciconfraternita della Visitazione nel 1769³⁵. Com'è noto, non tutte le terziarie erano monache claustrali. Tuttavia – lo si è già detto – le bolle pontificie della seconda metà del Cinquecento estesero anche a tutte alle religiose dei terzi ordini il rispetto dell'obbligo claustrale. Una conferma si ritrova nel capitolo 14 delle suddette costituzioni, espressamente dedicato alla questione e intitolato appunto *Del santo Voto della Clausura*. Qui si dichiarava «la strettissima obbligazione, che porta seco il santo Voto di Clausura (...) qual è di vivere perpetuamente dentro il recinto del monastero, e non uscirne mai più». Tuttavia occorre sottolineare che in tale versione si riconosceva che ai Santi Quattro esistevano «antiche costumanze sempre praticate, e presentemente si praticano», secondo le quali era concesso a

³⁴ Com'è noto, le costituzioni erano le norme che regolavano l'organizzazione della vita conventuale, affiancandosi alla regola monastica di base. Le Costituzioni più antiche dei Santi Quattro che sono riuscite a rintracciare risalgono al 1769. Nell'Archivio dei Lincei è anche presente un'altra redazione delle regole, non datata ma sicuramente successiva agli anni Trenta del XIX secolo poiché nomina i cardinali vicari Giacinto Placido Zurla e Carlo Odescalchi, che furono responsabili della diocesi romana rispettivamente dal 1824 al 1834 e dal 1834 al 1838 (Lincei, SMA, t. 489 [vecchia numerazione t. 1174], fasc. 31: *Monastero dei SS. Quattro Coronati*, sottofascicolo *Regole delle RR. monache di SS. Quattro Coronati di Roma...*, cc. n.n.). È però dalla versione settecentesca, manoscritta, che sono tratte le citazioni presenti in questo saggio.

³⁵ Lincei, SMA, t. 495, fasc. 8: *Costituzioni delle monache dei SS. Quattro Coronati... 1769* (vecchia numerazione t. 1221), cc. 24-25 (capitolo XIV: *Del santo voto della clausura*).

monache e orfane di superare le grate e di uscire nella chiesa per sistemarla dopo la messa o prima di una solennità, insieme al fattore, al chierico, al celebrante e al confessore³⁶.

Inoltre, rispetto ad altre comunità claustrali, le donne laiche conservarono una certa libertà di entrare quotidianamente nel recinto monastico soprattutto per acquistare o affidare lavori di ricamo alle orfanelle, senza necessità di chiedere la “licenza” del cardinale vicario, un documento che era invece teoricamente richiesto per accedere negli altri chiostrì³⁷. Anche per mantenere tale fisionomia parzialmente aperta, nelle Costituzioni venne stabilito che le monache destinate a risiedere nella struttura e a occuparsi delle orfane non potevano essere più di 25, compresa la priora³⁸. Tale era la spiegazione riportata in un documento risalente al 1662:

in tempo della s.m. di Clem. 8.^o si pensò a porvi dentro cert'altre monache, ma che fu considerato che, quando fu prefisso il n.^o di 25 [monache], si hebbe l'occhio a porne solamente tante quante bastano alla custodia delle 100 zitelle; ma se fosse numero maggiore diverrebbe propriamente Monasterio, e conseguentemente soggetto à maggiore clausura, dove hoggi si permette l'ingresso a donne rispetto alla necessità che hanno le zitelle del monastero di vendere i lavori che fanno, che sono superbissimi in genere di punti in aria³⁹.

Un altro aspetto da rilevare è quello che concerne le religiose converse: le già citate Costituzioni del monastero non ne fanno menzione e sembrerebbe che queste non fossero accettate ai Coronati.

Ad ogni modo, la stessa collocazione dell'orfanotrofio favoriva un tipo di vita strettamente claustrale, posto, com'era, lontano dal movimento e dai fragori della vita cittadina e circondato da campagne, antiche basiliche e luoghi pii. Le orfane non uscivano mai, se non una o due volte all'anno per visitare le chiese vicine, ad esempio la non lontana chiesa di San Gregorio. Inoltre l'8 novembre, festa dei santi Quattro Coronati, si svolgeva la processione per accompagnare l'ingresso di nuove bambine nel monastero; mentre il giorno seguente, 9 novembre, tutte le orfane si recavano in corteo fino alla Scala Santa e alla basilica di San Giovanni in Laterano:

Quando, con permissione d'essa Illustrissima Congregazione usciranno dal Monasterio in processione per andare alla Scala Santa a' prender li Giubilei, et altre devotioni, dovranno vestirsi tutte di bianco, e dovranno andare a' due a' due con ogni modestia

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ Ma sulla “permeabilità” delle mura dei monasteri di clausura romani in età barocca si veda: Lirosi, *I monasteri femminili, passim*; e Lirosi, «*La reine de Suède fut plusieurs fois dans notre monastère... avec cinq cents femmes*».

³⁸ Questo numero è confermato anche nella Bolla di Urbano VIII sul monastero di Santa Maria della Presentazione, di cui si dirà più avanti: Lincei, SMA, t. 506 (vecchia numerazione t. 145): *Registro delle bolle, brevi, privilegi...*, cc. 85-94, dove si specificava che ai Coronati «una priorissa et vigintiquatuor moniales espresse professe existunt» (c. 85). Tuttavia, secondo Bonanni, agli inizi del XVIII secolo ai Santi Quattro vi erano ben 43 monache (oltre alle prescritte 100 orfanelle): *La carità cristiana*, p. 242. È possibile che questo numero fosse dovuto alla chiusura del monastero della Presentazione, su cui ancora oltre.

³⁹ ASV, *Misc., Arm. VII*, 36, c. 602v.

senza parlare per strada ne' ad huomini, ne' a' Donne, recitando a voce bassa il rosario, et altra Oratione etc. per dar edificatione e buon esempio a' chi le vedrà⁴⁰.

Erano, queste, anche occasioni per farsi notare e trovare un eventuale marito. Infatti, come accadeva anche in altri istituti o conservatori, le fanciulle rimanevano con le monache finché non raggiungevano l'età per contrarre matrimonio e sposarsi grazie alla dote fornita loro dalle varie confraternite romane⁴¹. Solo per citare un esempio, nel 1644 il Monte di Pietà pagava a Leandra de' Forestieri, romana, figlia del defunto Sebastiano, ex zitella dei Santi Quattro, e a suo marito Francesco David di Nizza, 150 scudi a integrazione dei 50 scudi già versati l'anno precedente, per andare a soddisfare la dote totale di 200 scudi promessa dall'arciconfraternita degli orfani al momento degli sponsali della coppia⁴². Inoltre dai documenti d'archivio emergono alcuni profili degli uomini che la stessa arciconfraternita considerava buoni possibili mariti, come «Giovanni Todesco fornaro» o «Messer Alesandro Gallo quale sta al gioco della palla nel vicolo della Palla in Banchi»⁴³.

In alternativa, le ragazze potevano scegliere la vita monastica e attendere la morte di una delle 25 agostiniane per prenderne il posto: in genere si dava la precedenza alla più anziana tra quelle orfane che aspiravano a prendere i voti, anche se si trattava di un'anzianità «non di età, ma bensì di tempo, che entrò nel Monastero»⁴⁴.

Tale sistema, però, poteva comportare lunghi tempi di attesa per la monacazione. Proprio la grande presenza di vocazioni tra le orfane spinse, quasi un secolo dopo, l'arciconfraternita della Visitazione a chiedere a papa Urbano VIII l'erezione di un nuovo monastero di clausura destinato esclusivamente alle fanciulle accolte ai Santi Quattro che volevano vestire l'abito religioso. All'opera contribuirono alcuni benefattori come Bartolo Venturoni che lasciò oltre 5.000 scudi per dotare le zitelle orfane⁴⁵, e la signora Dorotea Bonfiglioli che

⁴⁰ Lincei, SMA, t. 243 (vecchia numerazione t. 384): *Interessi spettanti alla V. chiesa e monastero de' SS. Quattro Coronati dall'anno 1111 al 1714*, volume rilegato: *Regole per le zitelle di Santi Quattro* (1685), cc. 214r-220v, in particolare c. 218v. Cfr. Barelli, *Il monastero delle monache agostiniane*, p. 101; *La carità cristiana*, p. 241.

⁴¹ Ad esempio, anche per favorire il matrimonio delle proiette di Santa Tecla, due o tre volte l'anno si facevano sfilare le ragazze in processione per le vie della città verso le basiliche di San Pietro e San Giovanni.

⁴² Lincei, SMA, t. 201 (vecchia numerazione t. 291), cc. 180r-189r, 296r-297r, 389r-392r.

⁴³ Ho tratto questi nomi da Barelli, *Il monastero delle monache agostiniane*, p. 101.

⁴⁴ Lincei, SMA, t. 495, fasc. 8: *Costituzioni delle monache dei SS. Quattro Coronati... 1769* (vecchia numerazione t. 1221), cc. 56 (capitolo XXXIII: *Delle zitelle che devono accettarsi al monastero*). Così similmente le regole non datate: Lincei, SMA, t. 489 (vecchia numerazione t. 1174), fasc. 31: *Monastero dei SS. Quattro Coronati*, sottofascicolo: *Regole delle RR. monache di SS. Quattro Coronati di Roma...*, cc. n.n. (capitolo XXX: *Delle giovanette che devono accettarsi nel monastero*).

⁴⁵ «4.267 et 890» è riportato in Lincei, SMA, t. 506 (vecchia numerazione t. 145): *Registro delle bolle, brevi, privilegi...*, cc. 149-154, in particolare c. 149; cfr. *ibidem*, t. 237 (vecchia numerazione t. 328): *Brevi, bolle, e chirografi diversi dall'anno 1540 sino al 1752*, cc. 244r-263v (in particolare c. 249r).

offrì una donazione di altri 10.000 scudi⁴⁶. Così il nuovo chiostro aprì i battenti nel 1643 a piazza di Pietra; intitolato a Santa Maria della Presentazione, fu noto anche come Santa Maria delle Orfane⁴⁷. Le prime 16 monache vi entrarono sotto il pontificato di Innocenzo X: si trattava di 12 orfane provenienti dai Santi Quattro oltre a 2 giovani scelte liberamente dalla signora Bonfiglioli; le accompagnavano altre 2 religiose professe dei Coronati, incaricate di avviare la vita della comunità e di istruire le novizie. Il nuovo monastero fu sottoposto sempre all'autorità dell'arciconfraternita degli orfani e del suo protettore, e fu esentato da qualsiasi altra giurisdizione, compresa quella del cardinal vicario di Roma. Tale comunità ebbe però vita breve: nel 1672 infatti le monache vennero ritrasferite da Clemente X ai Coronati. La decisione fu così motivata:

hora questo Monasterio [della Presentazione] riesce insalubre alle monache, per non haver altra apertura che due piccioli cortili circondati da muraglie alte nelli quali l'aria non è agitata, e perciò vi si corrompe e causa mala sanità nelle Monache a segno che sempre ci sono l'inferme⁴⁸.

Ciò rappresentava una spesa per l'arciconfraternita degli orfani, oltre al fatto che le case di piazza di Pietra assegnate come dimora della comunità della Presentazione potevano essere affittate con un buon guadagno. Inoltre: «si alleggerirà la spesa dell'Archiconfraternita per il risparmio delli Ministri e altre spese»⁴⁹. Infine, nonostante ai Coronati vi fosse un limite al numero di religiose, tuttavia «con l'aggiunta di queste Monache alle 25 che sogliono esser quelle dei SS. Quattro si augumenterà in quel Monastero il servizio di Dio nel Coro e altre funzioni e l'ammaestramento delle zitelle orfane che si conservano»⁵⁰.

Comunque, nonostante le regole prescrivessero il contrario, in base a una prima lettura delle fonti si è riscontrato che le orfane potevano diventare monache anche in altre comunità monastiche⁵¹. Ciò risulta, ad esempio, da una quietanza di pagamento del 1564:

⁴⁶ Per la donazione di Bonfiglioli, oltre ai documenti citati alla nota precedente, si veda anche Lincei, SMA, t. 201 (vecchia numerazione t. 291), cc. 297v-305r.

⁴⁷ La Bolla di Urbano VIII – datata gennaio 1643 – espressamente motivava l'istituzione del nuovo monastero «quia numerus monialium dicti Monasterii [SS. Quattro] augeri non potest», e citava inoltre l'intervento del cardinale Antonio Barberini, all'epoca protettore dell'arciconfraternita degli Orfani, oltre che di Dorotea Bonfiglioli: Lincei, SMA, t. 506 (vecchia numerazione t. 145): *Registro delle bolle, brevi, privilegi...*, cc. 85-94, in particolare c. 86.

⁴⁸ Così il chirografo di Clemente X che sopprime la comunità: *ibidem*, cc. 149-154, in particolare c. 151r. Cfr. in ASV: *Misc., Arm. VII*, 36, c. 489r; *ibidem*, 37, cc. 469r-470v, 489v, 499v. Si vedano anche Lirosi, *I monasteri femminili*, pp. 59, 87 e *passim*; La carità cristiana, p. 242; Armellini, *Le chiese di Roma*, p. 317.

⁴⁹ Lincei, SMA, t. 506 (vecchia numerazione t. 145): *Registro delle bolle, brevi, privilegi...*, cc. 149-154, in particolare c. 151v.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ Secondo Pelliccia le orfane che volevano farsi monache potevano ritirarsi anche a Santo Stefano del Cacco, ma non mi risulta che si trattasse di un monastero femminile quanto piuttosto di una comunità di silvestrini. Si vedano Pelliccia, *Roma. Ospizi e conservatori*, col. 1959; e, tra gli altri, Lirosi, *I monasteri femminili, passim*; Armellini, *Le chiese di Roma*, p. 469; Hülsen, *Le chiese di Roma*, p. 481.

Io Costanzo Tassoni (?) a nome della reverenda abbadessa e monache del monasterio di Santa Eufemia di Roma, ho ricevuto dal R. m. Jacomo Hercolani scudi sessanta di moneta quali mi ha pagato per l'elemosina di un'orfanelle nominata Pauola, che si cavò dal monasterio delle orfanelle e si vestì monache (*sic*) nel detto monasterio di Santa Eufemia li mesi passati, et in fede del vero ho fatta la presente fede sottoscritta di mia mano questo dì XIX di luglio 1564. Ita est. Costantius Tassonus manu propria⁵².

Non è però chiaro se ciò fosse possibile solo nel XVI secolo e se più tardi la norma si modificasse, vietando la monacazione delle orfane romane in altri monasteri.

Comunque, nonostante le maggiori (ma pur sempre limitate) licenze di cui le sue religiose godettero rispetto ad altre comunità, l'istituto dei Santi Quattro «finì per assumere la fisionomia di un monastero di clausura destinato all'educazione esclusivamente di giovani orfani, differenziandosi precocemente dalle fisionomie più confuse degli altri istituti»⁵³. Esso inoltre venne probabilmente considerato dai suoi contemporanei come un'eccellenza nel territorio romano, come ricordava Giambattista Piazza nel suo *Eusevologio romano*:

spicca quest'Opera pia a meraviglia sopra molt'altre della Città, per la buona riuscita che fanno queste povere e timorate Fanciulle nelle loro arti che imparano e nel governo delle Case e nel santo timor di Dio in cui sono educate et ammastrate⁵⁴.

Con la sua attività di tutela fisica, morale e religiosa, di cura, di protezione della virtù e di educazione cristiana delle orfane romane, le monache dei Santi Quattro Coronati svolsero dunque un ruolo fondamentale nel panorama assistenziale della città eterna e nel suo tessuto sociale.

⁵² Lincei, SMA, t. 170 (vecchia numerazione t. 260): *Istromenti diversi dall'Anno 1558 al 1598*, c. 118r.

⁵³ Così Groppi, *I conservatori*, p. 20. Per un confronto con altre realtà italiane si noti che anche la casa per orfane di Imola, creata nel 1546 su volontà dell'ospedale cittadino «ma che gradualmente tende a passare sotto la tutela dell'autorità municipale, adotta le medesime esigenze di isolamento e di segregazione (l'istituto è designato spesso col termine significativo di *coenobium*), condizioni giudicate idonee all'esercizio del lavoro e della preghiera»: Pastore, *Strutture assistenziali*, p. 444.

⁵⁴ Piazza, *Eusevologio*, p. 178.

Opere citate

- L'adoption. Droits et Pratiques*, a cura di D. Lett, Ch. Lucken, in «Médiévales», 35 (1998), pp. 5-104.
- G. Albini, *Carità e governo delle povertà (secoli XII-XV)*, Milano 2002.
- A. Amore, *Il brefotrofio del Santo Spirito tra '700 e '800. Caratteristiche dell'esposizione*, in *I Brefrotrofi di Roma. Entrare dentro, uscire fuori*, Roma 2008, pp. 267-285.
- P. Ariès, *L'enfant et la vie familiale sous l'ancien régime*, Paris 1960.
- M. Armellini, *Le chiese di Roma*, Roma 1891².
- E. Baio Dossi, *Le Stelline. Storia dell'Orfanotrofio femminile di Milano*, Milano 1994.
- M. Baldassari, *Bande giovanili e «vizio nefando». Violenza e sessualità nella Roma barocca*, Roma 2005.
- J.P. Bardet, O. Faron, *Bambini senza infanzia. Sull'infanzia abbandonata in età moderna*, in *Storia dell'infanzia dal Settecento a oggi*, a cura di E. Becchi, D. Julia, Roma-Bari 1996, pp. 100-131.
- L. Barelli, *Il complesso monumentale dei SS. Quattro Coronati a Roma*, Roma 2009.
- L. Barelli, *Il monastero delle Monache agostiniane e il Conservatorio delle zitelle orfane dei Santi Quattro Coronati a Roma*, in «Roma Sacra. Guida alle chiese della città eterna», itinerario 32-33 (dicembre 2005), p. 101.
- G. Barone, *La presenza degli Ordini religiosi nella Roma di Martino V*, in *Alle origini della nuova Roma, Martino V (1417-1431)*, Atti del Convegno di Roma, 2-5 marzo 1992, Roma 1992, pp. 353-365.
- G.C. Bascapè, *L'assistenza e la beneficenza a Milano dall'alto Medioevo alla fine della dinastia sforzesca*, in *Storia di Milano*, 8, *Tra Francia e Spagna (1500-1535)*, Milano 1960, pp. 389-419.
- E. Becchi, *I bambini nella storia*, Roma-Bari 1994.
- P. Bianchini, *Chierici regolari somaschi*, in *Dizionario degli istituti di perfezione*, 2, Roma 1975, coll. 975-978.
- M.T. Bonadonna Russo, *I problemi dell'assistenza pubblica nel Seicento e il tentativo di Maria-no Sozzini*, in «Ricerche per la storia religiosa di Roma», 3 (1979), pp. 255-280.
- F. Bonanni, *Catalogo degli ordini religiosi della chiesa militante espressi con immagini, e spiegati con una breve narrazione offerto alla Santità di N.S. Clemente XI*, 2 voll., Roma, nella stamperia di Antonio de' Rossi, 1707.
- J. Boswell, *The Kindness of Strangers: The Abandonment of Children in Western Europe from Late Antiquity to the Renaissance*, Chicago 1988.
- M. Caffiero *Femminile/popolare. La femminilizzazione religiosa nel Settecento tra nuove congregazioni e nuove devozioni*, in «Dimensioni e problemi della ricerca storica», (1994), 2, pp. 235-245.
- M. Caffiero, *Il sistema dei monasteri femminili nella Roma barocca. Insiadamenti territoriali, distribuzione per ordini religiosi, vecchie e nuove fondazioni*, in «Dimensioni e problemi della ricerca storica», 2 (2008), pp. 69-95.
- M. Caffiero, *Religione e modernità in Italia (secoli XVII-XIX)*, Roma 2000.
- A. Camerano, *Assistenza richiesta ed assistenza imposta: il Conservatorio di S. Caterina della Rosa in Roma*, in «Quaderni storici», 28 (1993), 82, pp. 227-260.
- A. Camerano, *Il conservatorio di Santa Caterina della Rosa: spunti per un'analisi demografica*, in *Popolazione e società dal Medioevo all'età contemporanea*, a cura di E. Sonnino, Roma 1998, pp. 525-537.
- E. Canepari, *Storie di abbandoni (Roma, XVIII secolo)*, in *I Brefrotrofi di Roma. Entrare dentro, Uscire fuori*, Roma 2008, pp. 27-43.
- La carità cristiana in Roma*, a cura di V. Monachino, Bologna 1968.
- S. Cohen, *The Evolution of Women's Asylums: From Refuges for Ex-Prostitutes to Shelter for Battered Women*, New York 1992.
- C.A. Corsini, *Nome e classe sociale. Gli esposti*, in *La demografia storica delle città italiane*, Atti del Convegno di Assisi, 27-29 ottobre 1980, Bologna 1982, pp. 565-591.
- F. Crucitti, *Girolamo Miani, santo*, in *Dizionario biografico degli italiani*, 56, Roma 2001, pp. 564-570.
- H. Cunningham, *Storia dell'infanzia (XVI-XX secolo)*, Milano 1997 (London 1995).
- M. D'Amelia, *La conquista di una dote. Regole del gioco e scambi femminili alla Confraternita dell'Annunziata (secc. XVII-XVIII)*, in *Ragnatele di rapporti. Patronage e reti di relazioni*

- nella storia delle donne, a cura di L. Ferrante, M. Palazzi, G. Pomata, Torino 1988, pp. 305-343.
- G. Da Molin, *Illegittimi ed esposti in Italia dal Seicento all'Ottocento*, in *La demografia storica delle città italiane*. Atti del Convegno di Assisi, 27-29 ottobre 1980, Bologna 1982, pp. 497-555.
- C. De Rossi, *Vita di S. Girolamo Emiliani, padre degli orfani, fondatore della Compagnia dei chierici regolari di Somasca*, Prato 1984.
- N. Del Re, *La Curia romana*, Città del Vaticano 1998.
- Della vita, chiesa e reliquie de' Santi Quattro Coronati*, Roma, nella stamperia di Pallade, appresso Niccolò e Marco Pagliarini, 1757.
- La demografia storica delle città italiane*, Atti del Convegno di Assisi, 27-29 ottobre 1980, Bologna 1982.
- Disciplina dell'anima, disciplina del corpo, disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, a cura di P. Prodi, Bologna 1994.
- S. Dominici, *Il Conservatorio di Santo Spirito in Sassia di Roma: condizioni, risorse e tutela delle donne nel Settecento*, in «Studi storici», 44 (2003), 1, pp. 191-250.
- Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia*, a cura di L. Scaraffia, G. Zarri, Roma-Bari 1994.
- G. Drossbach, *I luoghi di cura a Roma. Nascita degli ospedali*, in *L'antico ospedale di Santo Spirito: dall'istituzione papale alla sanità del terzo millennio*, Atti del convegno internazionale di studi, Roma, 15-17 maggio 2001, a cura di L. Cardilli, voll. 2, Roma 2001-2002 (vol. I = «Il Veltro», 45, 2001, n. 5-6), pp. 73-94.
- A. Durzu, *Orfani e trovatelli nella Sardegna moderna*, Milano 2011.
- Educare la nobiltà*, Atti del convegno nazionale di studi, Perugia, Palazzo Sorbello, 18-19 giugno 2004, a cura di G. Tortorelli, Bologna 2005.
- Enfance abandonnée et société en Europe, XIV^e-XIX^e siècle*, Acte du colloque international de Rome, Rome, 30-31 Janvier 1987, Roma 1991.
- A. Esposito, *Gli ospedali romani tra iniziative laicali e politica pontificia (secc. XIII-XV)*, in *Ospedali e città. L'Italia del centro Nord, XII-XVI secolo*, a cura di J. Allen Grieco, L. Sandri, Firenze 1997, pp. 233-251.
- A. Esposito, *Il mondo della religiosità femminile*, in *Vita religiosa a Roma (secoli XIII-XV)*, in «Archivio della Società romana di storia patria», 132 (2009), pp. 149-172.
- A. Esposito, *Le confraternite del matrimonio. Carità, devozione e bisogni sociali a Roma nel tardo Quattrocento*, in *Un'idea di Roma. Società, arte e cultura tra Umanesimo e Rinascimento*, Roma 1993, pp. 7-51.
- C. Fanucci, *Trattato di tutte l'Opere pie dell'alma città di Roma*, Roma, presso Lepido Facij et Stefano Pavolini, 1602.
- M. Fatica, *La reclusione dei poveri a Roma durante il pontificato di Innocenzo XII (1692-1700)*, in «Ricerche per la storia religiosa di Roma», 3 (1979), pp. 133-179.
- A. Fauve-Chamoux, *Adoption, affiliation and family recomposition. Inventing family continuity*, in «The history of the family», 3 (1998), 4, pp. 385-392.
- S. Feci, *Orphaned siblings and noble families in baroque Rome*, in «European Review of History/Revue européenne d'histoire», 17 (2010), 5, pp. 753-776.
- F. Fedeli Bernardini, «La nostra povera umanità nascente». *L'arcispedale di S. Rocco da nosocomio a ospedale delle partorienti*, in *L'Ospedale dei pazzi di Roma dai papi al '900*, 2 voll., Bari 1994, II, *Lineamenti di assistenza e cura a poveri e dementi*, pp. 279-291.
- L. Fiorani, «Charità et pietate». Confraternite e gruppi devoti nella città rinascimentale e barocca, in *Storia d'Italia, Annali 16, Roma. La città del papa*, a cura di L. Fiorani, A. Prosperi, Torino 2000, pp. 431-476.
- L. Fiorani, *Religione e povertà. Il dibattito sul pauperismo a Roma tra Cinque e Seicento*, in «Ricerche per la storia religiosa di Roma», 3 (1979), pp. 43-131.
- M. Fois, *La risposta confraternale alle emergenze sanitarie e sociali della prima metà del Cinquecento romano: le confraternite del Divino Amore e di S. Girolamo della Carità*, in «Archivum Historiae Pontificiae», 41 (2003), pp. 83-107.
- M. Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris 1975.
- V. Frajese, *Il popolo fanciullo. Silvio Antoniano e il sistema disciplinare della controriforma*, Milano 1987.
- M. Garbellotti, *In cerca di un figlio. Genitori affidatari e adottivi in età moderna*, in *Madri e padri sociali tra passato e presente*, a cura di M. Garbellotti e M.C. Rossi, Roma 2016, pp. 99-119.

- F. Gemini, *Interventi di politica sociale nel campo dell'assistenza femminile: tre conservatori romani tra Sei e Settecento*, in *La demografia storica delle città italiane*, Atti del Convegno di Assisi, 27-29 ottobre 1980, Bologna 1982, pp. 615-628.
- G. Gigli, *Diario di Roma*, 2 voll., Roma 1994.
- C. Grandi, *Il segno del segreto (secoli XVIII-XIX). Breve rassegna di segnali dei brefrotrofi di Venezia, Padova, Vicenza, Rovigo e Verona*, in *Benedetto chi ti porta, maledetto chi ti manda: l'infanzia abbandonata nel Triveneto, secoli XV-XIX*, a cura di C. Grandi, Treviso 1997, pp. 287-305.
- A. Groppi, *I conservatori della virtù. Donne recluse nella Roma dei papi*, Roma-Bari 1994.
- [A. Guevarre, attribuito a], *La mendicizia provedata nella città di Roma coll'ospizio pubblico, fondato dalla pietà, e beneficenza di Nostro Signore Innocenzo XII, Pontefice Massimo. Con le risposte alle obiezioni contro simili fondazioni*, Roma, nella stamperia di Giovan Giacomo Komarek, 1693.
- O. Hufton, *Destini femminili. Storia delle donne in Europa, 1500-1800*, Milano 1996 (London 1995).
- C. Hülsen, *Le chiese di Roma*, Firenze 1927.
- S. Imperi, *Della Chiesa di S. Maria in Aquiro di Roma. Memorie raccolte e ordinate da Silvio Imperi*, Roma 1866.
- Infanzia*, in *Enciclopedia ecclesiastica*, 4, Milano-Torino 1950, pp. 541-548.
- Itinerari nella storia dell'infanzia. Bambine e bambini, modelli pedagogici e stili educativi*, a cura di C. Covato, S. Ulivieri, Milano 2001.
- J. Jacobi, *Between charity and education: orphans and orphanages in early modern times*, in «*Paedagogica historica*», 45 (2009), 1-2, pp. 51-66.
- D. Julia, *1650-1800: l'infanzia tra assolutismo ed epoca dei Lumi*, in *Storia dell'infanzia dal Settecento a oggi*, a cura di E. Becchi, D. Julia, Roma-Bari 1996, pp. 3-99.
- C. Klapisch-Zuber, *L'adoption impossible dans l'Italie de la fin du Moyen Âge*, in *Adoption et fosterage*, a cura di M. Corbier, Paris 1999, pp. 321-337.
- A. Lirosi, "Ritener dette donne con tal temperamento". *Case pie e monasteri per il recupero delle ex prostitute a Roma nel Cinque e Seicento*, in «*Analecta augustiniana*», 76 (2013), pp. 153-208.
- A. Lirosi, *Autour de sainte Agnès lieux et entrelacements de mémoires saintes à Rome (siècles III-XVII)*, in *Le catholicisme moderne et les saints des origines*, a cura di B. Dompnier, S. Nanni, in corso di stampa.
- A. Lirosi, *Case sante e semireligiose in Italia tra XVI e XVIII secolo*, in 'Vita regularis sine regula' in Italia tra istituzioni ecclesiastiche e società civile. *Verso un primo censimento*, Atti del Convegno dell'Associazione Italiana dei Professori di Storia della Chiesa, Roma 9-10 dicembre 2015, in «*Chiesa e storia*», 6 (2016).
- A. Lirosi, *I monasteri femminili a Roma tra XVI e XVII secolo*, Roma 2012.
- A. Lirosi, *Le cronache di Santa Cecilia. Un monastero femminile a Roma in età moderna (1527-1710)*, Roma 2009.
- A. Lirosi, *Monacare le ebre: il monastero romano della Ss. Annunziata all'Arco dei Pantani. Una ricerca in corso*, in «*Rivista di storia del cristianesimo*», 10 (2013), 1, pp. 147-180.
- A. Lirosi, «*La reine de Suède fut plusieurs fois dans notre monastère... avec cinq cents femmes*» *Entrer et sortir dans les cloîtres féminins romains de l'Âge baroque*, in *L'exception et la Règle. Les pratiques d'entrée et de sortie des couvents, de la fin du Moyen Âge au XIX^e siècle*, Colloque international du Centre de Recherche Interdisciplinaire en Histoire, Histoire de l'Art et Musicologie (CRIHAM), Limoges, 26-27 novembre 2015, in corso di pubblicazione.
- C. Lucrezio Monticelli, *Trastevere come spazio della reclusione tra XVIII e XIX secolo: il carcere femminile di S. Michele a Ripa*, in *Trasformazioni urbane: il caso del rione Trastevere*, a cura di L. Ermini Pani, C.M. Travaglini, Roma 2010, pp. 397-420.
- E. Macinai, *Pedagogia e diritti dei bambini. Uno sguardo storico*, Roma 2013.
- E. Makowski, "A Pernicious Sort of Woman": *Quasi-Religious Women and Canon Lawyers in the Later Middle Ages*, Washington 2005.
- M. Mansi, *Vita di Gio. Leonardo Ceruso detto Letterato. Descritta da Marcello Mansio de pp. Ministri degli infermi del ben morire*, Roma, per Ludovico Grignani, 1625.
- S. Marino, *I 'figli d'anima' dell'Annunziata di Napoli in età moderna*, in «*Mélanges de l'École française de Rome - Italie et Méditerranée modernes et contemporaines*», 124 (2012), 1, pp. 247-258.

- A. Matteo, *Istruzione per le monache claustrali. Cavata da' sacri canoni, constitutioni apostoliche, decreti della sacra Congregazione e da dottori approvati dal dottor Andrea Matteo Monaco protonotario apostolico da Evoli*, Roma 1641.
- R. Michetti, *Ordini religiosi, culti e spazi sacri a Roma fra medioevo e prima età moderna: l'archetipo e l'architetto*, in *Lo spazio del santuario. Un osservatorio per la storia di Roma e del Lazio*, a cura di S. Boesch Gajano, F. Scorza Barcellona, Roma 2008, pp. 209-228.
- C.L. Morichini, *Degl'Istituti di pubblica carità e d'istruzione primaria in Roma*, Roma 1835.
- G. Moroni, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica da S. Pietro sino ai nostri giorni*, 14, Venezia 1842.
- G. Moroni, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica da S. Pietro sino ai nostri giorni*, 19, Venezia 1843.
- O. Niccoli, *Il seme della violenza. Putti, fanciulli e mammoli nell'Italia tra Cinque e Seicento*, Roma-Bari 1995.
- S. Pagano, *Gli esposti dell'ospedale di S. Spirito nel primo Ottocento*, in «Ricerche per la storia religiosa di Roma», 3 (1979), pp. 353-392.
- O. Panciroli, *I tesori nascosti dell'alma città di Roma*, Roma, per Luigi Zannetti, 1600.
- O. Panciroli, *I tesori nascosti nell'alma città di Roma, con nuovo ordine ristampati & in molti luoghi arricchiti da Ottavio Panciroli canonico nella Cat. di Reggio sua patria*, Roma, per gli heredi di Alessandro Zannetti, 1625.
- A. Pastore, *Strutture assistenziali fra Chiesa e Stati nell'Italia della Controriforma*, in *Storia d'Italia, Annali 9, La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea*, a cura di G. Chittolini, G. Miccoli, Torino 1986, pp. 431-465.
- C. Pellegrini, *San Gaetano Thiene, Giampietro Carafa e san Girolamo Miani. I Teatini e la Compagnia dei Servi dei poveri*, in *San Girolamo Miani nel V centenario della nascita*, Atti del Convegno dello Studium cattolico veneziano, Venezia 29-31 gennaio 1987, Venezia 1989, pp. 58-77.
- G. Pelliccia, *La scuola primaria a Roma dal secolo XVI al XIX: l'istruzione popolare e la catechesi ai fanciulli, nell'ambito della parrocchia e dello studiorum urbis, da Leone X a Leone XIII, 1513-1829*, Roma 1985.
- G. Pelliccia, *Roma. Ospizi e conservatori da Leone X ad Alessandro VII*, in *Dizionario degli istituti di perfezione*, 7, Roma 1983, coll. 1958-1960.
- J. Pennings, *Semi-Religious Women in 15th Century Rome*, in «Mededelingen van het Nederlands Historisch Instituut te Rome», n.s. 47 (1987), 12, pp. 115-145.
- C.B. Piazza, *Eusevologio romano ovvero Delle opere pie di Roma, accresciuto e ampliato*, Roma, per Domenico Antonio Ercole, 1698².
- L. Picchiotti, *Che dal cielo venne quell'angelo a comandare quest'opera. I proietti dell'arcivespiale di S. Spirito in Sassia*, in *L'Ospedale dei pazzi di Roma dai papi al '900*, 2 voll., Bari 1994, II, *Lineamenti di assistenza e cura a poveri e dementi*, pp. 293-316.
- F. Posterla, *Roma sacra, e moderna: abellita di nuove figure di rame, e di nuovo ampliata, ed accresciuta*, Roma 1707.
- Pratiche dell'adozione in età bassomedievale e moderna*, in «Mélanges de l'École française de Rome - Italie et Méditerranée modernes et contemporaines», 124 (2012), 1.
- B. Pullan, *Orphans and Foundlings in Early Modern Europe*, Berkshire 1989.
- B. Pullan, *Poveri, mendicanti e vagabondi (secoli XIV-XVII)*, in *Storia d'Italia, Annali 1, Dal feudalesimo al capitalismo*, a cura di R. Romano, C. Vivanti, Torino 1978, pp. 981-1047.
- B. Pullan, *Rich and Poor in Renaissance Venice. The Social Institution of a Catholic State, to 1620*, Oxford 1971.
- Regola del sacro ordine della beatissima Vergine Maria del monte Carmelo et Constitutioni dell'antica osservanza regolare delle monache del monastero della santissima incarnatione del verbo divino, eretto et fondato nell'alma città di Roma dalla gloriosa memoria di N.S. papa Urbano VIII*, Roma, appresso Angelo Bernabò Dal Verme, 1658.
- Regola di S. Agostino per le monache di Santa Maria delle Vergini*, s.l. s.d.
- E. Renzetti, *Il segno degli esposti, in Benedetto chi ti porta, maledetto chi ti manda: l'infanzia abbandonata nel Triveneto, secoli XV-XIX*, a cura di C. Grandi, Treviso 1997, pp. 23-32.
- I. Robin-Romero, *Les orphelins de Paris. Enfants et assistance aux XVI^e-XVIII^e siècles*, Paris 2007, pp. 12-14.
- G. Rocca, *Donne religiose. Contributo a una storia della condizione femminile in Italia nei secoli XIX-XX*, Roma 1992.
- G. Rocca, *Gli educandati nella Roma pontificia dal Concilio di Trento al 1873*, in *Scuola e itine-*

- rari formativi dallo Stato pontificio a Roma capitale. *L'istruzione primaria*, a cura di C. Covato, M.I. Venzo, Milano 2007, pp. 145-162.
- D. Rociolo, *Il costo della carità: doti per matrimoni e monacazioni nell'età moderna*, in *Chiesa e denaro tra Cinquecento e Settecento: possesso, uso, immagine*, Atti del 13° Convegno di studio dell'Associazione italiana dei professori di storia della Chiesa, Aosta 9-13 settembre 2003, a cura di U. Dovere, Cinisello Balsamo (MI) 2004, pp. 305-326.
- M. Rosa, A. Monticone, V.E. Giuntella, P. Stella, *Poveri ed emarginati. Un problema religioso*, in «Ricerche per la storia religiosa di Roma», 3 (1979), pp. 11-41.
- M. Rosa, *Chiesa, idee sui poteri e assistenza in Italia dal Cinque al Settecento*, in «Società e storia», 3 (1980), 10, pp. 775-806.
- M.C. Rossi, *Storie di affetti nel Medioevo: figli adottivi, 'figli d'anima', figli spirituali*, in «Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée modernes et contemporaines», 124 (2012), 1, pp. 165-178.
- F. Roumy, *L'adoption dans le droit savant du XII^e au XVI^e siècle*, Paris 1998.
- Sanctimoniali*, in *Dizionario degli istituti di perfezione*, 8, Roma 1988, coll. 701-784.
- C. Schiavoni, *Gli "esposti" a Roma tra Cinquecento ed Ottocento*, in *Popolazione e società dal Medioevo all'età contemporanea*, a cura di E. Sonnino, Roma 1998, pp. 537-547.
- C. Schiavoni, *Gli infanti "esposti" del Santo Spirito in Saxia a Roma tra '500 e '800: numero ricevimento, allevamento e destino*, in *Enfance abandonnée et société en Europe, XIV^e-XIX^e siècle*, Acte du colloque international, Rome, 30-31 Janvier 1987, Roma 1991, pp. 1017-1064.
- C. Schiavoni, *Il problema del baliatico nel brefotrofo dell'Archiospedale di Santo Spirito in Saxia di Roma tra '500 ed '800*, in *Trovatelli e balie in Italia nei secc. XVI-XIX*, Atti del convegno organizzato a Bari, 20-21 maggio 1993, a cura di G. Da Molin, Bari 1994, pp. 73-103.
- C. Schiavoni, *L'Archiospedale del Santo Spirito in Saxia di Roma: regolamenti delle zitelle ed abbigliamento, in Senza famiglia. Modelli demografici e sociali dell'infanzia abbandonata in Italia nell'età moderna*, a cura di G. Da Molin, Bari 1993, pp. 351-370.
- Senza famiglia. Modelli demografici e sociali dell'infanzia abbandonata in Italia nell'età moderna*, a cura di G. Da Molin, Bari 1993.
- I. Serafini, *"Li son ripartite per esercitare tutti i lavori di lana e lino". L'Ospizio Apostolico Lateranense dal XVII al XIX secolo*, in *L'Ospedale dei pazzi di Roma dai papi al '900*, 2 voll., Bari 1994, II, *Lineamenti di assistenza e cura a poveri e dementi*, pp. 349-364.
- Sex and Gender in Historical Perspective*, a cura di E. Muir, G. Ruggiero, Baltimore 1990.
- D. Solfaroli Camillocci, *I devoti della carità. Le confraternite del Divino Amore nell'Italia del primo Cinquecento*, Napoli 2002.
- D. Solfaroli Camillocci *Le confraternite del Divino Amore: interpretazioni storiografiche e proposte attuali di ricerca*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», 27 (1991), 3, pp. 315-332.
- E. Sonnino, *Esposizione e mortalità degli esposti nello Stato pontificio agli inizi dell'Ottocento, secondo le statistiche raccolte da Leopoldo Armaroli*, in *Enfance abandonnée et société en Europe, XIV^e-XIX^e siècle*, Acte du colloque international de Rome, 30-31 Janvier 1987, Roma 1991, pp. 1965-1096.
- Storia della spiritualità italiana*, a cura di P. Zovatto, Roma 2002.
- Storia dell'infanzia*, a cura di E. Becchi, D. Julia, 2 voll., Bari 1996.
- M. Surdacki, *Il "Conservatorio" e la "Scuola dei putti" nell'Ospedale di Santo Spirito di Roma nei secoli XVII-XVIII*, in *L'antico ospedale di Santo Spirito: dall'istituzione papale alla sanità del terzo millennio*, Atti del convegno internazionale di studi, Roma 15-17 maggio 2001, a cura di L. Cardilli, Roma 2001, pp. 253-265.
- M. Surdacki, *L'abbandono dei bambini a Roma e dintorni, in Il brefotrofo dell'ospedale di S. Spirito in Roma nel XVIII secolo*, a cura di M. Surdacki, Varsavia-Roma 2002.
- M. Surdacki, *La vita religiosa nel conservatorio del S. Spirito*, in «Ricerche di storia sociale e religiosa», 27 (1998), 54, pp. 149-165.
- P. Tacchi Venturi, *Storia della Compagnia di Gesù*, voll 1-2, parte I, Roma 1950-1951².
- A. Talamonti, *"Acciò padri e madri non possino venire in cognitione dei loro figlioli". Occultamento e costruzione dell'identità degli esposti del brefotrofo di Roma*, in *I brefotrofi di Roma. Entrare dentro, uscire fuori*, Roma 2008, pp. 107-135.
- N. Terpstra, *Abandoned Children of the Italian Renaissance. Orphan Care in Florence and Bologna*, Baltimore 2005.
- N. Terpstra, *Cultures of Charity. Women, Politics, and the Reform of Poor Relief in Renaissance Italy*, Cambridge 2013.
- Terz'Ordine*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, 9, Roma 1997, coll. 1042-1077.

- C. Testore, *Orfanotrofo*, in *Enciclopedia cattolica*, 9, Città del Vaticano 1952, coll. 273-274.
The Premodern Teenager: Youth in Society. 1150-1650, a cura di K. Eisenbichler, Toronto 2002.
- G. Vasi, *Delle magnificenze di Roma, libro IX: che contiene i Collegj, Spedali e Luoghi pii*, Roma 1759.
- G. Vasi, *Delle magnificenze di Roma, libro VIII: che contiene i monasteri e conservatori di donne*, Roma 1758.
- La vita fragile. Infanzia, disagi e assistenza nella Milano del lungo Ottocento*, a cura di C. Cenedella e L. Giuliacci, Milano 2013.
- G. Vitetti, *Brefotrofo*, in *Enciclopedia cattolica*, 3, Città del Vaticano 1949, coll. 51-53.
- G.F. Viviani, *L'assistenza agli 'esposti' nella provincia di Verona (1426-1969)*, Verona 1969.
- Voto*, in *Dizionario degli istituti di perfezione*, 10, Roma 2003, coll. 548-570.
- When Dad Died. Individuals and Families Coping with Family Stress in Past Societies*, a cura di R. Derosas, M. Oris, Bern 2002.
- Young Medieval Women*, a cura di K.J. Lewis, N.J. Menuge, K.M. Phillips, New York 1999.

Alessia Lirosi
Università degli Studi di Roma La Sapienza
alessia.lirosi@uniroma1.it



Conclusioni

di Sofia Boesch Gajano

Considerazioni di sintesi a proposito del rapporto fra società e monachesimo nella storia di Roma medievale.

A synthesis on the relationship between society and monasticism in the history of medieval Rome.

Medioevo; Roma; monachesimo.

Middle Ages; Rome; monasticism.

L'incontro di studio su *Roma religiosa. Monasteri e città (secc. IX-XVI)* svoltosi nel 2014 si pone in una linea di continuità, per le studiose e gli studiosi che lo hanno proposto e animato, con quello svoltosi nel 2008, i cui atti sono stati pubblicati nel 2009 nell'«Archivio della Società romana di storia patria»¹. È dunque necessario partire dal progetto originario per coglierne poi gli sviluppi tematici, secondo l'auspicio formulato da André Vauchez nelle *Conclusioni* a quel primo incontro:

Il me semble que cette rencontre a été très utile et stimulante dans la mesure où elle a permis de faire le point sur les acquis scientifiques plus récents, de mettre en évidence les zones d'ombre qui subsistent et d'affiner les problématiques².

Sullo sfondo dell'ambivalente identità della città di Roma in età medievale giocata fra dimensione universale e dimensione locale, e in presenza di una storiografia che ha lungamente privilegiato il primo versante (e all'interno di questo la storia politica e istituzionale, come ho rilevato introducendo il pri-

¹ *Vita religiosa a Roma (secoli XIII-XV)*.

² Vauchez, *Conclusion*, p. 173.

mo incontro³), ricerche ormai pluriennali hanno profondamente innovato le nostre conoscenze sulla società romana, considerata nelle sue stratificazioni e nelle sue articolazioni. Le citazioni potrebbero moltiplicarsi, e i nomi largamente prevalenti sarebbero quelli di coloro che hanno partecipato al primo e a questo secondo incontro.

L'importanza del progetto risiede nella ricerca delle interconnessioni fra dimensione sociale, religiosa e culturale. La novità storiografica si conferma e si arricchisce ulteriormente nella scelta di un tema specifico, il monachesimo, che si offre come osservatorio privilegiato per tutte e tre queste dimensioni. Con questo osservatorio si recupera anche il rapporto con il papato, ma in un'ottica rovesciata: non dal papato al monachesimo, ma dalle comunità monastiche, inserite nella città nelle loro connessioni o interferenze con le istituzioni ecclesiastiche, al papato. Giulia Barone aveva parlato, ad apertura del primo convegno, di identità debole e sfocata per definire il monachesimo romano e ora, forse con ancora maggiore efficacia, di «identità sbiadita»: sia nella fase tardoantica e altomedievale, essendo assente una forte coscienza benedettina; sia nel corso delle riforme dei secoli XI e XII, dove pure spiccano alcune figure importanti del mondo cluniacense e cistercense; sia infine per la scarsità delle fonti, in particolare di cronache e cartulari, scarsità che Arnold Esch aveva proposto all'attenzione degli storici come problema quantitativo e insieme qualitativo.

Rispetto a questo quadro le ricerche qui pubblicate testimoniano la volontà di individuare fonti nuove e di rileggere quelle già note ponendo domande nuove, capaci di mettere in luce il rapporto fra protagonisti della vita religiosa e culturale, comunità di appartenenza e società: non «tessere di un mosaico», espressione che risento ancora pronunciata da Raffaello Morghen, quanto tavole di un polittico, sia pure ancora incompleto, che attende di essere composto in una cornice unitaria, già ora delineata dalla cronologia di lungo periodo, capace di evidenziare le scansioni cronologiche, la molteplicità delle varianti spirituali, comportamentali e istituzionali, il rapporto fra biografie individuali, comunità religiosa e società.

Lo sviluppo cronologico prevede un primo “quadro” relativo all'età tardoantica e altomedievale. Il secolo VI emerge come il «periodo di maturazione dell'esperienza monastica», segnato da due personalità esterne al mondo romano come Fulgenzio e Dionigi e caratterizzato da esperienze ascetiche legate all'iniziativa di membri dell'élite cittadina: quasi come la reazione di gruppo alla politica ecclesiastica di «progressivo accaparramento esclusivo della gestione del sacro da parte episcopale», secondo l'interpretazione di Andrea Verardi, per assumere verso la fine del secolo un carattere più ampio e organico, grazie all'impegno di Gregorio Magno per regolamentare la presenza e le funzioni delle comunità monastiche, «cercando di trovare soluzioni

³ Boesch Gajano, *Lecture e riletture. Spunti per una riflessione storiografica*.

istituzionalmente efficaci per risolvere eventuali concorrenze tra queste e il clero cittadino».

Dopo un'iniziale reazione dei suoi successori, diversi pontefici seguono il suo esempio, fondando un monastero nella propria casa, fino a che il *Liber Pontificalis* registra a partire da Gregorio II un'accresciuta attenzione dei papi al fenomeno monastico: un interesse prevalentemente rivolto all'ufficio divino da loro assicurato, che rimane distinto da quello assistenziale svolto dalle diaconie, secondo l'accurata esegesi di Lidia Capo:

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

Si tratta di un'importante conferma alla centralità della liturgia e delle sue fonti per la conoscenza della vita religiosa, che ha stentato a farsi strada fra gli storici, ma che trova qui una positiva conferma. Quanto al rapporto del monachesimo con la società cittadina, un tornante si verifica dalla fine del IX secolo, quando si rovescia la bilancia dei poteri, sull'onda delle enormi difficoltà che il papato incontra, ed emerge il potere dell'aristocrazia: un nuovo soggetto sociale e politico che interverrà a sostegno dei monasteri con sempre maggiore determinazione e con obiettivi propri giungendo nel secolo X, al tempo di Alberico, a sostenere gli sviluppi della riforma monastica.

La riforma della Chiesa del secolo XI costituisce il quadro di fondo per il nuovo momento forte della storia del monachesimo romano: l'insediamento cistercense, un evento di grande importanza anche per il coinvolgimento di alcuni dei principali protagonisti di quella riforma, a partire da Bernardo di Chiaravalle. Il saggio di Umberto Longo, dedicato all'abbazia dei Santi Vincenzo e Anastasio *ad Aquas Salvias*, il cui primo insediamento risale al 1140, inserisce organicamente la vicenda in quel processo storico,

nel quale interagiscono riforma monastica, elaborazione del primato pontificio e consolidamento territoriale del *Patrimonium sancti Petri*, pur nella metodologicamente e storiograficamente indispensabile distinzione dei soggetti, monachesimo e papato.

Tra il 1050 e 1120 si riscontra la più alta concentrazione di pontefici provenienti dal mondo monastico, da Stefano X e Alessandro II, fino a giungere a Eugenio III, cistercense, abate proprio dell'abbazia romana. Se a questo si aggiunge che anche i cardinali escono prevalentemente dal mondo monastico, si può davvero concordare con l'autore quando afferma che

dai monasteri, anzi da alcuni monasteri, usciva personale culturalmente preparato e consapevolmente sensibile alla progettualità della riforma e che conseguentemente l'elemento monastico ha inciso in misura decisiva sulla riforma della sede papale,

anche e proprio in virtù di quell'eccellente formazione culturale, che ha il suo esponente di spicco in Nicolò Maniacutia, esegeta, liturgista, agiografo.

Il monachesimo femminile entra in scena per i secoli dal XIV al XVI, quando la documentazione consente ricerche più fruttuose e risultati più consistenti sulla storia interna ed esterna dei monasteri. Ma forse non sarebbe stato inutile prevedere un'attenzione alle realtà femminili anche per i secoli precedenti, nei quali si possono individuare forme di vita religiosa meno codificate, spesso originali interpretazioni della regola, e specifiche attività di assistenza e cura. Si tratta di uno dei pannelli mancanti al polittico di cui parlavo sopra.

Nel quadro delle istituzioni femminili risulta particolarmente interessante il caso delle due comunità di clarisse, San Silvestro in Capite e San Lorenzo in Panisperna, studiate da Andreas Rehberg, che evidenzia il ruolo della famiglia Colonna nel Trecento, volto a controbilanciare la debolezza del loro potere in città non tanto sul piano materiale quanto su quello dell'immagine, nel confronto con le strategie di altre famiglie baronali. Ma l'autore invita opportunamente a non leggere le vicende monastiche solo nell'ottica delle strategie di potere, e a rispettare dal punto di vista metodologico e storiografico l'autonomia delle scelte femminili di spiritualità e ritiro dal mondo. Un invito da seguire se l'intento è quello di perseguire la dimensione religiosa di una società.

La documentazione archivistica di San Lorenzo in Panisperna è oggetto della ricerca di Alfonso Marini: rogiti notarili riguardanti a vario titolo i possessi del monastero, e lettere papali che per il periodo medievale vanno dal 28 maggio 1337 al 9 marzo 1498, permettono all'autore di seguire passo passo le vicende del monastero alla luce della storia generale di Roma come pure di indagare sulla vita interna della comunità con interessanti notazioni sulla scarsa propensione a scelte di povertà. L'autore è indotto a parlare di una debole identità francescana, e sulle connessioni sociali evidenti nei rapporti di lignaggio ed economici delle badesse con le famiglie baronali.

Su questo aspetto si concentra in particolare la relazione di Ivana Ait, solidamente radicata nella documentazione archivistica, che vede nel trasferimento delle clarisse nell'antico e ricco monastero di San Lorenzo in Panisperna ad opera del cardinale Colonna la finalità di «dotare il proprio casato di uno strumento utile per controllare estesi patrimoni fondiari e immobiliari a nord-est di Roma, presso i domini dei loro diretti rivali, gli Orsini». La crescita del patrimonio inoltre mette in luce la capacità gestionale delle badesse, appartenenti a potenti famiglie romane.

Sulla capacità gestionale si concentra anche l'attenzione di Cristina Carbonetti, relativa al monastero femminile domenicano di San Sisto:

alla fine del Trecento le monache appaiono in grado di tenere i conti dell'entrata e dell'uscita e di gestire un articolato sistema di scritture amministrative e di gestione corrente, oltre a quelle più intimamente connesse alla vita interna della comunità come i necrologi e i libri dove venivano registrati i beni delle consorelle passate a miglior vita, dei quali purtroppo è rimasto solo il ricordo; e questo potrebbe costituire un indizio delle loro capacità amministrative.

La varietà degli istituti religiosi femminili si articola infine in un altro caso relativo al secolo XVI: si tratta dell'orfanotrofio femminile dei Santi

Quattro Coronati, studiato da Alessia Liroso, che ripropone il problema della specificità assistenziale di alcune comunità femminili, prima del periodo in cui fu applicata più rigorosamente la clausura. Questa specificità può costituire un interessante filo tematico, da seguire nel lungo periodo.

Nel Quattrocento romano emerge con grande evidenza il ruolo degli agostiniani, messo qui in luce da specifiche ricerche su Sant'Agostino (Antonella Mazzon) e Santa Maria del Popolo (Anna Esposito). Con il rientro definitivo del papato nell'Urbe nella prima metà del XV secolo, osserva la Mazzon, le chiese degli ordini mendicanti sono preferite da parte dei romani rispetto alle chiese parrocchiali e alle antiche basiliche cittadine e costituiscono anche un primo punto di approdo per tutti quei *forenses* che desideravano integrarsi a livello religioso cittadino. La conservazione dei registri contabili, unitamente al fondo diplomatico e alla documentazione prodotta dal priore generale dell'Ordine, ha permesso di ricostruire i rapporti dei frati con l'Urbe nelle sue diverse sfaccettature. Le donazioni e ultime volontà dei fedeli romani e stranieri, a volte finalizzate alla realizzazione di cappelle sia nella chiesa di Sant'Agostino sia nella vicina parrocchia di San Trifone, anch'essa gestita dagli eremitani, permettono di seguire i rapporti religioso-devozionali tra i frati e i propri benefattori e gli sviluppi del patrimonio immobiliare del convento. L'accurata analisi della ricca documentazione ricostruisce non solo le vicende interne, anche tutta la rete delle relazioni con i fedeli, con gli enti ecclesiastici territorialmente limitrofi, e con quelli che potremmo definire palazzi del potere, politico e sociale.

La chiesa di Santa Maria del Popolo, pur in posizione decentrata rispetto ai centri politici della città, ma posta all'ingresso di una delle porte della città più frequentate dai pellegrini provenienti dalla via Flaminia e sede di una miracolosa immagine mariana, riuscì ad affermare la sua presenza nelle cerimonie della corte papale nel corso del Quattrocento, emergendo come una delle più importanti istituzioni ecclesiastiche di Roma a partire dal 1472, quando dopo le sollecitazioni di Sisto IV, la congregazione osservante di Lombardia prese possesso del convento e della chiesa. Da quel momento vi fu un incremento forte della capacità di attrazione, favorita dalla fama di religiosità e di cultura dei frati, con richiesta di sepolture, di celebrazioni di anniversari e messe di suffragio: un percorso ricostruito efficacemente da Anna Esposito attraverso l'esaustivo recupero della documentazione. Santa Maria del Popolo diviene così uno dei poli più significativi della *renovatio* sistina: punto di riferimento religioso e liturgico per individui e famiglie, con la conseguenza di generosi lasciti e donazioni, fra cui importanti quelli librari. Fra le molte relazioni dei frati qui ricordate, spicca quella con Felice della Rovere, figlia di Giuliano della Rovere, poi papa Giulio II, il cui testamento fu scritto di mano del suo padre spirituale e confessore nonché esecutore testamentario, frate Tommaso da Brescia, vicario di Santa Maria del Popolo.

Alla luce di questi contributi si può concludere che il progetto *Roma religiosa* ha acquisito un'indiscutibile consistenza storiografica, che merita un ul-

teriore sviluppo. Un percorso che in alcuni periodi incontra serie difficoltà per la scarsità di fonti, ma che deve essere perseguito, cercando di colmare vuoti di memoria documentaria e storiografica, con nuove fonti, ove sarà possibile, ma soprattutto con una nuova lettura di fonti già note. Penso ancora alle potenzialità offerte dalle fonti liturgiche certamente non solo per l'alto medioevo; e penso ancora agli spunti che possono fornire le fonti più tradizionalmente legate alla storia del papato: Liutprando, quando ricorda le immagini dei santi che "salutano" il corpo di Formoso ripescato nel Tevere; o Pier Damiani che riferisce alcune storie edificanti relative alla religiosità romana; o Gregorio VII, quando ricorda le messe inserite nella liturgia romana con la memoria dei benefattori delle basiliche di San Pietro e San Paolo, depredate da devastazioni e latrocini; o Bonizone di Sutri, che nel ricordare la tragica situazione in cui versava la basilica di San Pietro, offre forse uno spunto per vedere non tanto forme dissacratorie, quanto forme di familiarità con il sacro, giudicate improprie e condannabili; o ancora il *Liber Pontificalis*, che nella biografia di Pasquale II ricorda le pratiche penitenziali relative ai cimiteri dei martiri.

Auspico anche un maggiore raccordo con ricerche svoltesi in parallelo, ad esempio quella sui santuari⁴, che ha messo in luce una serie di oggetti culto, reliquie e immagini, suggerendo forme diversificate di committenza, laica, confraternale, istituzionale, e di venerazione e fruizione. A quella di Santa Maria del Popolo, valorizzata da Anna Esposito, se ne potrebbero aggiungere altre, fra le quali quella conservata nella chiesa di San Sisto. Sono convinta che l'attenzione agli "oggetti sacri" possa contribuire in modo decisivo alle nostre conoscenze storiche e in particolare alla storia religiosa, che deve imporre la propria peculiarità, pur nell'indispensabile interrelazione con la storia sociale e istituzionale.

⁴ Ora rifluite in *Santuari d'Italia. Roma*.

Opere citate

- S. Boesch Gajano, *Letture e riletture. Spunti per una riflessione storiografica*, in «Archivio della Società romana di storia patria», 132 (2009), pp. 7-21.
- Santuari d'Italia. Roma*, a cura di S. Boesch Gajano, T. Calì, F. Scorza Barcellona, L. Spera, Roma 2012.
- A. Vauchez, *Conclusion*, in «Archivio della Società romana di storia patria», 132 (2009), pp. 173-179.

Sofia Boesch Gajano
Università degli Studi di Roma Tre
soboesch@tin.it

RAM

Saggi in Sezioni monografiche

II.

**Tra storiografia e retorica:
prospettive nel basso medioevo
italiano**

a cura di Marino Zabbia



Sulla scrittura della storia in Italia (secoli XIII-XV)

di Marino Zabbia

L'articolo introduce la sezione monografica *Tra storiografia e retorica: prospettive nel basso medioevo italiano*. Prima di presentare brevemente il contenuto dei saggi che costituiscono la sezione, è ripercorsa a grandi linee la storia dei rapporti tra fisionomia culturale dei laici e scrittura della storia, ponendo in rilievo il ruolo svolto dall'*ars dictaminis* nella formazione professionale di quegli autori.

The article introduces the monographic section *Between Historiography and Rhetoric: Perspectives in the late Middle Ages in Italy*. The history of the relationships between secular cultural outline and writing of history is recalled before briefly presenting the contents of the essays that constitute the section, emphasizing the role played by the *ars dictaminis* in the professional background of those authors.

Medioevo; secoli XIII-XV; Italia; cronache; Umanesimo; retorica; autorialità.

Middle Ages; 13th-15th Century; Italy; Chronicles; Humanism; Rhetoric; Authorship.

Storici antichi sono indiscriminatamente da sempre gli scrittori di storia greci e latini (...). Storici moderni sono non solo gli studiosi di storia dell'età moderna, ma anche se non proprio tutti (...) almeno una buona percentuale di quanti hanno scritto di storia dalla fine del medioevo in poi (...). Storici medievali erano invece, senza scampo, almeno fino a poco tempo fa, solo i medievisti moderni¹.

Così scriveva Girolamo Arnaldi prima di riconoscere a Bernard Guenée il merito di avere realizzato una sintesi della cultura storiografica medievale dove trovano posto anche i profili professionali cui ricondurre la gran maggioranza dei cronisti². In merito a questo tema tanto Arnaldi quanto, in maniera più esplicita, Guenée hanno sottolineato come nel medioevo scrivere di storia

¹ Arnaldi, *Annali, cronache, storie*, p. 61.

² Vedi Guenée, *Storia e cultura storica*, pp. 51-91, per i profili di storici. Pochi anni prima della stesura della sua sintesi Guenée aveva raccolto un gruppo di giovani medievisti per riflettere intorno a *Le métier d'historien au Moyen Âge*.

fosse un'attività secondaria, svolta da chi si era formato per esercitare un mestiere che non prevedeva tale mansione³. Entrambi inoltre hanno colto come questa preparazione abbia influito sugli esiti della cronachistica. E l'assioma secondo cui, lungo molti secoli, quella di storico non fu una professione, ha spinto gli studiosi della storiografia medievale ad analizzare le tecniche con cui erano composte le cronache piuttosto che la fisionomia sociale dei loro autori.

In questo campo sono particolarmente significativi i risultati raggiunti da Guenée. Dopo avere riconosciuto nelle compilazioni dovute a frati minori e predicatori attivi nella seconda metà del Duecento un momento di svolta epocale nella storia della cronachistica, il medievista francese ha mostrato come fosse dalle tecniche apprese durante la loro formazione di teologi o giuristi che questi autori impararono a far dipendere l'attendibilità delle fonti dall'autorevolezza dei testimoni. Il sicuro possesso di tali competenze – conclude Guenée – forniva a quegli autori una sorta di consapevolezza della loro qualifica di storici⁴. Questa acquisizione, se non autorizza a parlare di una professionalizzazione degli scrittori di storia, certo permette di affermare che non tutte le opere storiografiche erano poste nel medioevo allo stesso livello e che alcune erano ritenute più attendibili proprio perché corrispondevano a determinati requisiti.

Prima che Guenée individuasse il ruolo svolto dai metodi di teologi e giuristi in ambito storiografico, Arnaldi aveva colto il legame tra professione notarile e composizione di cronache. Nel suo classico volume sui cronisti della Marca trevigiana e in alcuni saggi di poco posteriori egli ha individuato quei tratti della fisionomia sociale oltre che professionale del notaio che favorirono l'approdo alla storiografia degli scrittori dei documenti⁵. La *publica fides* innanzi tutto: una qualifica che dalla persona del notaio passava all'*instrumentum* e poteva estendersi anche ad altre forme di racconto, compresa la cronaca; poi il rapporto di fiducia tra notaio-cancelliere e istituzioni cittadine sia ecclesiastiche sia soprattutto civili, per cui quegli stessi notai che redigevano i documenti del Comune ne scrivevano anche la storia; e infine, meno enfatizzata in quei saggi, la formazione culturale del notaio che prevedeva spesso l'apprendimento dell'*ars dictaminis*, passaggio indispensabile per arrivare alla scrittura di opere letterarie, cronache comprese⁶. Quando Arnaldi pubblicò questi lavori l'attenzione sua e dei suoi lettori fu attratta soprattutto dall'affascinante ma – mi si conceda – effimero tema della pubblica storiografia nel medioevo comunale⁷. Invece il ben più solido ruolo della retorica nella

³ Spunti utili in Zecchini, *Introduzione a Lo storico antico*.

⁴ Tappe della ricerca del medievista francese sono Guenée, *Authentique et approuvé*; Guenée, *Storia e cultura storica*, pp. 159-184; e Guenée, *Lo storico e la compilazione*.

⁵ Si vedano Arnaldi, *Studi sui cronisti della Marca trevigiana*; Arnaldi, *Il notaio-cronista*; e Arnaldi, *Cronache con documenti*.

⁶ Su questo aspetto della fisionomia professionale notarile vedi Arnaldi, *Scuole nella Marca trevigiana*.

⁷ Come ha constatato già Ortalli, *Notariato e storiografia*, pp. 163-164. Sull'argomento vedi anche Zabbia, *Memorie cittadine e scritture notarili*, pp. 205-209.

formazione professionale notarile e la ricaduta di questa disciplina sul modo di scrivere le cronache è rimasto a lungo in secondo piano, nonostante le pagine al tempo veramente pionieristiche che lo stesso Arnaldi ha dedicato all'*ars dictaminis*, allora terreno di studio trascurato⁸. Ma è il legame necessario tra professione notarile e cultura letteraria l'argomento su cui bisogna insistere per comprendere quella che un libro recente chiama l'«eccezione italiana»⁹, soprattutto considerando che il vincolo tra cultura letteraria e notariato si consolidò perché – come ha mostrato Attilio Bartoli Langelì – dall'inizio del Duecento all'interno del gruppo notarile cittadino si ebbe una divisione in seguito alla quale solo un piccolo gruppo di notai, quelli esperti nell'*ars dictaminis*, poterono ottenere i più prestigiosi (e remunerati) incarichi nelle istituzioni¹⁰.

I rapporti tra retorica e storiografia costituiscono un campo di studi assai vasto e battuto¹¹, ma nella realtà cittadina italiana bassomedievale assumono connotati peculiari: conviene quindi ripercorrere brevemente gli sviluppi dei nessi tra l'evoluzione della professione notarile, l'insegnamento della retorica e la composizione di opere storiografiche, un campo di ricerca in cui ci si può giovare dei risultati di studi recenti¹². Nella storia del notariato il secolo XI costituisce un cruciale momento di svolta: in quei decenni i notai laici abbandonarono la scrittura e la lingua del documento altomedievale per adottare su entrambi i versanti modelli sino a quel tempo esclusivi dei chierici. Impadronitisi del latino letterario, gli scrittori della documentazione divennero anche autori di testi in versi e in prosa, rompendo così il lungo monopolio degli ecclesiastici¹³. Il XII secolo vide una presenza – ancora flebile nei numeri, ma assai larga per la diffusione geografica – di scrittori laici, in molti casi notai e spesso impegnati a comporre cronache: sono Ottone e Acerbo Morena a Lodi, Caffaro e i suoi primi continuatori a Genova, Bernardo Maragone a Pisa, Sanzanome a Firenze, Falcone Beneventano, oltre a un gruppo di autori anonimi cui si devono testi influenzati dalla cultura dettatoria come la *Historia ducum Veneticorum*, e ai quali affiancherei anche i *Gesta Innocentii tertii* di ignoto, un incontro tra *ars dictaminis* e storiografia alla corte papale. Nei lunghi anni degli scontri tra i Comuni e Federico Barbarossa questa nuova categoria di autori consolidò le proprie caratteristiche, che poi mantenne per quasi un se-

⁸ Il rilievo delle pagine che Arnaldi ha dedicato all'*ars dictaminis* è stato colto per primo da Artifoni, *I podestà professionali*, pp. 695-697. Altre osservazioni e ulteriore bibliografia nel saggio di Garbini, *Boncompagno da Signa da retore a storiografo*, in questa sezione monografica.

⁹ *Leccesione italiana* è il bel titolo che Ronald Witt ha scelto per l'edizione italiana del suo *The Two Latin Cultures*.

¹⁰ Oltre ai saggi raccolti in Bartoli Langelì, *Notai*, si veda anche Bartoli Langelì, *Notariato, documentazione e coscienza comunale*. Utile per i temi trattati in questa sede è Bartoli Langelì - Zurli, *L'iscrizione in versi*.

¹¹ Anche a livello manualistico; vedi, per esempio, Porciani, *Lo storico nel mondo antico*.

¹² Sono di rilievo soprattutto gli atti di alcuni convegni: *Dall'«ars dictaminis» al preumanesimo?; Medieval Letters. Between Fiction and Document; Le «dictamen» dans tous ses états*.

¹³ Per un rapido quadro della cultura notarile dei secoli XII e XIII mi permetto di rimandare a Zabbia, *Formation et culture*.

colo, sino agli anni Sessanta del Duecento¹⁴. Ma già intorno alla metà del XIII secolo si riconoscono i primi segni di un mutamento nella fisionomia culturale dei laici colti, destinato a consolidarsi nei decenni seguenti: se durante il XII secolo e nella prima parte del XIII il profilo culturale dei laici era piuttosto modesto e fondato in primo luogo su manuali di *ars dictaminis* deputati a fornire gli strumenti del mestiere agli scrittori della documentazione, negli ultimi decenni del Duecento si riscontra una sempre maggiore attenzione di questi giudici e notai per i classici latini¹⁵. La frequentazione di costoro con alcune grandi opere letterarie della Roma antica diede presto frutto tanto nella produzione letteraria in latino quanto nella redazione di opere in volgare.

Alla fine del secolo XIII nelle città dell'Italia centrale e settentrionale – più nota e studiata è la realtà padovana – era presente un gruppo di letterati i quali prima di tutto studiavano i classici e poi sull'abilità di riproporre quei modelli fondavano il loro prestigio professionale sia che fossero impegnati negli uffici cittadini come scrittori della documentazione, sia che si dedicassero all'insegnamento nelle scuole. Si trattava di intellettuali che rimanevano ai margini dell'attività culturale propria delle università – come Brunetto Latini o il più giovane Lovato Lovati –, ma stringevano contatti tra di loro anche in un orizzonte extra-cittadino, e verso l'ultimo quarto del Duecento cominciarono a colloquiare scambiandosi scritti in versi, tanto nella forma della disputa e della tenzone, quanto componendo epistole metriche in latino che riprendono e rielaborano modelli oraziani e ovidiani¹⁶. Da questo gruppo di dotti notai provengono alcuni cronisti – Albertino Mussato, Giovanni da Cermenate, Ferreto Ferreti – che all'inizio del Trecento provarono a usare la lingua dei classici posseduta con nuova sicurezza per la stesura di opere storiografiche in cui l'attenzione ai fatti coevi aveva la massima rilevanza.

Ma queste prove non ebbero fortuna, e durante i decenni centrali del Trecento il legame tra le competenze culturali necessarie per ricoprire i principali uffici pubblici e la scrittura della storia sembrano allentarsi: di norma non composero cronache i dotti notai che cercavano l'amicizia di Francesco Petrarca e ne raccoglievano le epistole, ritenendole modello incomparabile di stile¹⁷. Certo nel 1341 il giovane Petrarca era stato incoronato a Roma «poeta et historicus», ma la sua opera storiografica in prosa non comprende la storia contemporanea prediletta dai cronisti esperti di retorica della generazione precedente: all'epoca, infatti, egli aveva scritto solo una galleria di biografie di personaggi della storia romana raccontata nei libri di Tito Livio, il primo nucleo del *De viris illustribus*. Subito dopo l'incoronazione romana, tra il 1343 ed il 1345, si sarebbe dedicato a una raccolta di fatti esemplari principalmen-

¹⁴ Questa stagione della cronachistica italiana è ricostruita da Capo, *Federico Barbarossa nelle cronache italiane contemporanee*; e Capo, *La cronachistica italiana nell'età di Federico II*.

¹⁵ Fondamentale il contributo di Alessio, *Le istituzioni scolastiche e l'insegnamento*.

¹⁶ Si veda con prudenza il vasto quadro delineato nei capitoli conclusivi di Witt, *Leccezione italiana*, una sintesi generosa, ma in taluni punti discutibile o imprecisa.

¹⁷ Su Petrarca e l'epistolografia vedi la recente messa a punto di Garbini, *Francesco Petrarca*.

te concernenti l'antichità, i *Rerum memorandarum libri*, mentre negli anni seguenti avrebbe abbandonato incomplete quelle opere per farsi «da storico a filosofo»¹⁸. Tra i pochi corrispondenti di Petrarca che si dedicarono alla storiografia, alcuni – come il cancelliere padovano Nicoletto d'Alessio – scelsero il volgare, altri – per esempio il doge Andrea Dandolo e il cardinale Giovanni Colonna – non colsero le opportunità offerte dalle nuove conoscenze letterarie per la scrittura della storia, e solo il cancelliere veneziano Benintendi Ravegnani, se è da attribuire a lui l'inedita *Chronica Venetiarum*, utilizzò il proprio buon latino per rielaborare in una lingua più adeguata la *Chonica per extensum descripta* del doge Dandolo¹⁹.

Dalla fine del XIII secolo e soprattutto durante i decenni centrali del Trecento a Genova, come a Milano, Bologna, Venezia e Firenze si compilarono cronache municipali in cui la storia della città trova posto in un contesto di storia universale: per la stesura di queste opere erano più utili i modelli elaborati dai compilatori domenicani e francescani, la cui circolazione si giovò della larga fortuna goduta dalla cronaca di Martino Polono presto volgarizzata e continuata. Nei decenni conclusivi del Trecento intellettuali di grande prestigio impegnati negli uffici – Coluccio Salutati, ad esempio, oppure Antonio Loschi – non scrissero di storia. Ma la storiografia legata alla formazione retorica ritornò a riprendere terreno – e con straordinario vigore – dalle soglie del Quattrocento: nei primi anni di quel secolo composero le loro cronache Giacomo Delayto, cancelliere estense, e Giorgio Stella, notaio genovese e corrispondente di Salutati; agli anni Venti risalgono le opere di Leonardo Bruni cancelliere a Firenze e del veneziano Lorenzo de Monaci cancelliere a Creta (coetaneo dello Stella, ma in contatto con il più giovane Bruni) i quali compilarono entrambi opere di largo respiro cronologico in cui erano ripercorse le vicende cittadine; mentre alle due generazioni seguenti appartengono tanti letterati – tra essi: Poggio Bracciolini, Biondo Flavio, Lorenzo Valla, Bartolomeo Facio – che provarono nuove vie e – con alcune eccezioni tra cui rilevantissima quella di Biondo²⁰ – tornarono a preferire la storia contemporanea come avevano fatto i loro colleghi all'inizio del Duecento e nei primi anni del XIV secolo²¹.

Gli umanisti attivi nei decenni centrali del Quattrocento, per la prima volta dall'antichità, affrontarono i problemi teorici generati dallo scrivere di storia: al 1446 risale, infatti, il *De historiae conscribendae praeceptis* indi-

¹⁸ Vedi Rico, *I venerdì del Petrarca*, pp. 145-152.

¹⁹ Sulla cronaca attribuita a Benintendi e sui rapporti di quest'opera con la cronaca maggiore del Dandolo vedi Kuha, *Note intorno alla tradizione manoscritta di "Chronica Venetiarum"*; e Kuha, *Un altro testo da recuperare: la "Cronica" attribuita a Benintendi de' Ravagnani*.

²⁰ Ma anche Biondo in un primo tempo mirava a scrivere di storia contemporanea: per il lungo percorso che lo ha condotto verso una ricostruzione di largo periodo vedi Delle Donne, *Le fasi redazionali e le concezioni della storia nelle "Decadi" di Biondo*.

²¹ Per un quadro di sintesi vedi Cochrane, *Historians and historiography*; sulla produzione storiografica veneziana nel Quattrocento lo studio di riferimento rimane Gaeta, *Storiografia, coscienza nazionale e politica culturale*.

rizzato da Guarino Veronese al suo allievo Tobia Borghi, al tempo cancelliere di Pandolfo Malatesta, per invitarlo a scrivere i fatti del suo tempo²². Inoltre proprio da questo periodo è attestato che l'opera degli storiografi fu in qualche caso retribuita: si tratta di un'altra novità di rilievo perché, a mia conoscenza, nei secoli precedenti il XV solo Bonifacio da Verona ricevette un compenso per avere composto una cronaca cittadina²³. Ad inizio Quattrocento Giovanni Conversini, perduto l'impiego alla corte carrarese, si propose come storiografo alla repubblica di Venezia, ma senza vedere realizzate le proprie aspirazioni²⁴. Pochi anni dopo invece Leonardo Bruni ebbe in cambio del suo impegno a storico di Firenze una consistente agevolazione fiscale, mentre Valla e Facio ricevettero cospicue somme di danaro da Alfonso il Magnanimo per scrivere la storia dei re aragonesi²⁵. Elaborazione teorica e remunerazione delle opere costituiscono segni di una professionalizzazione della figura dello storico alla cui definizione contribuisce anche la mobilità degli scrittori. Dalla prima attestazione di testi cronachistici cittadini l'origine locale dell'autore era stata una costante della storiografia medievale, gli umanisti invece ricostruirono anche il passato di luoghi diversi da quello di loro provenienza e talvolta furono persino invitati a trasferirsi in una città per divenirne gli storici²⁶. Prima del Quattrocento simile soluzione era avvenuta in modo episodico e sempre coinvolgendo autori di un livello culturale più elevato rispetto a quello comune tra i cronisti: è il caso di Boncompagno da Signa – «non uno dei cronisti *rhétorisantes*, ma l'unico retore storiografo»²⁷ – di Bonifacio Veronese e di alcuni notai e *magistri* immigrati a Venezia: Bonincontro dei Bovi, Castellano da Bassano, Giacomo da Piacenza.

Proprio il cammino verso una definizione consapevole dell'operazione storiografica è stato il tema del seminario *Il mestiere di scrivere la storia: nascita ed evoluzione della professione storiografica tra XIII e XV secolo*, che si è tenuto a Potenza nell'aprile del 2016 e le cui relazioni, con i debiti adattamenti, qui di seguito si pubblicano. Nel breve volgere di un incontro di studio non era possibile affrontare l'argomento in modo sistematico e si è quindi scelto di procedere a tre approfondimenti. Nel contributo di Paolo Garbini è analizzato il *Liber de obsidione Ancone* composto tra il 1198 e il 1201

²² Vedi Abbamonte, *Considerazioni sulla presenza dei modelli classici nella narrazione storica di Bartolomeo Facio*, p. 110.

²³ Si veda Mazzatinti, *Di Bonifacio di Verona autore dell'“Eulista”*.

²⁴ Gaeta, *Storiografia, coscienza nazionale e politica culturale*, pp. 3-6.

²⁵ Per Bruni vedi Fubini, *Note preliminari sugli “Historiarum Florentini populi libri XII”*, p. 112; per la corte napoletana si veda Delle Donne, *Da Valla a Facio*, in questa sezione monografica.

²⁶ I tentativi di far venire a Venezia prima Valla poi Biondo e finalmente con successo Marco Antonio Sabellico sono ricostruiti in Gaeta, *Storiografia, coscienza nazionale e politica culturale*, pp. 27-45, e pp. 65-75. È da notare che se nella prima metà del Trecento gli stranieri che scrissero di storia a Venezia trovarono posto nella cancelleria, un secolo dopo si preferì offrire loro un impiego nella scuola.

²⁷ Come lo ha efficacemente definito Garbini, *Boncompagno da Signa da retore a storiografo*, in questa sezione monografica.

dal *magister* Boncompagno da Signa, un'opera in cui la retorica non funge da stampella alla storiografia, come stava accadendo in tante cronache scritte in quei decenni dai più dotti tra i notai cronisti, ma la ingloba, così da trasformarla in un campo d'azione in cui il dettatore può applicare la sua competenza professionale (ad esempio inserendo discorsi pubblici nel racconto). Poco più di un secolo dopo Albertino Mussato provò a utilizzare per la scrittura della storia il buon latino appreso con lo studio dei classici, ma – come mostro nel mio contributo – si trattò di un tentativo solo in parte compreso e apprezzato dai suoi contemporanei, i più dotti dei quali preferivano le composizioni in versi a quelle in prosa. Negli anni Venti del Trecento Mussato aveva avuto gli strumenti intellettuali per riflettere sulla poesia, ma non sulla storiografia alla quale pure dedicò tante fatiche: poco più di un secolo dopo la sua morte gli umanisti presenti alla corte di Alfonso il Magnanimo erano capaci di disputare anche su questo tema, come dimostra la polemica che contrappose Lorenzo Valla a Bartolomeo Facio. Durante gli anni Quaranta del XV nell'ambiente napoletano, ricostruito nel saggio di Fulvio Delle Donne, furono attivi numerosi storici. In quel contesto la scrittura della storia diviene un'attività generosamente retribuita da condurre secondo regole che si andavano faticosamente definendo e riguardano sia l'analisi delle fonti, sia la forma del racconto, sia la selezione dei fatti da narrare e di quelli che, invece, era opportuno tacere. Altre ricerche potranno arricchire di nuovi dettagli un quadro, quello della storiografia bassomedievale, del quale conosciamo le grandi linee, ma di cui troppi particolari rimangono in ombra²⁸.

²⁸ Questi articoli sono stati elaborati nell'ambito del Progetto di rilevante interesse nazionale (PRIN) A.L.I.M. (*Archivio digitale della Latinità Italiana del Medioevo*: < <http://www.alim.dfl.univr.it> >). *Prassi e teoria dell'archiviazione informatica e del trattamento filologico-ecdotico dei testi medievali*: in particolare sono frutto del lavoro dell'Unità di ricerca che afferisce all'Università della Basilicata, della quale è responsabile scientifico Fulvio Delle Donne e di cui fanno parte Paolo Garbini e Marino Zabbia.

Opere citate

- G. Abbamonte, *Considerazioni sulla presenza dei modelli classici nella narrazione storica di Bartolomeo Facio*, in «Reti Medievali - Rivista», 12 (2011), 1, pp. 107-130.
- G.C. Alessio, *Le istituzioni scolastiche e l'insegnamento*, in *Aspetti della letteratura latina nel secolo XIII*, pp. 3-28, poi in G. C. Alessio, «*Lucidissima dictandi peritia*». *Studi di grammatica e retorica medievale*, a cura di F. Bognini, Venezia 2015, pp. 163-179.
- G. Arnaldi, *Studi sui cronisti della Marca trevigiana nell'età di Ezzelino da Romano*, Roma 1963, ristampa anastatica con Postfazione di M. Zabbia, Roma 1999 (Studi storici, 48-50).
- G. Arnaldi, *Il notaio-cronista e le cronache cittadine in Italia*, in *La storia del diritto nel quadro delle scienze storiche*. Atti del I congresso della Società italiana di storia del diritto, Firenze 1966, pp. 293-309, poi in G. Arnaldi, *Cronache e cronisti dell'Italia comunale*, pp. 13-31.
- G. Arnaldi, *Scuole nella Marca trevigiana e a Venezia nel XIII secolo*, in *Storia della cultura veneta*, I (Dalle Origini al Trecento), Vicenza 1976, pp. 350-386.
- G. Arnaldi, *Cronache con documenti, cronache autentiche e pubblica storiografia*, in *Fonti medievali e problematica storiografica*. Atti del Congresso internazionale tenuto in occasione del 90° anniversario della fondazione dell'Istituto storico italiano (Roma, 22-27 ottobre 1973), I, *Relazioni*, Roma 1976, pp. 3-25, poi in G. Arnaldi, *Cronache e cronisti dell'Italia comunale*, pp. 33-59.
- G. Arnaldi, *Annali, cronache, storie*, in *Lo spazio letterario del medioevo*, I, *Il medioevo latino*, a cura di G. Cavallo, C. Leonardi, E. Menestò, I, *La produzione del testo*, Roma 1993, vol. II, pp. 463-513, poi in G. Arnaldi, *Cronache e cronisti dell'Italia comunale*, pp. 61-108.
- G. Arnaldi, *Cronache e cronisti dell'Italia comunale*, a cura di L. Capo, Spoleto 2016 (Collectanea, 33).
- E. Artifoni, *I podestà professionali e la fondazione retorica della politica comunale*, in «Quaderni storici», 21 (1986), 63, pp. 687-719.
- Aspetti della letteratura latina nel secolo XIII*. Atti del primo Convegno internazionale di studi dell'Associazione per il Medioevo e l'Umanesimo latini (AMUL), Perugia, 3-5 ottobre 1983, a cura di C. Leonardi, G. Orlandi, Firenze 1986 (Quaderni del "Centro per il collegamento degli studi medievali e umanistici nell'Università di Perugia", 15).
- A. Bartoli Langeli, *Notariato, documentazione e coscienza comunale*, in *Federico II e le città italiane*, a cura di P. Toubert, A. Paravicini Bagliani, Palermo 1994, pp. 264-277.
- A. Bartoli Langeli - L. Zurli, *L'iscrizione in versi della Fontana maggiore di Perugia (1278)*, Roma 1996.
- A. Bartoli Langeli, *Notai. Scrivere documenti nell'Italia medievale*, Roma 2006.
- L. Capo, *Federico Barbarossa nelle cronache italiane contemporanee*, in «Bullettino dell'Istituto storico italiano per il medio evo e Archivio muratoriano», 96 (1990), pp. 303-345.
- L. Capo, *La cronachistica italiana nell'età di Federico II*, in «Rivista storica italiana», 114 (2002), 2, pp. 380-430.
- E. Cochrane, *Historians and Historiography in the Italian Renaissance*, Chicago 1981.
- Dall'ars dictaminis al preumanesimo? Per un profilo letterario del XIII secolo*, a cura di F. Delle Donne e F. Santi, Firenze 2013 (MediEvi, 2).
- F. Delle Donne, *Le fasi redazionali e le concezioni della storia nelle "Decadi" di Biondo. Tra storia particolare e generale, tra antica e moderna Roma*, in *A new Sense of the Past. The Scholarship of Biondo Flavio (1392-1463)*, a cura di A. Mazzocco, M. Laureys, Leuven 2016, pp. 55-87.
- R. Fubini, *Note preliminari sugli "Historiarum Florentini populi libri XII" di Leonardo Bruni*, in R. Fubini, *Storiografia dell'umanesimo in Italia. Da Leonardo Bruni ad Annio da Viterbo*, Roma 2003 (Studi e testi, 217), pp. 93-130.
- F. Gaeta, *Storiografia, coscienza nazionale e politica culturale nella Venezia del Rinascimento*, in *Storia della cultura veneta*, III/1 (Dal primo Quattrocento al Concilio di Trento), Vicenza 1980, pp. 1-91.
- P. Garbini, *Francesco Petrarca fra l'arte della regola e la regola d'arte*, in *Dall'ars dictaminis al preumanesimo?*, pp. 173-183.
- B. Guenée, «*Authentique et approuvé*». *Recherches sur les principes de la critique historique au Moyen Âge*, in B. Guenée, *Politique et histoire au Moyen Âge. Recueil d'articles sur l'histoire politique et l'historiographie médiévale (1956-1981)*, Paris 1981, pp. 265-278.
- B. Guenée, *Storia e cultura storica nell'Occidente medievale*, Bologna 1991 (ed. or. Paris 1980).

- B. Guenée, *Lo storico e la compilazione*, in *Aspetti della letteratura latina nel secolo XIII*, pp. 57-76.
- M. Kuha, *Note intorno alla tradizione manoscritta di "Chronica Venetiarum" di Benintendi de' Ravagnani*, in M. Kuha, *Transmission of Knowledge in Venetian Fourteenth-Century Chronicles*, saggio I.
- M. Kuha, *Un altro testo da recuperare: la "Cronica" attribuita a Benintendi de' Ravagnani*, in M. Kuha, *Transmission of Knowledge in Venetian Fourteenth-Century Chronicles*, saggio II.
- M. Kuha, *Transmission of Knowledge in Venetian Fourteenth-Century Chronicles*, Iyväskylä 2017 (Iyväskylä Studies in Humanities, 334), < <http://urn.fi/URN:ISBN:978-951-39-7218-9> >.
- Le métier d'historien au Moyen Âge. Études sur l'historiographie médiévale*, a cura di B. Guenée, Paris 1977.
- L. Porciani, *Lo storico nel mondo antico: storia e retorica*, in *Introduzione alla storiografia greca*, a cura di M. Bettalli, Roma 2001, pp. 21-35.
- Le "dictamen" dans tous ses états. Perspectives de recherche sur la théorie et la pratique de l'ars dictaminis (XI^e-XV^e siècles)*, a cura di B. Grévin e A.-M. Turcan-Verkerk, Turnhout 2015.
- G. Mazzatinti, *Di Bonifacio di Verona autore dell'"Eulisteia"*, in «Bollettino della Deputazione di storia patria per l'Umbria», 2 (1896), pp. 557-561.
- Medieval Letters. Between Fiction and Document*, a cura di Ch. Høgel e E. Bartoli, Turnhout 2015 (Utrecht Studies in Medieval Literacy, 33).
- G. Ortalli, *Notariato e storiografia in Bologna nei secoli XIII-XIV*, in *Notariato medievale bolognese*, II, Atti di un convegno, Roma 1977 (Studi storici sul notariato italiano, 3/II), pp. 145-189.
- F. Rico, *I venerdì del Petrarca*, Milano 2016.
- R.G. Witt, *The Two Latin Cultures and the Foundation of Renaissance Humanism in Medieval Italy*, Cambridge 2012.
- R.G. Witt, *Lecezione italiana. L'intellettuale laico nel medioevo e l'origine del Rinascimento (800-1300)*, Roma 2017 (ed. or. Cambridge 2012).
- M. Zabbia, *Formation et culture des notaires (XI^e-XIV^e siècle)*, in *Cultures italiennes (XII^e-XV^e siècles)*, a cura di I. Heullant-Donat, Paris 2000, pp. 297-324.
- M. Zabbia, *Memorie cittadine e scritture notarili nelle ricerche di Pietro Torelli (con un episodio della fortuna degli Studi e ricerche di diplomazia comunale)*, in *Notariato e medievistica. Per i cento anni di "Studi e ricerche di diplomazia comunale" di Pietro Torelli*, a cura di I. Lazzarini e G. Gardoni, Roma 2013 (Nuovi studi storici, 93), pp. 195-209.

Marino Zabbia
 Università degli Studi di Torino
 marino.zabbia@unito.it

Boncompagno da Signa da retore a storiografo*

di Paolo Garbini

Analizzando il brevissimo giro d'anni in cui Boncompagno da Signa, *magister di ars dictaminis* compose e poi rivide il *Liber de obsidione Ancone* (1198-1201) e le parole del prologo dell'opera, si individua nella polemica consapevolezza autoriale di Boncompagno la motivazione che lo portò a comporre il *Liber*, con cui intese guadagnare la storiografia al dominio della retorica accademica; si inquadra inoltre il *Liber* come prodotto del tutto originale nel panorama della storiografia cittadina coeva.

This paper examines the novelty of *magister* Boncompagno da Signa's *Liber de obsidione Ancone* (1198-1201) in comparison to the communal historiography. Starting from the Boncompagno's biography and works, and from the *prologus* of the *Liber*; it emphasizes Boncompagno's authorship as well as his attempt to acquire the writing of history to the domain of academic rhetoric.

Medioevo; secoli XII-XIII; Italia; storiografia cittadina; autorialità; Boncompagno da Signa; *Liber de obsidione Ancone*.

Middle Ages; 12th-13th Century; Italy; Communal Historiography; Authorship, Boncompagno da Signa; *Liber de obsidione Ancone*.

1. *Un retore tra gli storiografi cittadini di fine secolo XII*

Come *incipit* di questo saggio può essere fruttuoso porre l'*explicit* di quello di Fulvio Delle Donne laddove, nelle conclusioni, egli rileva opportunamente l'eccezionalità, nel periodo medievale, di «riflessioni teoriche sul significato e sul metodo di scrittura della storia» che si incontrano invece più diffusamente e talvolta in forma polemica nell'umanesimo italiano¹. Una di queste

* Questo articolo è stato elaborato nell'ambito del Progetto di rilevante interesse nazionale (PRIN) A.L.I.M. (*Archivio digitale della Latinità Italiana del Medioevo*: <<http://www.alim.dfil.univr.it>>). *Prassi e teoria dell'archiviazione informatica e del trattamento filologico-ecdotico dei testi medievali*: in particolare è il frutto del lavoro dell'Unità di ricerca che afferisce all'Università della Basilicata, della quale è responsabile scientifico Fulvio Delle Donne.

¹ Sulla consapevolezza autoriale nella storiografia mediolatina si vedano ora le meditate riflessioni di Delle Donne, *Perché tanti anonimi nel Medioevo?*, e *Breve chronicon*, in particolare pp. 20-28, anche per una bibliografia completa sull'argomento.

eccezioni medievali è costituita da Boncompagno da Signa, autore di un *Liber de obsidione Ancone* che, pubblicato modernamente da Giulio Carlo Zimolo nel 1937², più volte e per diversi motivi ha attirato l'attenzione degli studiosi i quali, al di là del problema della valutazione del *Liber* come fonte storica, soprattutto hanno cercato di rispondere a due domande, intimamente connesse tra loro: quale sia la motivazione che ha spinto Boncompagno, maestro di grammatica e retorica – e cioè soprattutto un teorico e non un mero fruitore della retorica – a scrivere un testo storiografico e come si possa inquadrare questa sua opera nel panorama della storiografia coeva. Naturalmente risposte sono state già date e in questa sede, oltre a rendere conto della bibliografia saliente sull'argomento, proverò a portare l'attenzione più a ridosso possibile di quel brevissimo giro d'anni in cui Boncompagno compose e poi rivide il *Liber*, per valutare al meglio quell'operazione nel momento stesso in cui fu proposta.

La singolarità di un retore – più precisamente di un *magister* – che si dedica alla storiografia in epoca di cronisti cittadini provenienti per lo più dal notariato³ ha suscitato una discreta attenzione critica sul *Liber* accumulata a partire da una nota del 1956 di Paul Oskar Kristeller, che a proposito dell'incontro tra storiografia e retorica, tipico dell'umanesimo, indicava come antecedenti medievali gli esempi di Boncompagno e di Rolandino⁴; la nota fu messa a frutto magistralmente da Girolamo Arnaldi pochi anni dopo in suo libro fondamentale, diverse pagine del quale sono dedicate a una articolata valutazione dei punti di contatto e delle divergenze tra il *Liber* di Boncompagno e i *Cronica* di Rolandino, allievo dello stesso Boncompagno e come lui maestro di retorica e storiografo⁵. Senza conoscere il libro di Arnaldi, nel 1978 Quentin Skinner rimarcò anch'egli, sinteticamente, il nesso tra storiografia e retorica in Boncompagno e Rolandino⁶. Si deve a John Kenneth Hyde un approfondimento della questione in un saggio del 1985 che, partendo dai contributi di Arnaldi e Skinner, entra nel merito della riflessione storiografica di Boncompagno e prova quindi a ricercare se si possa individuare una scuola di storici accademici tra Boncompagno e Rolandino ma rispondendo di fatto negativamente, dal momento che i due nomi su cui egli si sofferma, il Tolosano e il Sanzanome, sono autori in grado di maneggiare la retorica ma non appartengono all'ambiente universitario⁷; successivamente, negli anni Novanta, il *Liber* di Boncompagno entrava nell'orbita delle riflessioni – insieme acute e larghe – sul ruolo della parola nelle città-repubblica italiane del

² Boncompagni *Liber de obsidione Ancone*.

³ Per la corposa bibliografia al riguardo mi limito a segnalare un recentissimo contributo da cui si può ricostruire: Zabbia, *Cronaca e mondo notarile*; una articolata sintesi sui sottogeneri della scrittura storiografica cittadina e sullo statuto sociale degli storiografi offre ora Faini, *Annali cittadini*.

⁴ Kristeller, *Studies in Renaissance Thought*, p. 567.

⁵ Arnaldi, *Studi sui cronisti della Marca trevigiana*, s.v.

⁶ Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, pp. 31-33.

⁷ Hyde, *La prima scuola di storici accademici*.

secolo XIII che Enrico Artifoni ha esposto in diversi, penetranti contributi⁸; nel 1999, introducendo una edizione ragionata con traduzione del *Liber*, chi scrive approfondiva tra l'altro questioni relative alla committenza podestarile del *Liber* e alla valutazione dell'opera nel contesto della storiografia coeva e della produzione di Boncompagno⁹; nel 2000 Paolo Cammarosano poneva il *Liber* come testimonianza precoce ed esemplare di quella tendenza storiografica sviluppatasi in Italia nella prima metà del Duecento che egli con locuzione fortunata definisce delle *chroniques rhétorisantes*, di quelle cronache cioè farcite con epistole e concioni¹⁰; in un convegno su Boncompagno del 2001 Massimo Giansante ribadiva la vocazione letteraria di Boncompagno individuandone l'atteggiamento distaccato, da «aristocratico ghibellino» nei confronti dell'autonomia comunale¹¹; in tempi recentissimi sul nesso tra retorica e storiografia, con osservazioni anche su Boncompagno, sono tornati chi scrive e Fulvio Delle Donne¹².

2. *Le redazioni del Liber* de obsidione Ancone

Come anticipato, qui si vuole stringere l'inquadratura sul periodo di composizione per verificare nel dettaglio la singolare presa di posizione di Boncompagno.

Del *Liber* è possibile ricostruire sia pure a grandi linee una vicenda redazionale, sia sulla base di quanto racconta lo stesso Boncompagno, tanto nel prologo quanto all'inizio vero e proprio del *Liber*, sia tenendo conto dei dati offerti dalla tradizione manoscritta. Riassumo. In seguito a un viaggio attraverso le Marche nel quale visitò Ancona, Boncompagno decise, senza tuttavia esplicitare la motivazione, di scrivere il *Liber*: non abbiamo altre notizie su questo percorrimto delle Marche ma sia pure con cautela si può credere che questa prima redazione del *Liber* risalga a un periodo compreso tra il 1198 e l'inizio del 1201¹³. Successivamente, su richiesta dell'amico, giureconsulto e cavaliere bolognese Ugolino Gosia, eletto podestà di Ancona nell'ottobre 1201¹⁴, Boncompagno corregge e rende pubblico il libro che aveva già scritto sull'assedio di Ancona. La revisione del testo ha comportato soprattutto l'aggiunta di una cornice, costituita dal prologo, indirizzato a Ugolino e dalle poche pagine finali. In esse Boncompagno dapprima prosegue sinteticamente

⁸ Artifoni, *Sull'eloquenza politica nel Duecento italiano*; Artifoni, *Gli uomini dell'assemblea*; Artifoni, *Retorica e organizzazione del linguaggio politico*; Artifoni, *I podestà professionali*; e ora Artifoni, *L'oratoria politica comunale*.

⁹ Boncompagno da Signa, *L'assedio di Ancona*.

¹⁰ Cammarosano, *L'éloquence laïque dans l'Italie communale*.

¹¹ Giansante, *Boncompagno da Signa e l'autonomia comunale*.

¹² Garbini, "Ars dictaminis" e storiografia; Garbini, *Il senso del tempo in Boncompagno da Signa*; Delle Donne, *Perché tanti anonimi nel Medioevo?*.

¹³ Boncompagno da Signa, *L'assedio di Ancona*, pp. 89-90.

¹⁴ Tamba, *Gosia, Ugolino*.

il racconto delle vicende di Ancona che, entrata in conflitto con le città marchigiane di Osimo, Fermo, Fano e Iesi, invia degli ambasciatori a Bologna per invitare Ugolino a ricoprire la carica di podestà; segue l'elogio di Ugolino e la menzione anch'essa elogiativa del nonno, il celebre giurista Martino Gosia; gli ambasciatori anconetani trovano Ugolino impegnato con l'esercito dei bolognesi e dei romagnoli schierato tra Faenza e Forlì; i capi dell'esercito spingono Ugolino ad accettare la proposta e quindi Boncompagno riporta il discorso di Ugolino agli anconetani, nel quale forbitamente il Gosia adduce le ragioni che gli creano difficoltà nell'accettare la carica (di fatto la giovane età, per la quale acerbe sono ancora sia la sua carriera di *miles* sia soprattutto quella di insegnante di diritto, e il conseguente senso di inadeguatezza nel ricoprire una carica così importante per una città tanto famosa); Ugolino chiude il discorso chiedendo quindi di poter consultare i suoi studenti (*socii*)¹⁵ e promette di tornare con il responso; la popolazione acconsente, Ugolino va a Bologna dove ottiene il permesso e torna ad Ancona dove come podestà mette in luce le sue doti militari e il suo coraggio combattendo contro i fermani e gli osimani con azioni che gli valgono lo splendore della gloria trionfale.

Qui va notato che anche in questa breve appendice lo spazio occupato dal discorso è particolarmente rilevante, come accade nel *Liber* vero e proprio con la sua abbondanza di discorsi, e che il dettato di Boncompagno corrisponde a una chiara intenzione di accuratezza narrativa. L'aggiunta è pretestuosa, ma lo stile è conforme al resto del *Liber*.

Le notevoli divergenze di lezione riportate dai codici di questa seconda redazione lasciano intendere che Boncompagno abbia rimaneggiato corposamente anche questa e sempre entro il 1201, perché nell'aggiunta al *Liber* relativa alle imprese di Ugolino non si menziona la pace di Polverigi del gennaio 1202.

In conclusione: mentre per quanto riguarda la seconda redazione Boncompagno fa esplicito riferimento alla committenza podestarile, circa le motivazioni che lo avevano spinto a scrivere il *Liber* tace. Qui si cercherà di comprendere cosa abbia spinto Boncompagno a farsi storiografo di un evento riguardante una città con cui egli non aveva niente a che fare.

3. *Le motivazioni di una scrittura storiografica*

Quando intorno a quel brevissimo giro d'anni, tra il 1198 e il 1201, transitando per le Marche, decide di scrivere il *Liber*, Boncompagno da Signa ha una trentina d'anni e già diverse opere all'attivo. Maestro di retorica a Bologna, non ha ancora composto i suoi due capolavori, il *Boncompagnus* e la *Rhetorica novissima*, ma si sta avviando ad essere il protagonista – insieme

¹⁵ Sul significato in Boncompagno del sostantivo *socius* si veda Garbini, *Il pubblico della "Rota Veneris"*, pp. 205-206.

con Bene da Firenze, all'incirca coetaneo, e Guido Faba, più giovane di entrambi – di quella svolta bolognese che nel primo trentennio del Duecento porterà al suo culmine la storia dell'*ars dictaminis*.

Tenuto conto del fatto che di date certe non ne abbiamo, possiamo credere che prima del 1200 Boncompagno avesse scritto le *V Tabulae salutationum* (ca. 1194-1195)¹⁶, la *Rota Veneris* (forse coeva)¹⁷, il *Tractatus virtutum* (ca. 1197)¹⁸, le *Notule auree* (ca. 1197)¹⁹, la *Palma*²⁰ (ca. 1198), l'*Oliva* (ca. 1198)²¹: si tratta rispettivamente di un trattatello modulato in tavole sulle formule di *salutatio*, di un trattato sull'epistolografia amorosa, di un trattato sulle virtù e i vizi da tenere presenti nella composizione, di una aggiuntina allo scritto precedente, di un trattato sistematico sull'epistola e infine di un corposo trattato sui privilegi e le conferme, sia ecclesiastiche che laiche. Di questo periodo non sono pervenuti due scritti dei quali ci dà notizia Boncompagno stesso: uno sulla punteggiatura, menzionato nell'*Oliva*, l'altro sulla *transumptio*, annunciato nella *Rota Veneris* e autocitato nel *Tractatus virtutum*. Abbiamo dunque sei manuali tutti pertinenti alla professione di Boncompagno, tra i quali tuttavia si scorgono già due segni di quell'insofferenza al recinto disciplinare che contraddistinguerà la sua successiva produzione: la *Rota Veneris*, che non solo è il primo trattato monografico dedicato alle epistole amorose nella storia dell'*ars dictaminis*, ma anche e soprattutto si fa apprezzare per la fortissima tensione verso la narrativa e la trattatistica psicologica; l'*Oliva*, che segnala la precoce e originale apertura di Boncompagno verso il mondo del notariato (di lì a pochissimo, nel 1201, scriverà anche il *Cedrus*, dedicato agli statuti²², e la *Mirra*, sulla composizione dei testamenti²³).

Questa pur rapida sintesi consente di intuire qualcosa sulla motivazione di tale scelta. Fin dagli scritti dei primi anni del suo insegnamento risulta infatti evidente che Boncompagno si muove per espandere l'orizzonte della sua disciplina e per rivendicare al dominio dell'*ars dictaminis* competenze che fino a quel momento ne erano escluse. In tal senso è proprio Boncompagno ad avviare con decisione quella svolta nella storia dell'*ars dictaminis* che vedrà protagonisti, insieme con lo stesso Boncompagno, anche Bene da Firenze e Guido Faba, come hanno ben chiarito studi che si devono a Ernst Kantorowicz, Robert Benson ed Enrico Artifoni²⁴.

¹⁶ Voltolina, *Un trattato medievale*.

¹⁷ Boncompagno da Signa, *Rota Veneris*.

¹⁸ Wight, *Medieval Diplomatic*.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ Cortijo Ocaña, *El tratado La palma*.

²¹ Cortijo Ocaña, *El tratado Oliva*. Per la cronologia delle opere di Boncompagno: Pini, *Boncompagno da Signa*; Goldin Folena, *Il punto su Boncompagno da Signa*.

²² Rockinger, *Briefsteller und Formelbücher*.

²³ Testo curato da L. Core in Boncompagno da Signa, *Breviloquium. Mirra*.

²⁴ Kantorowicz, *An 'autobiography' of Guido Faba*; Kantorowicz, *Anonymi "Aurea Gemma"*; Benson, *Protohumanism and narrative technique*; Artifoni, *Retorica e organizzazione del linguaggio politico*, in particolare pp. 166-170; Artifoni, *Boncompagno da Signa*, in particolare pp. 33-36; Artifoni, *L'oratoria politica comunale*, in particolare pp. 245-247.

Si intravede da subito insomma la singolarità di quel temperamento idiosincrasico che in seguito porterà Boncompagno alle invenzioni letterarie e talvolta perfino alle inaudite intuizioni epistemologiche dell'*Amicitia*, della *Rhetorica novissima*, del *De malo senectutis et senii*²⁵. Se anche all'atto di comporre il *Liber* Boncompagno sia stato animato dal medesimo temperamento è ipotesi che va verificata nel testo. E il testo risponde positivamente, in particolare con le appena ricordate pagine iniziali, del prologo e della dichiarazione degli intenti storiografici: poche pagine ma dense di polemica e prese di posizione che concorrono a disegnare una consapevolezza autoriale singolare per l'epoca e precoce per la biografia del nostro.

Già nella prima pagina del prologo – e in un solo periodo! – ci si imbatte in una polemica, in una contestazione e in una presa di posizione. Accettato l'invito di Ugolino a correggere il *Liber*, Boncompagno lo presenta all'amico e subito esclama:

Ecce presento vestre magnificentie librum diligentiori lima correctum; utinam improvida scribentium caterva scripta non variet que per oratoris artificio sunt regulariter ordinata, quia, licet dicatur: "verba transposita idem significant", nichilominus tamen parva transpositio variat intellectum et regularem dictionum positionem deturpat²⁶.

La polemica riguarda l'operato dei copisti con i loro guasti; la contestazione è relativa alla frase, riportata anonimamente ma risalente ad Aristotele (*De interpretatione*, 10 20b1); la presa di posizione è annidata nella scelta del vocabolo *orator*, un termine, come ben rileva Fulvio Delle Donne, che rispetto ad *auctor* è «forse, ancora più significativo e alto, dal punto di vista di chi identifica la propria disciplina nella organizzazione delle parole, precisa e inalterabile, perché regolata dal *cursus*. La richiesta di non modificare in alcun modo il testo da lui scritto indica, del resto, che a esso egli attribuiva un valore altissimo: si tratta di un'opera che deve rimanere inalterata nel tempo, perché è importante»²⁷.

A scanso di incertezze, ecco come Boncompagno definirà l'*orator* e la sua attività nel terzo libro (*De definitionibus*) della *Rhetorica novissima*, letta pubblicamente a Bologna nel 1235 ma iniziata circa venti anni prima:

Quid sit orator.

Orator est vir facundus, in inventionibus ingeniosus, in variationibus circumspectus, in pronuntiatione ornatus, honestus in moribus, providus in consiliis et inter varios negotiorum eventus astutus.

Unde dicatur.

²⁵ Per le tre opere, in questa prospettiva, si vedano rispettivamente Artifoni, *Amicitia e cittadinanza*; Garbini, «In armario anime»; Boncompagno da Signa, *De malo senectutis et senii*.

²⁶ Boncompagno da Signa, *L'assedio di Ancona*, pp. 111-112 («Ecco, presento alla vostra magnificenza il libro corretto con lima diligentissima. Dio voglia che l'inetta turba dei copisti non modifichi il testo, elaborato dall'autore a regola d'arte, poiché, sebbene si dica: "le parole spostate mantengono lo stesso significato", nondimeno un piccolo spostamento modifica la comprensione e deturpa la regolata posizione delle parole»).

²⁷ Delle Donne, *Perché tanti anonimi nel Medioevo?*, pp. 155-156.

Orator dicitur ab oro oras. Nam hoc verbum oro triplicem significationem habere videtur, ut oro idest deprecor, oro idest proloquor, vel oro idest ornate loquor. Et componitur aliquando verbum, et dicitur peroro, ubi verbum ornatius profertur.

De oratoris officio.

Oratoris officium est persuadere cum exquisito artificio perorandi, et habere aptitudinem in loquendo in omnibus facultatibus et doctrinis²⁸.

La chiusa di questo passo non poteva essere più calzante con quanto stiamo provando a mostrare: per Boncompagno il dominio dell'oratore, a motivo della sua superiore capacità espressiva, è «in omnibus facultatibus et doctrinis». Dunque, tornando al *Liber*, la scrittura della storia compete all'*orator*.

Almeno in un caso Boncompagno utilizza nello stesso contesto i termini di *orator* e *historiographus* ed è nel *Boncompagnus*, 1.25.35, nel breve capitolo *De consolationibus* il quale, dopo una serie di esempi e suggerimenti, si conclude con una «Notula de materiis inveniendis», cioè con una notarella rivolta agli *oratores* sugli argomenti da utilizzare nelle *consolationes*: gli argomenti, avverte Boncompagno, sarebbero infiniti e perciò egli si limita a fornire una lista esemplificativa, del tutto scarna. Dopo avere suggerito qualche idea su come affrontare *consolationes* relative alla morte dei pontefici e degli ecclesiastici, Boncompagno si volge a trattare lo stesso argomento relativamente a imperatori e re (il corsivo è mio):

Item possunt inveniri materie super morte imperatorum et regum, et narrari possunt victorie triumphales, facta clarissima, labores diuturni, quos pro imperii et regnorum honore sunt passi.

Verumtamen summa brevitate in huiusmodi laudibus debet uti *orator*, ne in consolationibus esse *storiographus* videatur²⁹.

Non c'è contraddizione con l'idea enunciata nel *Liber* che lo storiografo debba essere *orator*, perché l'ammonimento all'oratore a non farsi storiografo è circoscritto con nitidezza: *in consolationibus*, dunque in una precisa tipologia testuale che secondo Boncompagno non deve trascolorare nella storiografia.

²⁸ Gaudenzi, *Scripta anecdota glossatorum*, p. 257 («Cos'è l'oratore. L'oratore è un uomo eloquente, ingegnoso nell'invenzione, attento nelle variazioni, elegante nella pronuncia, onesto nei costumi, prudente nei consigli e astuto nelle varie vicende dei processi. Da cosa prende nome. L'oratore prende nome da *oro*, *oras*. Infatti questo verbo *oro* ha un triplice significato, come *oro* nel senso di 'imploro', *oro* nel senso di 'parlo', e *oro* nel senso di 'parlo elegantemente', e talvolta il verbo forma dei composti, come *peroro*, dove il verbo è proferito più elegantemente. Il compito dell'oratore è di persuadere con ricercato artificio del parlare e avere attitudine nel parlare in tutte le facoltà e dottrine»; la traduzione è mia). Della *Rhetorica novissima* è in corso una nuova edizione critica per l'Edizione Nazionale dei Testi Mediolatini d'Italia, Sismel-Edizioni del Galluzzo, Firenze, coordinata da chi scrive con la collaborazione di Enrico Artifoni, Emanuele Conte, Fulvio Delle Donne e Benoît Grévin.

²⁹ Wight, *Medieval Diplomatic* («Poi si possono trovare argomenti relativi alla morte di imperatori e re e se ne possono raccontare le vittorie trionfali, le gesta più famose, le lunghe fatiche che dovettero sopportare per l'onore dell'impero e dei regni. Ma l'oratore deve fare ricorso a questi elogi in maniera molto sintetica, perché non sembri che faccia lo storiografo nelle consolazioni»; la traduzione è mia).

Ancora nel prologo del *Liber*, subito dopo il brano prima riportato, si incontra una seconda polemica e questa volta investe i giullari, in un passaggio, come vedremo subito, che interessa molto anche per lo spiraglio che apre sulla vita di corte podestarile, poiché lascia intendere una doppia committenza da parte di Ugolino: da un lato la storiografia latina di un *magister*, dall'altro gli elogi in volgare degli *ioculatores*. Boncompagno allude qui al finale del *Liber*, come si è detto una sorta di aggiunta celebrativa del podestà. Ebbene, questa aggiunta, avverte Boncompagno, si deve al suo desiderio di far conoscere ai posteri la saggezza di Ugolino e dei suoi antenati più che a intenzioni adulatorie, le quali invece contraddistinguono quelle caterve di giullari verso i quali lo stesso Ugolino mostra tanta generosità:

Ceterum que in fine huius operis de vestra vestrorumque patrum sapientia et probitate conscripsi, magis ad informandum posteros quam pro captatione alicuius benivolentie dicta esse credatis. Scio etenim quod venativas commendationum blanditias non diligitis, nec umquam desiderastis, velud plures faciunt, adhulationis oleo inpinguari. Verumtamen liberalitas vestra omnibus providet, universis iuxta meritum respondet, nullis denegat solatia oportuna; illis etiam dampnabilibus ioculatorum catervis larga donaria impertitur, qui, tamquam demoniosi, efferunt immo deprimunt preconium aliene laudis. Et licet hoc vobis nunquam placuerit, petentium tamen satisfacitis desideriis; ita quod illorum acclamationes non attenditis, sed cupitis liberaliter elargiri³⁰.

Dopo avere specificato inoltre di avere scritto dell'assedio e della magnanimità di Ugolino non per una ricompensa materiale o per leggerezza d'animo, ma solo per amore di verità, Boncompagno chiude il prologo con un invito al lettore a leggere ripetutamente il testo perché solo così può cogliersi il suo senso recondito: un appello che fa da *pendant* a quello rivolto poco prima ai copisti, entrambi dovuti a un *auctor* (anzi a un *orator*) massimamente consapevole del suo operato.

Dopo il prologo inizia il *Liber*, ma la vicenda dell'assedio è preceduta da quasi tre pagine dedicate a una articolata riflessione sullo scrivere storia e a una breve ma partecipata *descriptio urbis* scritta, come si è detto, sui ricordi del viaggio marchigiano.

³⁰ Boncompagno da Signa, *L'assedio di Ancona*, pp. 111-112 («Quanto al resto, quel che ho scritto alla fine di quest'opera circa la saggezza e la virtù vostra e dei vostri padri io lo ho inserito, vi prego di credere, più per informare i posteri che per carpire una qualche benevolenza. So infatti che non amate le lusinghe ingannevoli degli elogi, né giammai avete desiderato – come fanno i più – essere unto dall'olio dell'adulazione. La vostra liberalità, tuttavia, provvede a tutti, corrisponde a tutti secondo i meriti, non nega a nessuno l'aiuto necessario; concede doni persino a quelle riprovevoli caterve di giullari i quali, come indemoniati, innalzano – anzi affondano – l'elogio del merito altrui. E benché ciò a voi non sia mai piaciuto, tuttavia soddisfatte i desideri dei postulanti: questo non perché badate alle acclamazioni, ma perché desiderate elargire con liberalità»).

4. *La consapevolezza storiografica di Boncompagno*

La riflessione sul senso dello scrivere storia poggia sulla premessa antica — e acquisita dalla tradizione storiografica medievale — dell'*utilitas* ma presenta tratti di originalità o comunque di personale rielaborazione. Innanzitutto, in apertura brilla la parafrasi dell'avvio del *De inventione* di Cicerone, rilevata da Hyde e approfondita da Artifoni³¹. Si tratta del noto passo in cui Cicerone narra della remotissima azione civilizzatrice di un uomo saggio e dotato di eloquenza in grado di persuadere alla vita sociale gli altri uomini, che fino ad allora vivevano come bestie. Ma nella sua allusione Boncompagno effettua uno scarto, che dice tutta la sua indipendenza da Cicerone, allorché egli vede l'azione civilizzatrice non nell'eloquenza ma nella messa per scritto dei fatti del passato, e inoltre la vede non proiettata in un passato mitico ma nella continuità della storia. Il paradosso è solo apparente: il retore Boncompagno non sta rinnegando la centralità della sua disciplina, viceversa, essendosi poco prima definito *orator* proprio nell'atto di scrivere una storia, in questo passo egli sta rivendicando alla sua disciplina una materia, la storiografia, di cui esalta l'altissima funzione etica.

Ragguardevole è la pur sintetica serie degli *exempla*, tratti dalla storia greca, biblica e romana a motivare la necessità dello scrivere storia. Ancora maggiore interesse suscita l'originale annessione delle fonti iconografiche quali fonti storiche, ulteriore indizio dell'apertura mentale di Boncompagno.

Prima di passare alla *descriptio urbis*, Boncompagno conclude la sua riflessione esaltando la funzione esemplare della vicenda dell'assedio di Ancona, la cui conoscenza potrà in futuro essere d'aiuto ad altri *cives* assediati da re o da principi. Ma la chiusa definitiva consiste di nuovo in una polemica con la quale Boncompagno entra nel vivo della scrittura storiografica.

Per sostenere l'efficacia esemplare del suo racconto, Boncompagno difende la veridicità del suo dettato:

Non enim huic operi aliquid apocrifum interserui, non intermiscui fabulas neque abusiones poeticas, velud plures in suis tractatibus faciunt, ut auditores commoveant ad risum, set omnia conscripsi prout ab illis audivi, qui rebus gestis et negotiis interfuerunt³².

Topica è la garanzia della propria testimonianza, risentita invece — e perciò particolarmente significativa — l'asserzione sul mancato inserimento da parte di Boncompagno di *fabule* e *abusiones poeticas* cui a suo dire ricorrono invece molti nei loro trattati per muovere gli ascoltatori al riso. Intanto si

³¹ Hyde, *La prima scuola di storici accademici*, pp. 308-309; Artifoni, *Retorica e organizzazione*, pp. 162-163.

³² Boncompagno da Signa, *L'assedio di Ancona*, pp. 116-117 («In questa mia opera non ho certo introdotto nulla di falso, non ho frammischiato né favole né licenze poetiche — come molti fanno nei loro trattati per muovere gli uditori al riso —, ma ho trascritto tutti i fatti così come li ho uditi da coloro che furono presenti alle azioni e alle imprese»).

colga l'interessante riferimento alla lettura pubblica di testi storiografici; ma si tenga soprattutto conto dei termini utilizzati. *Fabula* non pone problemi, perché Boncompagno utilizza il vocabolo (e l'aggettivo *fabulosus*) per lo più per indicare le chiacchiere del volgo (*fabule populi*) oppure nell'espressione *fabule poetarum*, o ancora per riferirsi a favole vere e proprie e a leggende³³. Meno perspicua risulta la locuzione *abusiones poetice* (la quale in Boncompagno sembra comparire solo in questo passo), che ho tradotto con "licenze poetiche" e che potrebbe riferirsi o, in senso lato, a un linguaggio eccessivamente figurato o all'inserimento "abusivo" di parti in versi nel testo prosastico³⁴. Nell'uno come nell'altro caso, alludendo Boncompagno a espedienti atti a muovere il riso, riesce difficile capire a quali testi esattamente si riferisse. A meno che non si voglia interpretare la frase «ut auditores commoveant ad risum» come una consecutiva con la quale Boncompagno abbia voluto sottolineare il ridicolo di inserti poetici evidentemente da lui ritenuti non consoni al genere. Anche in questa accezione tuttavia sfugge il riferimento, visto che nella storiografia cittadina precedente al *Liber* solo Bernardo Maragone aveva inserito un breve estratto poetico (venticinque esametri) all'interno della sua cronaca³⁵. Un esempio che potrebbe rientrare sotto il giudizio negativo espresso da Boncompagno riguarda un autore coevo, il Tolosano, il cui *Chronicon Faventinum* ha punti di contatto con il *Liber* non chiaribili tuttavia ai sensi di una cronologia relativa³⁶. Il Tolosano infatti inserisce volentieri versi nella cronaca e in particolare il capitolo XLIII, in cui si narra il leggendario episodio dell'aiuto portato dal conte di Vitry ai faentini nella guerra contro i ravennati nel 1080, costituisce un'epica cittadina proprio grazie alla farcitura di versi altisonanti³⁷.

Al di là di queste incertezze interpretative, rimane invece sicura la presa

³³ Nelle sue opere Boncompagno non dà una definizione di *fabula* (si veda, con cautela, l'*index rhetoricus* in Wight, *Medieval Diplomatic*) che però, come mi suggerisce Fulvio Delle Donne, poteva trovare nel *De inventione* I 27 («fabula est, in qua nec verae nec veri similes res continentur, cuiusmodi est: 'Angues ingentes alites, iuncti iugo...': «La favola racconta cose né vere né verosimili, come ad esempio: 'Grandi e alati draghi aggiogati...' [Pacuvio, *Medus* 397]»; similmente nella *Rhetorica ad Herennium* I 13 («Fabula est, quae neque veras neque veri similes continet res, ut eae sunt, quae tragoedis tradite sunt»: «Il mito è quello che contiene fatti né veri né verosimili, come sono quelli che sono stati trasmessi dalle tragedie»: per una più lettura più agevole, oltre che per il rinvio agli interi passi del *De inventione* e della *Rhetorica ad Herennium* qui sommariamente citati, si rimanda alla traduzione rispettivamente di M. Grasso in Cicerone, *De inventione*, pp. 106-107, e di F. Cancelli in Cicerone, *La retorica a Gaio Erennio*, pp. 18-19).

³⁴ La stessa locuzione *poetice abusiones* (*abusiones poetice* nel ms. D) ricorre nell'*Ars versificatoria* di Matteo di Vendôme, 4.3 e 4.6 il quale la intende tuttavia come una eccezione – da evitare – nella misura delle sillabe (rispettivamente: «poetice abusiones in tempore sillabarum» e «poeticas abusiones in sillabarum temporibus»: Mathei Vindocinensis *Opera*, pp. 194-195).

³⁵ Un elenco delle opere storiografiche guarnite da versi, prodotte in Italia tra 800 e 1270, offre Witt, *The Two Latin Cultures*, pp. 442-448; il testo di Bernardo Maragone: *Gli "Annales pisanii"*, pp. 5-6.

³⁶ Boncompagno da Signa, *L'assedio di Ancona*, pp. 44-45.

³⁷ Magistri Tolosani *Chronicon Faventinum*, pp. 43-48; Mascanzoni, *Il Tolosano*, pp. 92-97, ritiene che i versi siano del Tolosano ma che il capitolo sia stato ampliato da uno degli interpolatori.

di posizione di Boncompagno nei confronti di una scrittura della storia non rispettosa della veridicità dei fatti e propensa ad allettare l'uditorio con inserti di fattura letteraria che oltrepassano i confini consentiti al genere, confini che pure Boncompagno doveva prevedere ben larghi, sia nella teoria che nella prassi, vista la rivendicazione all'*orator* del compito di scrivere storia e vista la spiccata propensione narrativa dimostrata lungo tutto il *Liber*.

Riassumo quanto ricavato fin qui dalle parole di Boncompagno: elevatissimo grado di consapevolezza autoriale; rivendicazione all'*orator* dello scrivere storia; approfondita riflessione sulla scrittura storica, cui si riconosce la fondamentale – in quanto esemplare – utilità etica, purché sia scrittura veritiera ed espressa in un dettato retoricamente sorvegliato ma scevro di eccessi poetici.

5. *L'espansionismo culturale di Boncompagno*

Così, non solo per il fatto di avere scritto il *Liber*, ma anche con il ricorso a parole esplicite, Boncompagno ha annesso la storiografia alla sua professione, cioè alla retorica accademica.

Ma dal testo del *Liber* si evince un'altra basilare rivendicazione del *magister* Boncompagno, questa volta implicita, e cioè quella della concione. Nella agile narrazione del *Liber* Boncompagno ha inserito infatti una epistola e ben nove discorsi, di cui cinque ampi ed elaborati e perfino tagliati su misura per i diversi personaggi che li pronunciano, così che nel *Liber* la parola declamata ha più spazio di quella scritta. «Plus michi semper placuerunt verba quam facta», aveva scritto Boncompagno da poco nella *Rota Veneris*³⁸ e in questo caso le parole sono appunto per lo più parole di concione. Perciò il *Liber de obsidione Ancone* può essere letto come un dissimulato manuale di quell'*ars concionandi* che di fatto non aveva modelli e che rischiava di ridursi a pratica di indotti i quali pretendevano tuttavia di infiammare gli animi nelle piazze o nei campi di battaglia³⁹. Il *Liber* è in pratica una sorta di antologia che sarà possibile allegare, un giorno che nel 1201 è ancora lontano da venire, al brevissimo XIII libro *De contionibus* della *Rhetorica novissima*.

Anche il *Liber* è dunque un testo polemico: sempre Boncompagno quando scrive risponde in maniera antagonista alle sollecitazioni dell'ambiente culturale, la sua è insomma sempre una scrittura-contro e i suoi testi sono spesso tentativi di dilatazione, come si è detto, della sua disciplina oppure, o anche, provocazioni corrosive lanciate a sconquassare il conformismo.

Il *Liber* rimane l'unica opera storiografica di Boncompagno, ma quell'ac-

³⁸ Boncompagno da Signa, *Rota Veneris*, p. 78.

³⁹ Sull'*ars concionandi* ha fornito fruttuose riflessioni, in diversi saggi, Enrico Artifoni, del quale si vedano ora: Artifoni, *Orfeo concionatore*; Artifoni, *L'oratoria politica comunale*; Artifoni, *La politique est "in fatti" et "in detti"*; vedi anche Boncompagno da Signa, *L'assedio di Ancona*, pp. 61-72; e Garbini, "Ars dictaminis" e storiografia, p. 182.

canito interesse verso la storia e la sua scrittura mostrato *in partibus Ancone* rimane come cifra distintiva delle opere che scriverà in seguito e che non per nulla sono prese di mira dagli studiosi di storia culturale o politica almeno dal secolo XIX: è meritata e ben nota la fama di Boncompagno quale testimone del suo tempo, come dichiarano per esempio il gran finale storiografico dell'*Amicitia*, le tantissime pagine di cronaca del *Boncompagnus*, il capitolo dedicato all'origine del diritto nella *Rhetorica novissima*⁴⁰. Il senso della storia, la curiosità onnivora per i fatti di cronaca e quella ad essa connessa per l'antropologia e la geografia, curiosità che lo ha spinto ad ascoltare e ricordare storie antiche e recenti nei suoi numerosi viaggi, e principalmente la messa a frutto continua di tutto questo nei suoi scritti fanno di Boncompagno uno scrittore senza eguali non solo nell'ambiente accademico ma forse più in generale nella sua epoca.

Al suo mondo, quello dell'insegnamento dell'*ars dictaminis*, alla fine del 1201 un Boncompagno ancora agli esordi conquista con un solo testo due domini, la storiografia e l'*ars concionandi*; e con il primo dei due si immette come una nuova figura professionale nel panorama della storiografia comunale coeva, abitato come si è detto soprattutto da cronisti notai o comunque uomini di legge: la figura professionale del retore in grado di accorrere con la penna a scrivere storia dovunque lo chiamino. Boncompagno preme insomma per portare la storiografia verso un più alto grado di consapevolezza e verso una professionalizzazione che egli addirittura vorrebbe conferire a chi possiede già la professionalità superiore, quella dell'*orator*. La proposta era ardita e fu raccolta in contesto comunale dal solo Rolandino e per giunta e con i dovuti distinguo perché il padovano, a differenza di Boncompagno che non era legato da vincoli politici ad Ancona e che in genere della storia guarda l'aspetto etico e non quello politico, lavora come storiografo per la sua città e si innesta «sul tronco dell'annalistica cittadina» come «annotatore di memorie locali»⁴¹, ma questo nulla toglie alla audacia innovativa di quella proposta nel momento in cui fu lanciata.

Certo, successivamente al *Liber* la storiografia cittadina mostra diversi esempi di una scrittura non dovuta a retori di professione ma che deriva in ogni caso da una notevole padronanza degli strumenti retorici: una strada è segnata. Così come d'altro canto, sempre successivamente, nell'Italia meridionale, si incontrano dettatori che si fanno storici come per esempio Riccardo di San Germano o Saba Malaspina. Ma nel 1201 quella del *magister* Boncompagno è una presenza "abusiva", per utilizzare una sua parola, nel variegato panorama degli storiografi coevi, nel quale panorama egli può sì essere inquadrato ma solo a patto di sottolinearne l'eccezionalità: non uno dei cronisti *rhétorisantes*, ma l'unico retore storiografo⁴².

⁴⁰ Boncompagno da Signa, *L'assedio di Ancona*, pp. 48-49; Garbini, *Il senso del tempo*, pp. 867-868.

⁴¹ Arnaldi, *Studi sui cronisti*, p. 147.

⁴² Faini, *Annali cittadini*, p. 142, sulla scorta di Cammarosano definisce appunto Boncompagno come uno degli esponenti della storiografia *rhétorisante*.

Opere citate

- Gli "Annales pisani" di Bernardo Maragone, a cura di M. Lupo Gentile, Bologna 1936 (*Rerum italicarum scriptores*, Nuova edizione, VI, t. 2).
- G. Arnaldi, *Studi sui cronisti della Marca trevigiana nell'età di Ezzelino da Romano*, Roma 1963, ristampa anastatica con Postfazione di M. Zabbia, Roma 1999 (*Studi storici*, 48-50).
- E. Artifoni, *I podestà professionali e la fondazione retorica della politica comunale*, in «Quaderni storici», 29 (1986), 63, pp. 687-719.
- E. Artifoni, *Sull'eloquenza politica nel Duecento italiano*, in «Quaderni medievali», 18 (1993), 35, pp. 57-78.
- E. Artifoni, *Retorica e organizzazione del linguaggio politico nel Duecento italiano*, in *Le forme della propaganda politica nel Due e nel Trecento*, Relazioni tenute al convegno internazionale organizzato dal Comitato di studi storici di Trieste, dall'École française de Rome e dal Dipartimento di storia dell'Università degli studi di Trieste (Trieste, 2-5 marzo 1993), a cura di P. Cammarosano, Roma 1994, pp. 157-182.
- E. Artifoni, *Gli uomini dell'assemblea. L'oratoria civile. I concionatori e i predicatori nella società comunale*, in *La predicazione dei frati dalla metà del '200 alla fine del '300*, Atti del XXII Convegno internazionale, Assisi, 13-15 ottobre 1994, Spoleto 1995, pp. 143-188.
- E. Artifoni, *Orfeo concionatore. Un passo di Tommaso d'Aquino e l'eloquenza politica nelle città italiane nel secolo XIII*, in *La musica nel pensiero medievale*, a cura di L. Mauro, Ravenna 2001, pp. 137-149.
- E. Artifoni, *Boncompagno da Signa, i maestri di retorica e le città comunali nella prima metà del Duecento*, in *Il pensiero e l'opera di Boncompagno da Signa*, pp. 23-36.
- E. Artifoni, *Amicizia e cittadinanza nel Duecento. Un percorso (non lineare) da Boncompagno da Signa alla letteratura didattica*, in *Parole e realtà dell'amicizia medievale*, a cura di I. Lori Sanfilippo e A. Rigon, Atti del convegno di studio svoltosi in occasione della XXII edizione del Premio internazionale Ascoli Piceno, Ascoli Piceno, Palazzo dei Capitani, 2-4 dicembre 2010, Roma 2012, pp. 9-30.
- E. Artifoni, *L'oratoria politica comunale e i "laici rudes et modice literati"*, in *Zwischen Pragmatik und Performanz. Dimensionen mittelalterlicher Schriftkultur*, a cura di C. Dartmann, T. Scharff e C.F. Weber, Turnhout 2011, pp. 237-262.
- E. Artifoni, *La politique est "in fatti" et "in detti". L'éloquence politique et les intellectuels dans les cités communales au XIII^e siècle*, in *Le pouvoir des mots au Moyen Âge*, a cura di N. Bériou, J.-P. Boudet e I. Rosier-Catach, Turnhout 2014, pp. 209-224 (*Bibliothèque d'histoire culturelle du Moyen Âge*, 13).
- R.L. Benson, *Protohumanism and narrative technique in early thirteenth-century Italian 'Ars dictaminis'*, in *Boccaccio: secoli di vita*, a cura di M. Cottino-Jones e E.F. Tuttle, Ravenna 1977, pp. 31-50 (*L'interprete*, 4).
- Boncompagni *Liber de obsidione Ancone*, a cura di G.C. Zimolo, Bologna 1937 (*Rerum Italicarum scriptores*, Nuova edizione, VI, t. 3).
- Boncompagno da Signa, *Rota Veneris*, a cura di P. Garbini, Roma 1996 («Minima», 53).
- Boncompagno da Signa, *L'assedio di Ancona. «Liber de obsidione Ancone»*, a cura di P. Garbini, Roma 1999 (I libri di Viella, 19).
- Boncompagno da Signa, *De malo senectutis et senii. Un manuale duecentesco sulla vecchiaia*, Edizione critica e traduzione a cura di P. Garbini, Firenze 2004 (Edizione Nazionale dei testi mediolatini, 10).
- Boncompagno da Signa, *Breviloquium. Mirra*, a cura di E. Bonomo e L. Core, Introduzione di D. Goldin Folena, Padova 2013 (*Subsidia medievalia patavina*, 12).
- Breve chronicon de rebus Siculis*, Edizione critica, traduzione e commento a cura di F. Delle Donne, Firenze 2017 (Edizione dei Testi Mediolatini d'Italia, 42).
- P. Cammarosano, *L'éloquence laïque dans l'Italie communale (fin du XII^e-XIV^e siècle)*, in «Bibliothèque de l'École de chartes», 158 (2000), pp. 431-442.
- M.T. Cicerone, *De inventione*, Introduzione, traduzione e note a cura di M. Greco, Galatina (Le) 1998.
- M.T. Cicerone, *La retorica a Gaio Eremio*, a cura di F. Cancelli, Milano 2010.
- A. Cortijo Ocaña, *El tratado La palma del victoria de Boncompagno da Signa*, in «Revista de poética medieval Alcalá de Henares», 9 (2002), pp. 87-159.
- A. Cortijo Ocaña, *El tratado Oliva de Boncompagno da Signa*, in «Revista de poética medieval Alcalá de Henares», 13 (2004), pp. 75-212.
- F. Delle Donne, *Perché tanti anonimi nel Medioevo? Note e provocazioni sul concetto di autore*

- e opera nella storiografia mediolatina*, in «Rivista di cultura classica e medievale», 58 (2016), pp. 145-166.
- E. Faini, *Annali cittadini, memoria pubblica ed eloquenza civile in età comunale*, in «Storica», 21 (2015), 61-62, pp. 109-142.
- P. Garbini, «*Ars dictaminis*» e storiografia, in *Le "dictamen" dans tous ses états. Perspectives de recherche sur la théorie et la pratique de l'"Ars dictaminis" (XI^e-XV^e siècles)*, a cura di B. Grévin e A.M. Turcan Verkerk, Turnhout 2015, pp. 181-190 (Bibliothèque d'histoire culturelle du Moyen Âge, 16).
- P. Garbini, *Il pubblico della "Rota Veneris" di Boncompagno da Signa*, in *Medieval Letters between Fiction and Document*, a cura di Ch.Høgel e E. Bartoli, Prefazione di F. Stella, Turnhout 2015, pp. 201-213 (Utrecht Studies in Medieval Literacy, 33).
- P. Garbini, *Il senso del tempo in Boncompagno da Signa*, in *Le Sens du Temps. The Sense of Time*. Actes du VII^e Congrès du Comité International de Latin Médiéval. Proceedings of the 7th Congress of the International Medieval Latin Committee (Lyon, 10-13.09.2014), a cura di F. Bourgain e J.Y. Tilliette, Genève 2017, pp. 857-870.
- P. Garbini, «In armario anime». *Presenze dell'anima in Boncompagno da Signa*, in *HOMO INTERIOR. Presenze dell'anima nelle letterature del Medioevo*. Atti delle V Giornate Interdisciplinari di Studio sul Medioevo (Torino, 10-12 Febbraio 2015), a cura di F. Mosetti Casaretto con la collaborazione di A. Grisafi, Alessandria 2017, pp. 131-146 (Ricerche intermedievali, 9).
- A. Gaudenzi, *Scripta anecdota glossatorum*, Bononiae 1892 (*Bibliotheca iuridica medii aevi*, 2).
- M. Giansante, *Boncompagno da Signa e l'autonomia comunale*, in *Il pensiero e l'opera di Boncompagno da Signa*, pp. 45-56.
- D. Goldin Folena, *Il punto su Boncompagno da Signa*, in *Il pensiero e l'opera di Boncompagno da Signa*, pp. 9-22.
- J.K. Hyde, *La prima scuola di storici accademici da Buoncompagno da Signa a Rolandino da Padova*, in *Storia e cultura a Padova nell'età di sant'Antonio*. Convegno internazionale di studi, 1-4 ottobre 1981, Padova-Monselice 1985, pp. 305-323.
- E.H. Kantorowicz, *An 'autobiography' of Guido Faba*, in «*Mediaeval and Renaissance Studies*», 1 (1943), pp. 253-280, ora in E.H. Kantorowicz, *Selected Studies*, New York 1965, pp. 194-212.
- E.H. Kantorowicz, *Anonymi "Aurea Gemma"*, in «*Medievalia et Humanistica*», 1 (1943), pp. 41-57, ora in E.H. Kantorowicz, *Selected Studies*, New York 1965, pp. 247-263.
- P.O. Kristeller, *Studies in Renaissance Thought and Letters*, Roma 1956.
- Magistri Tolosani *Chronicon Faventinum*, a cura di G. Rossini, Bologna 1936 (*Rerum Italicarum scriptores*, nuova edizione, XXVIII, t. 1).
- L. Mascanzoni, *Il Tolosano e i suoi continuatori. Nuovi elementi per uno studio della composizione del "Chronicon Faventinum"*, Roma 1996 (Fonti per la storia dell'Italia medievale. *Subsidia*, 3).
- Mathei Vindocinensis *Opera*, a cura di F. Munari, III, *Ars versificatoria*, Roma 1988 (Studi e testi, 171).
- Il pensiero e l'opera di Boncompagno da Signa*. Atti del Primo Convegno Nazionale (Signa 23-24 febbraio 2001), a cura di M. Baldini, Greve in Chianti 2002.
- V. Pini, *Boncompagno da Signa*, in *Dizionario biografico degli italiani*, 11, Roma 1969, pp. 720-725.
- L. Rockinger, *Briefsteller und Formelbücher des elften bis vierzehnten Jahrhunderts*, München 1863.
- Q. Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, 1, *The Renaissance*, Cambridge 1978.
- G. Tamba, *Gosia, Ugolino*, in *Dizionario biografico degli italiani*, 58, Roma 2002, pp. 119-121.
- G. Voltolina, *Un trattato medievale di "ars dictandi". Le "V tabule salutationum" di Boncompagno da Signa*, Casamari 1990.
- S. Wight, *Medieval Diplomatic and 'ars dictandi'*, Los Angeles 1998.
- R.G. Witt, *The Two Latin Cultures and the Foundation of Renaissance Humanism in Medieval Italy*, Cambridge 2012.
- M. Zabbia, *Cronaca e mondo notarile*, in *Le cronache volgari in Italia*. Atti della VI Settimana di studi medievali (Roma, 13-15 maggio 2015), a cura di G. Francesconi e M. Miglio, Roma 2017 (Nuovi studi storici, 105), pp. 271-284.

Paolo Garbini
 Università degli Studi di Roma La Sapienza
 paolo.garbini@uniroma1.it



Albertino Mussato da filologo a storico*

di Marino Zabbia

Il saggio ricostruisce l'ambiente culturale in cui Albertino Mussato ha maturato la propria vocazione a storico. Formatosi studiando i classici latini secondo l'esempio di Lovato Lovati, Mussato ha utilizzato quanto appreso con le sue letture per diventare egli stesso autore e comporre opere in versi e in prosa. Ma se ai suoi scritti in versi arrise immediata, ampia e, per qualche opera, anche durevole fortuna, le sue lunghe cronache in prosa, pur lette e ammirate dai contemporanei, non riuscirono ad affermarsi come modello storiografico da imitare.

The essay reconstructs the cultural milieu within which Albertino Mussato nurtured his vocation as a chronicler. Trained in the Latin classics according to the example of Lovato Lovati, Mussato used the knowledge he acquired from these texts to become himself an author of both verse and prose. His writings in verse enjoyed immediate, widespread, and (in certain cases) long-lasting fortune. Conversely, his long Chronicles written in prose, even if widely read and admired by his contemporaries, were never considered as a historiographical model worthy of imitation.

Medioevo; secoli XIII-XIV; Italia; cronache; epistolografia; poesia epica; preumanesimo padovano; Albertino Mussato.

Middle Ages; 13th-14th Century; Italy; Chronicles; Epic Poetry; Epistolography; Pre-Humanism of Padua; Albertino Mussato.

Dai decenni conclusivi del XIII secolo si coglie la presenza sempre più concreta di gruppi di letterati in contatto tra di loro. Si tratta di cerchie normalmente d'orizzonte regionale – la Toscana di Brunetto Latini o Guittone d'Arezzo e poi degli Stilnovisti, oppure il Veneto di Lovato Lovati – ma vocate ad allargarsi grazie sia alla circolazione delle opere, sia alla mobilità degli autori. Costoro, infatti, compaiono come giudici e notai nelle *famiglie* di podestà e capitani del Popolo, talvolta furono coinvolti negli esili che caratterizzavano la vita politica di quel tempo, in altri casi – come quelli dei *magistri grammaticae* – si trasferirono per le esigenze della professione¹.

* Questo articolo è stato elaborato nell'ambito del Progetto di rilevante interesse nazionale (PRIN) A.L.I.M. (*Archivio digitale della Latinità Italiana del Medioevo*: < <http://www.alim.dfil.univr.it> >). *Prassi e teoria dell'archiviazione informatica e del trattamento filologico-ecdotico dei testi medievali*: in particolare è il frutto del lavoro dell'Unità di ricerca che afferisce all'Università della Basilicata, della quale è responsabile scientifico Fulvio Delle Donne.

¹ Un ampio quadro di questa generazione di letterati è tracciato in Coccia, Piron, *Poésie, sciences et politique*.

Tra questi scrittori Albertino Mussato ricoprì per oltre trent'anni un ruolo di rilievo, sancito anche dall'incoronazione a poeta e storiografo promossa nel dicembre 1315 dai *magistri artium* dello Studio padovano². Traccia importante del prestigio di cui egli godette è costituita dagli scambi di lettere – quasi sempre in versi latini – che intrattenne con alcuni dotti dell'Italia centrale e settentrionale. In queste epistole temi di attualità politica si affiancano a riflessioni sulla poesia e a discussioni su altri argomenti, compresa la polemica sulle competenze grammaticali dei suoi corrispondenti. E in esse emerge la fierezza che deriva dal sicuro possesso della tecnica di scrivere versi in latino, segno di una fisionomia culturale elevata e risultato di competenze maturate sullo studio diretto dei classici³. A Padova, ma pure in altre città del Veneto, queste rinnovate conoscenze della lingua latina furono utilizzate anche per scrivere di storia secondo parametri che ambivano a superare i limiti della precedente cronachistica⁴: la presenza di cerchie di letterati permette di studiare le opere di Mussato nel contesto in cui maturarono e di cogliere la ricezione cui andarono incontro.

1. *La scelta della prosa e la richiesta dei versi*

Albertino Mussato è l'autore di un imponente *corpus* di opere storiografiche, tutte scritte in prosa tra il 1311 e il 1329: il *De gestis Henrici VII Cesaris*, il *De gestis Italicorum post mortem Henrici VII*, la *Traditio civitatis Padue ad Canem Grandem* e il *Ludovicus Bavarus* occupano quasi ottocento colonne dell'edizione muratoriana che pure non comprende gli ultimi otto libri del *De gestis Italicorum*⁵. Questi scritti, messi in circolazione dal loro autore a blocchi man mano che venivano stesi, costituivano agli occhi di Mussato

² Dopo la pubblicazione del breve profilo di Zabbia, *Mussato*, ad Albertino sono stati dedicati numerosi saggi: tra i più recenti, oltre ai contributi raccolti in *"Moribus antiquis sibi me fecere poetam"*, si vedano Chevalier, *Les strophes sapphiques d'Albertino Mussato*; Modonutti, *"Senescens rerum ordo"*. *Albertino Mussato e la storia*; e Zabbia, *Corruzione uso politico del dono e crisi del Comune*.

³ Di Albertino sono conservate ventitré epistole metriche, venti delle quali sin dal XIV secolo hanno tradizione manoscritta comune. Di queste venti, diciotto sono pubblicate nell'*editio princeps* con una numerazione che non dipende dall'ordine cronologico, ma risale a un riordinamento tematico, ed è ripresa anche negli studi seguenti (vedi Albertini Mussati *Historia Augusta*, pp. 39-80). Due lettere – la *Priapeia* e la *Cunneia*, indirizzate entrambe al giudice Giovanni da Vigonza – presenti nella tradizione manoscritta dell'epistolario, ma escluse dalla *princeps*, sono state edite in seguito e da ultimo in Marsh, *Albertino Mussato's Erotic Poems*, pp. 225-227 (*Priapeia*), e pp. 230-231 (*Cunneia*). Si veda la messa a punto di Lombardo, *Edizione critica delle "Epistole" metriche*.

⁴ Per i mutamenti che ebbero luogo nella cultura storiografica durante l'ultimo quarto del Duecento vedi Zabbia, *La cronachistica cittadina*.

⁵ Si tratta di una quantificazione solo indicativa e arrotondata per eccesso in quanto il *De gestis Henrici* ha un apparato monumentale e l'edizione muratoriana (*Rerum Italicarum scriptores*, X, t. 2, coll. 9-784) comprende anche il poema *De obsidione domini Canis Grandis de Verona ante civitatem Paduanam* i tre libri del quale diventano i libri nono, decimo e undicesimo del *De gestis Italicorum*.

un'opera unitaria, destinata a registrare i fatti che stavano accadendo ai tempi del cronista. Con un'operazione culturale inconsueta, infatti, Albertino non si dedicò al racconto di vicende concluse, magari solo da poco tempo – come aveva fatto alcuni decenni prima il notaio Rolandino da Padova o stava facendo proprio in quegli anni Dino Compagni a Firenze –, ma procedette alla registrazione di avvenimenti la cui fine doveva ancora giungere. L'unica eccezione a questa prassi di lavoro da storiografo militante è costituita dal *De obsidione domini Canis Grandis de Verona ante civitatem Paduam*, un poema epico in tre libri dove, probabilmente nella prima metà del 1321, Mussato ripropose in esametri il racconto di una vittoria riportata dai padovani su Cangrande della Scala, che aveva affidato solo qualche mese prima alla prosa del *De gestis Italicorum*⁶.

Il *De obsidione* si apre con un prologo in prosa nel quale, rivolgendosi ai suoi committenti, Albertino ha raccontato che, per venire incontro alle richieste avanzate dalla corporazione dei notai padovani, aveva lasciato la prosa e fatto ricorso ai versi per narrare vicende storiche coeve: quest'opera, quindi, non sarebbe stata composta per personale iniziativa del suo autore, ma con l'intento di rispondere a richieste amichevoli avanzate da un gruppo professionale dal rilevante peso sociale del quale anche Albertino fece parte⁷. Tranne la *Traditio*, tutte le storie di Albertino iniziano con un prologo indirizzato al destinatario dell'opera: rispettivamente l'imperatore Enrico VII per il *De gestis Henrici*, il vescovo di Padova Pagano della Torre per il *De gestis Italicorum*, il proprio figlio Viviano per il *Ludovicus Bavarus*⁸. Ma solo nell'apertura del *De obsidione* Mussato si è soffermato sulle caratteristiche formali di un'opera storiografica: riprendendo l'introduzione della cronaca di Rolandino, che sapeva familiare ai suoi lettori, ha descritto le caratteristiche comunemente riconosciute a un testo che si voleva facile da comprendere; ha poi fatto un rimando all'uso del volgare nelle cronache; e infine ha dichiarato che i notai lo avevano invitato a preferire all'alto metro della tragedia un verso più facile e quindi egli aveva scelto quello eroico, consueto per l'epica⁹. Però Mussato non

⁶ Su Albertini Muxati *De obsidione*, oltre all'ampia prefazione all'edizione critica, si vedano Gianola, *Un'ipotesi per il "De obsidione" di Albertino Mussato*; e Gianola, *L' "Ecerinis" di Albertino Mussato*, pp. 552-574. Il poema riprende quanto già narrato in *Sette libri inediti del "De gestis Italicorum post Henricum VII" di Albertino Mussato*, pp. 54-84.

⁷ Albertini Muxati *De obsidione*, pp. 3-9. Il prologo è analizzato e parzialmente tradotto in Feo, *Il poema epico latino nell'Italia medievale*, p. 49.

⁸ Di tutti i prologhi è disponibile l'edizione critica: Gianola, *Il prologo del "De gestis Henrici VII Caesaris" di Albertino Mussato*, p. 351 il testo, e p. 352 la traduzione; Modonutti, *Il "De gestis Italicorum post Henricum septimum Cesarem"*, pp. 3-6 il testo, e pp. 131-132 la traduzione; Albertino Mussato, *Ludovicus Bavarus*, in Albertino Mussato, *Traditio civitatis Padue ad Canem Grandem. Ludovicus Bavarus*, pp. 249-252. Nell'*editio princeps* e nei *Rerum* muratoriani anche per la *Traditio* si indica un destinatario, il notaio Benzo d'Alessandria, in quel tempo cancelliere di Cangrande della Scala. Tale identificazione deriva da un'epistola inviata da Mussato a Benzo che già nella tradizione manoscritta è riprodotta alla fine della *Traditio*: si veda Gianola, *Ipotesi su un'edizione trecentesca delle opere storiografiche di Albertino Mussato*, pp. 132-139 (l'epistola è edita a p. 133).

⁹ Le chiare assonanze tra questa pagina del Mussato e l'apertura della cronaca di Rolandino

ha spiegato con la stessa chiarezza per quale motivo i notai avevano voluto che di storia si scrivesse in versi. Il silenzio dell'autore ha dato voce alle ipotesi degli interpreti e da ultimo è stato Ronald Witt a proporre una lettura di questa pagina: secondo lo studioso americano i notai padovani che avevano imparato il latino su antologie nelle quali erano raccolte soprattutto opere di poeti, riuscivano a comprendere più facilmente un testo in versi che non la ricercata prosa con cui Mussato scriveva le sue storie¹⁰.

La lingua delle cronache di Mussato merita attenzione poiché costituisce il frutto – talvolta acerbo – di una ricerca ambiziosa e non sempre felice, al punto che l'esile tradizione manoscritta delle cronache presenta errori di trascrizione così numerosi da compromettere la comprensione di intere pagine, rivelando al contempo come, almeno in qualche caso, il latino di Mussato risultasse incomprensibile ai suoi contemporanei¹¹. Tuttavia non per questi motivi un componimento in esametri era più facile da intendere che una cronaca in prosa, fosse pure quella della dotta pagina di Albertino. È la stessa storia testuale degli scritti di Mussato a dimostrarlo: l'opera più diffusa tra quelle composte da Albertino, l'unica ad andare incontro a larga e duratura fortuna di lettori, è stata l'*Ecerinide*, il cui difficile testo già nel 1317, quindi a ridosso della composizione, fu illustrato da un commento in prosa del notaio (e pure *magister*) Castellano da Bassano e del *magister* Guizzardo da Bologna, e di norma circolava corredato da annotazioni illustrative¹². Sempre in prosa – e anche in questo caso in latino – scrisse verso il 1330 a Padova la sua *ars poetica* un corrispondente di Mussato, il giudice Antonio da Tempo, benché l'argomento del suo trattato sia la lirica in volgare¹³. Moltiplicare gli esempi allargando l'orizzonte geografico sarebbe molto facile – basti pensare ai com-

da Padova (i *Cronica in factis et circa facta marchie Trivixane* sono editi con l'improprio titolo *Vita e morte di Ezzelino da Romano*; il prologo si legge alle pp. 12-16) mostrano come Albertino avesse deliberatamente ripreso alcuni temi del suo predecessore: anche Rolandino, infatti, si era soffermato sull'uso del latino oppure del volgare e sulla scelta tra prosa e versi per trattare argomenti di storia. Ma al tempo di Mussato la presenza dei volgari era assai più marcata anche in area padovana e stava per iniziare una stagione segnata da rilevanti componimenti: basti pensare alla diffusione di lamenti storici come quello in morte di Cangrande che risale a poco dopo il 1330 – si veda *La resa di Treviso e la morte di Cangrande I della Scala* – ma soprattutto all'*Entrée d'Espagne*: si veda *L'Entrée d'Espagne*, opera largamente antologizzata e tradotta in Anonimo Padovano, *L'Entrée d'Espagne*.

¹⁰ Si veda Witt, *Sulle tracce degli antichi*, pp. 133-138.

¹¹ Risente degli errori del copista soprattutto il codice Vaticano Latino 2962, che unico conserva gli ultimi otto libri (e non sette, come credeva Luigi Padrin) del *De gestis Italicorum*: su questo codice e in generale sulla tradizione manoscritta delle opere storiografiche del Mussato si veda da ultimo Modonutti, *Il "De gestis Italicorum post Henricum"*, pp. 334-340, e p. 348. Va inoltre segnalato che nella Padova di fine Trecento, dove le opere di Albertino erano ancora lette, il *magister* Lazzaro Malrotondi volgarizzò con ottimi risultati la *Traditio civitatis Padue*: vedi *Dela donason de Pava fatta a Cangrande. Volgarizzamento di Lazzaro de' Malrotondi del De traditione Padue ad Canem Grandem*, riproposto in Albertino Mussato, *Traditio civitatis Padue*, pp. 289-343.

¹² Per il commento e per il ruolo preminente di Castellano nella sua stesura si vedano Lippi Bigazzi, *I commenti veneti all'"Ecerinis"*, pp. 44-119; e Ferrari, *Il commento padovano all'"Ecerinis"* e *Pietro da Montagnana*, pp. 367-370.

¹³ Brugnolo, Verlato, *Antonio da Tempo e la "lingua tusca"*.

menti trecenteschi alla *Divina commedia* scritti sia in volgare sia in latino, ma comunque in prosa – ma due casi almeno meritano di essere ricordati: quello del giudice messinese Bartolomeo di Neocastro il quale, rivolgendosi al proprio figlio, attorno al 1295, nel prologo della sua cronaca latina, dedicata a narrare le vicende accadute nel Regno dopo la morte di Federico II, affermava di avere riscritto in prosa ciò che già aveva esposto in esametri per rendere il testo più facilmente comprensibile¹⁴; e quello solo di poco precedente del domenicano milanese Stefanardo da Vimercate che verso il 1290, con il manifesto intento di favorire la comprensione dell'opera, introdusse la sua cronaca in versi con un prologo in prosa seguito da due capitoli, sempre in prosa, nei quali esponeva brevemente quanto avrebbe raccontato con più larghezza di informazioni in versi¹⁵.

La scelta del verso a scapito della prosa non può quindi essere motivata con ragioni di maggiore comprensibilità del testo, come invece avevano fatto già nell'ultimo quarto del Duecento alcuni scrittori per legittimare l'opzione per il volgare al posto del latino. Quando scrisse che si faceva «rude con i rudi» Mussato non stava dicendo che abbandonava la colta prosa del *De gestis Italicorum* per il verso, ma intendeva che per il *De obsidione* non avrebbe usato il difficile metro della tragedia che pure in altra sede aveva definito appropriato per raccontare la storia¹⁶. Il tono, parrebbe stizzito, delle sue parole forse è indotto dalla circostanza di non avere visto apprezzata quanto gli sembrava giusto l'*Ecerinide* da quei notai suoi concittadini che, a quanto pare, non escludevano l'opzione del volgare, e di lì a breve sarebbero stati lettori della *Entrée d'Espagne* scritta molto probabilmente proprio a Padova¹⁷. Va aggiunto che l'*Entrée* è introdotta da versi che sembrano richiamare le richieste dei notai padovani riferite nel prologo del *De obsidione*: infatti – senza dimenticare che la materia di Francia era familiare all'ambiente cittadino padovano¹⁸ – l'anonimo ha affermato che la sua opera consiste nella versione metrica di una cronaca latina già disponibile, quella di Turpino arcivescovo di

¹⁴ Bartholomaei de Neocastro *Historia Sicula*, p. 1, 9-15.

¹⁵ Fratris Stephanardi de Vicomercato *Liber de gestis in civitate Mediolani*.

¹⁶ Nell'epistola che scrisse «ad Collegium Artistarum» dopo l'incoronazione a poeta e storiografo del 1315, Albertino affermava che con il metro della tragedia «fastigia summa canuntur» (*Epistola I*, 91 in Albertino Mussato, *Écérinide. Épitres métriques sur la poésie*, p. 33).

¹⁷ Sul pubblico dell'*Entrée* vedi Krauss, *Epica feudale e pubblico borghese*, pp. 219-233. Giunto a circa metà del suo racconto l'anonimo ha dichiarato di essere padovano «de la ciezz qe fist Antenor le Troian» nella Marca gioiosa e di avere trovato la cronaca di Turpino a Milano (*L'Entrée d'Espagne*, p. 109, vv. 10974-10982); altre informazioni su di lui non si possiedono.

¹⁸ Anche Lovato si era provato su questi temi redigendo un poema in latino dedicato a Tristano e Isotta scritto sulla falsariga de *Le roman de Tristan* e di cui ci rimane solo l'*incipit*, trascritto da Giovanni Boccaccio nello Zibaldone laurenziano: vedi Delcorno Branca, *Tristano, Lovato e Boccaccio*, in particolare p. 61 per l'identificazione dei versi rimasti con l'*incipit* del poema. L'opera era nota a Giovanni del Virgilio che ad essa rimanda nell'egloga latina indirizzata a Mussato: *L'egloga di Giovanni del Virgilio ad Albertino Mussato* è edita in *La corrispondenza bucolica tra Giovanni Boccaccio e Checco di Meletto Rossi*, pp. 197-208, per il rimando a Lovato vedi pp. 205-206, vv. 208-218. Il testo è tradotto in Bolisani, Valgimigli, *La corrispondenza poetica di Dante Alighieri e Giovanni del Virgilio*, pp. 46-71.

Reims, e che sarebbe stato lo stesso presule ad apparirgli in sogno per commissionargli questa riscrittura finalizzata a rendere comprensibile per un più ampio pubblico la *Historia Karoli Magni et Rotholandi*¹⁹.

Ma torniamo a Mussato e alla sua scelta del metro eroico, che risulta legata almeno a due aspetti: certo – come ha affermato Witt – alla prassi della scuola; ma in primo luogo al gusto per la scrittura della storia in versi che – anche se diffuso durante tutto il medioevo²⁰ – tra la fine del Duecento e i primi decenni del Trecento ha incontrato in area padana e soprattutto nelle città venete un notevole favore. Questa fortuna, pur destinata a rivelarsi effimera nel tempo, sembra avere segnato la cultura storiografica della regione più a fondo di quanto non risulti allo stato attuale delle ricerche.

Scritta sulla spinta di urgenti contingenze politiche durante lo scontro tra Padova e Cangrande della Scala, l'*Ecerinide* divenne un'opera di larga circolazione perché, perduta con l'affermazione della signoria Carrarese la valenza pubblicistica, entrò nel canone scolastico quale esempio dello schema metrico della tragedia, un argomento sul quale Mussato era già intervenuto in note scritte mentre studiava insieme ai suoi amici l'opera di Seneca²¹. Pensando alle scuole di grammatica piuttosto che alla corporazione dei notai sarebbe stato composto anche il *De obsidione*²²: dopo essersi provato nella tragedia, Mussato voleva mostrare le sue capacità anche nell'epica, un genere ben altrimenti battuto dalla storiografia cittadina sin dal XII secolo. E in effetti al poema sembra arridesse maggior fortuna che alle cronache di Albertino, come induce a pensare la circostanza che del *De obsidione* si conservano nove codici, anche se l'opera non riuscì a eguagliare l'*Ecerinide*, tramandata da oltre trenta manoscritti, e ancora copiata e studiata nella seconda metà del Trecento²³.

¹⁹ Vedi *L'Entrée d'Espagne*, p. 3, vv. 47-56. La cronaca attribuita a Turpino è un testo del XII secolo che ebbe larghissima fortuna durante il basso medioevo e fu più volte volgarizzato: vedi Piccat, Ramello, Capusso, Moretti, *I volgarizzamenti romanzi dello pseudo Turpino*.

²⁰ Per l'epica nella prima età comunale vedi Simoni, *Ritmi cittadini (secoli XI-XII)*; e Witt, *L'eccezione italiana*, pp. 508-516.

²¹ A Mussato si devono due presentazioni delle opere di Seneca: gli *Argumenta tragoediarum Senecae* (editi in Albertini Mussati *Argumenta tragoediarum Senecae*, pp. 27-66) dove è riassunto il contenuto delle tragedie, e l'*Evidentia tragediarum Senecae* (edita in Μέγας, Ο προουμανιστικός κύκλος, pp. 123-130) scritta dopo il 1315, in cui, per rispondere alle richieste di Marsilio da Padova, Albertino ha immaginato un dialogo tra lui stesso e Lovato in cui quest'ultimo spiega le caratteristiche metriche delle tragedie. Egli ha inoltre steso *Vita et mores L. Annei Seneca* (Μέγας, Ο προουμανιστικός κύκλος, pp. 154-161).

²² La convincente ipotesi è di Giovanna Gianola: vedi Albertini Muxati *De obsidione*, p. XLIX.

²³ Le cronache di Albertino sono conservate da un piccolo gruppo di manoscritti e la debolezza della loro tradizione è accentuata sia dal fatto che tutti questi codici sono redatti nella seconda metà del Trecento, sia dalla circostanza che essi ospitano due o più cronache del padovano, segni entrambi – mi pare – di una circoscritta ripresa d'interesse per le opere di Mussato alla fine del XIV secolo come mostra anche la traduzione della *Traditio* dovuta a Malrotondi che risale a quel periodo (vedi sopra, nota 11). Riprendendo le conclusioni cui sono giunti Gianola, *Un'ipotesi su un'edizione trecentesca*, p. 126, e Modonutti, *Il "De gestis Italicorum post Henricum"*, p. 336, vediamo che il *De gestis Henrici* è conservato in quattro codici, sempre seguito dal *De gestis Italicorum*; ma la situazione del *De gestis Italicorum* è più complessa poiché un manoscritto conserva i primi quattro libri, tre codici

2. Un altro invito a scrivere di storia contemporanea in versi (Giovanni del Virgilio e Dante)

Poco più di un anno prima che Mussato mettesse mano a un poema epico per accondiscendere alle richieste dei notai padovani, all'inizio del 1319 il *magister* bolognese Giovanni del Virgilio aveva scritto un'epistola metrica a Dante Alighieri invitandolo ad abbandonare il genere comico per dedicarsi all'epica. Come ogni altro episodio della vita di Dante anche questo appello – che è stato all'origine della composizione delle *Egloghe* – è tanto celebre quanto studiato. Merita comunque di essere brevemente ripreso perché – anche considerando i legami di Giovanni con l'ambiente padovano – è utile a ricostruire il clima culturale in cui Albertino scrisse il *De obsidione*²⁴. Ecco i versi del poeta bolognese che ci interessano:

Et iam multa tuis lucem narratibus orant:
dic age quo petiit Iovis armiger astra volatu,
dic age quos flores, que lilia fregit arator,
dic Frigios damas laceratos dente molosso;
dic Ligurum montes et classes Parthenopeas,
carmine quo possit Alcide tangere Gades (I, 25-30).

Secondo l'interpretazione tradizionale, accolta sin dal Trecento e condivisa dai più recenti commenti, l'*armiger Iovis* sarebbe Enrico VII (anche Albertino Mussato aveva definito in questo modo l'imperatore nell'invettiva contro Benvenuto Campesani); l'*arator* che estirpa i gigli andrebbe identificato con Ugucione della Faggiola, il condottiero ghibellino che sconfisse Firenze nella battaglia di Montecatini del 1315; il molosso che addenta i daini della Frigia è certo Cangrande della Scala, vincitore dei padovani, progenie del troiano Antenore, che pure Mussato nei suoi versi chiamava *Frigi*; l'ultimo episodio riguarderebbe l'arrivo di una flotta angioina a difesa di Genova che si era data a Roberto d'Angiò e, dal luglio del 1318, fu assediata a più riprese dalle composite truppe ghibelline di Marco Visconti.

Ai commentatori delle *Egloghe* non è sfuggito come, formulando l'elenco di argomenti proposti a Dante, il *magister* bolognese abbia ripreso episodi riferiti dalle storie di Mussato²⁵. Ricordando i rapporti tra Giovanni e il circolo

riproducono sette libri e uno solo tramanda l'intera opera; infine la *Traditio* e il *Ludovicus Bavarus* sono copiati entrambi nei codici che hanno i primi sette libri del *De gestis Italicorum*.

²⁴ L'epistola metrica di Giovanni (che impropriamente la tradizione editoriale chiama *Egloga I*) e le *Egloghe* sono edite e tradotte da ultimo a cura di Gabriella Albanese in Dante Alighieri, *Opere*, pp. 1595-1783 (del ricco commento vedi in particolare le pp. 1597-1600 dedicate ai rapporti di Giovanni con Lovato e Mussato); e a cura di Marco Petoletti in *Nuova edizione commentata delle opere di Dante*, pp. 491-650. Considerata la grande competenza del curatore sulla storia culturale padovana, ho consultato l'edizione delle *Egloghe* dovuta a Manlio Pastore Stocchi (Dante Alighieri, *Epistole, Egloge, Questio de situ et forma aque et terre*, pp. 143-215). In queste tre edizioni i testi di Dante e quelli di Giovanni, almeno per i versi che ci interessano, non presentano variazioni: indicherò quindi il rimando solo all'egloga e ai versi.

²⁵ Oltre ai commenti alle tre recenti edizioni citati nella nota precedente vedi Lombardo, *Oltre il silenzio di Dante*.

di preumanisti padovani che emergono anche da questa epistola, composta sul modello di quelle di Lovato²⁶, è stato osservato che l'invito a raccontare la discesa di Enrico VII può essere interpretato come la consapevole proposta di far narrare in versi a Dante ciò che Albertino aveva scritto in prosa nel *De gestis Henrici*. Naturalmente le vicende della guerra tra Cangrande e Padova ricevono grande rilievo nel *De gestis Italicorum*, ma meno banale è osservare che quasi un intero libro di quell'opera di Albertino – il quinto – è dedicato proprio a Ugucione e agli scontri culminati con la battaglia di Montecatini²⁷. Invece nella cronaca di Mussato non trovano posto i fatti genovesi del 1318, benché pure Cangrande facesse parte dell'alleanza ghibellina che aveva fornito le truppe a Marco Visconti: a quell'altezza cronologica, infatti, l'orizzonte geografico nell'opera di Albertino si era ristretto all'area veneta²⁸.

Tuttavia piuttosto che la pur significativa coincidenza di temi tutti presi dalla storia coeva, quello che più importa sottolineare in questa sede è la richiesta di scrivere un poema epico che accomuna l'invito di Giovanni a Dante a quello rivolto solo pochi mesi dopo dai notai padovani a Mussato. A dire il vero la richiesta di Giovanni non è del tutto chiara e non specifica se da Dante ci si aspetti un carme monografico su un singolo tema oppure – come mi sembra più probabile – gli si chieda di raccogliere in un poema di grande mole (presumibilmente i canonici dodici libri del modello virgiliano) la storia delle lotte tra guelfi e ghibellini che avevano segnato i precedenti dieci anni della storia italiana e che ancora non erano terminate. Ma anche se l'esito finale poteva essere non in tutto analogo, i due inviti sono mossi dallo stesso desiderio, indotto dal medesimo clima culturale: si chiede a un autore di trattare in forma epica fatti di storia recente, anzi recentissima e, nel caso di Padova e di Genova di scontri militari che ancora si stavano svolgendo, mentre – aggiunge Giovanni – altre guerre stavano per scoppiare negli Appennini (I, 41-43).

L'Alighieri (che componeva le sue epistole in prosa) a Giovanni rispose dettando dotti versi in latino – gli unici suoi che possediamo –, cui fecero seguito un componimento bucolico del *magister* bolognese e un'ultima egloga di Dante. Nella prima egloga del poeta fiorentino i cenni alla contemporaneità non mancano, ma i suoi versi sono quanto di più distante da un poema epico si possa immaginare: riprendendo il modello classico della poesia bucolica poco frequentato nel medioevo, l'Alighieri ha inviato al *magister* (ribattezzato Mopso) un'egloga dialogata in cui egli si ritrae nelle vesti virgiliane di Titiro, un pastore che nel componimento dantesco vive sulle montagne di una non meglio definita regione arcaica che nella *Egloga IV* sarebbe divenuta la Sici-

²⁶ Il debito di Giovanni verso Lovato è segnalato da Pastore Stocchi in Dante Alighieri, *Epistole, Egloghe, Questio de situ et forma aque et terre*, p. 146. Il legame del *magister* con gli ambienti padovani è documentato anche in Bellomo, *Il sorriso di Ilaro*, pp. 221-233.

²⁷ Queste pagine del *De gestis Italicorum* sono analizzate in Modonutti, *Le orazioni nelle "Storie" di Albertino Mussato*, pp. 129-130.

²⁸ Tra i vari episodi richiamati da Giovanni il meno noto è forse quello genovese, su cui vedi Petti Balbi, *L'assedio di Genova degli anni 1317-1331*.

lia. Nonostante costituiscano un esito che probabilmente avrà sorpreso i letterati vicini al preumanesimo padovano che pure ammiravano le *Bucoliche*²⁹, qualche altro aspetto delle *Egloghe* può essere ugualmente richiamato per meglio ricostruire il clima culturale che ha indotto i notai padovani a chiedere a Mussato di comporre il *De obsidione*. I commentatori delle *Egloghe* hanno insistito molto opportunamente sulla presenza di richiami indiretti a Mussato nei versi composti da Giovanni in occasione dello scambio poetico con Dante. Il poema su argomenti di storia coeva che l'Alighieri avrebbe dovuto comporre sarebbe stato letto – assicurava Giovanni – nelle scuole bolognesi e grazie a quest'opera Dante avrebbe ottenuto nello Studio bolognese l'incoronazione a poeta (ma anche a storico) che Mussato aveva ricevuto pochi anni prima per l'iniziativa dei *magistri* di arti dell'università padovana.

Più degli esametri di Dante, per ricostruire la cultura d'inizio Trecento sono utili, si è già visto, le composizioni di Giovanni. Nella risposta di Mopso a Titiro compare un rimando implicito e generico, ma indubbio, all'opera di Mussato: qualora l'Alighieri avesse perseverato a respingere il suo invito a comporre un poema epico, il *magister* si sarebbe rivolto a un altro che si trovava a Padova. Tutti gli interpreti concordano nell'individuare in questo passo un rimando a Mussato e Giorgio Inglese – che alle *Egloghe* ha dedicato poche, ma chiare pagine – pensa anche che Giovanni qui rimandi al *Somnium in egritudine apud Florentiam*, il racconto del viaggio nell'oltretomba che Mussato aveva composto verso il 1320³⁰. Ma quest'ipotesi non convince, soprattutto perché il *Somnium* non è un'opera storiografica. A mio avviso è più probabile che Giovanni pensasse all'*Ecerinide*, come ritiene Luca Lombardo³¹, ma a quest'altezza cronologica – siamo ormai nel 1321 – forse egli sapeva che Albertino, ponendo mano al *De obsidione*, stava realizzando il suo desiderio di leggere un dotto poema epico in latino che trattasse avvenimenti coevi.

Ho già avuto modo di osservare come Giovanni fosse vicino alle impostazioni elaborate negli ambienti padovani. Al contrario Dante sembra anticipare esiti destinati a maturare nei decenni seguenti quando Petrarca avrebbe ambientato l'*Africa*, il suo incompiuto poema epico, nell'antichità romana narrata da Tito Livio e non nelle turbolente vicende del Trecento. E in effetti nelle *Egloghe* l'operazione culturale dell'Alighieri è assai fine: egli, infatti, collocando il suo canto in un contesto agreste e arcaico, ha mostrato maggior empatia verso i classici di quanto stavano facendo Mussato, Giovanni del Virgilio e gli altri preumanisti, tutti così legati alla contemporaneità da riprendere i modelli classici solo per scrivere su fatti recenti. Emblematico a questo proposito è il rimprovero che nell'ultima egloga Dante ha rivolto a Giovanni,

²⁹ Un rimando a Titiro, l'*alter ego* di Virgilio nel componimento che apre le *Bucoliche*, si legge anche nella prima delle epistole di Mussato dove le *Bucoliche* sono accostate all'*Eneide*: vedi Albertino Mussato, *Écérinide. Épîtres métriques sur la poésie. Sonje*, p. 31, 7-9: «non ego fagineis cecini te, Tytire, silvis / scripta Dyonei nec michi gesta ducis».

³⁰ Inglese, *Vita di Dante*, pp. 139-142.

³¹ Lombardo, *Oltre il silenzio di Dante*, pp. 26-27.

il quale aveva ambientato i propri versi a Bologna e li aveva mandati a Ravenna: Titiro però rispose a Mopso «io non sto a Ravenna – parafraso alla buona l'Alighieri – ma vivo sulle montagne della Sicilia» (IV, 65-75).

Su un ultimo dato occorre insistere. Subito dopo la morte di Dante le *Egloghe* erano a Bologna e Giovanni le mise immediatamente in circolazione: come hanno mostrato di recente Gabriella Albanese e Paolo Pontari, sin dagli anni Venti del Trecento e poi per tutto il secolo XIV tra i lettori delle *Egloghe* si annoverano alcuni dotti notai bolognesi, colleghi di quei padovani che avevano chiesto ad Albertino il *De obsidione*. Tra di loro emerge Graziolo Bambaglioli: proveniente da una famiglia di notai e notaio egli stesso, Graziolo fu cancelliere di Bologna e lavorò a lungo negli uffici cittadini ai tempi in cui la città era retta dal legato pontificio Bertrando del Poggetto. In quegli anni il colto notaio studiò l'opera di Dante e oltre a leggere le *Egloghe* si dedicò all'analisi dell'*Inferno* del quale redasse un commento, composto in latino, ma presto volgarizzato³². Nel 1334 Graziolo fu costretto a lasciare Bologna ed esulò a Napoli: Gabriella Albanese suppone che egli abbia portato con sé una copia delle *Egloghe* e che da quel codice le abbia ricavate Boccaccio³³. L'ipotesi potrebbe essere corroborata dalla presenza nello Zibaldone laurenziano, accanto alla corrispondenza tra Dante e Giovanni, anche dell'egloga che il *magister* aveva indirizzato nel 1327 ad Albertino Mussato e che forse Bambaglioli conservava con le altre di Giovanni in suo possesso³⁴.

3. Opere storiografiche in versi alle soglie del Trecento

Albertino ambiva vedere le proprie opere accostate nelle scuole a quelle di Stazio, Lucano e Virgilio che costituivano il canone scolastico dell'epica e che – senza dimenticare il cenno che Dante dedicò loro nel *De vulgari eloquentia* (II, 7) – troviamo già citate nel prologo dei *Cronica in factis et circa facta marchie Trivixane* del notaio Rolandino composti a Padova poco dopo il 1260, quando quello che sarebbe diventato a fine Duecento il così detto preumanesimo padovano stava muovendo i primi passi³⁵. Il maestro di Albertino, Lovato Lovati – notaio dal 1257 e, come il cronista Rolandino, membro di una famiglia di notai padovani –, avrebbe potuto trovarsi tra gli spettatori della pubblica lettura dei *Cronica* che si tenne il 13 aprile 1262 nel chiostro di Sant'Urbano, all'epoca sede dello Studio patavino³⁶. Certo Lovato aveva ini-

³² Graziolo Bambaglioli, *Commento all'“Inferno” di Dante*.

³³ Albanese, Pontari, *Il notariato bolognese, le “Egloghe”*, soprattutto alle pp. 66-76.

³⁴ Per la tradizione manoscritta dell'egloga di Giovanni indirizzata ad Albertino (conservata nello Zibaldone laurenziano di Boccaccio che tramanda l'*incipit* del poema epico di Lovato) vedi *La corrispondenza bucolica tra Giovanni Boccaccio e Checco di Meletto Rossi*, pp. 185-192.

³⁵ La ricostruzione della situazione culturale che procedette gli anni del preumanesimo padovano si legge in Hyde, *Padova nell'età di Dante*, pp. 247-268.

³⁶ L'episodio è analizzato in Arnaldi, *Studi sui cronisti della Marca trevigiana*, pp. 79-107. Sul cronista padovano vedi da ultimo Zabbia, *Rolandino*.

ziato a studiare i classici quando il suo più anziano collega insegnava *grammatica* in qualche scuola padovana prima di trovare posto nello Studio rifondato alla caduta di Ezzelino III da Romano, e nel 1268 era in grado di comporre con maestria versi latini che forse Rolandino, morto nel 1276, fece in tempo a leggere³⁷. Lovato – che fu notaio del Comune, giudice e magistrato, ma (sembra) mai impegnato nell'insegnamento – ha composto alcune opere in versi, tra le quali un poema epico ora perduto – il *De conditionibus urbis Padue et peste guelfi et gibolengi nominis* – che non sapremo mai quanto riprese dai *Cronica* di Rolandino. Quest'ultimo aveva dichiarato esplicitamente di scegliere la prosa e aveva motivato la propria decisione affermando che essa è *più comprensibile della poesia*³⁸; Lovato invece preferì i versi. Non si tratta solo di decisioni legate a gusti personali: in poco più di una generazione – Rolandino era nato nel 1200, Lovato verso il 1240 – era avvenuto un cambiamento di prospettiva nei dotti notai delle principali città venete, sempre più impegnati nello studio dei classici latini.

Ai tempi di Lovato, ad esempio, il notaio Zambono d'Andrea aveva scritto un poemetto dedicato alla storia delle famiglie padovane che non si è conservato, ma che Giovanni da Nono aveva fatto in tempo a leggere³⁹; alla stesura di opere storiografiche in versi si era rivolto il notaio vicentino Benvenuto Campesani, autore di un poema, anche in questo caso perduto, sulla guerra che dal 1273 contrappose il patriarca di Aquileia Raimondo della Torre a Venezia per il controllo dell'Istria, e di un componimento in esametri (di cui ci rimane solo qualche verso) in cui si parlava della spedizione italiana di Enrico VII e si elogiava il suo vicario Cangrande della Scala⁴⁰. Solo pochi anni prima, intorno al 1293, il *magister* veronese Bonifacio – esperto astrologo e verseggiatore – si era proposto al comune di Popolo di Perugia per scrivere in cambio di un compenso la storia della città: in un paio d'anni egli aveva steso l'*Eulisteia*, un poema che dopo avere ripercorso le origini della città – fondata da Euliste un troiano approdato in Italia indipendentemente dal viaggio di Enea – narra le vicende perugine dalla metà del XII secolo al tempo presente. In seguito, su richiesta dei suoi committenti, lo stesso Bonifacio aveva redatto una stesura della stessa materia in prosa latina, senza per altro che in questo modo l'opera avesse maggiore diffusione⁴¹. All'inizio del Trecento il *magister* Pace da Ferrara – cui si

³⁷ Sulla figura di Lovato si vedano Petoletti, *I "Carmina" di Lovato Lovati* (con a pp. 38-49 l'edizione e il commento del più antico tra i suoi componimenti, databile ai mesi iniziali del 1268); e Petoletti, *I "dictamina" attribuiti al notaio padovano Lovato Lovati*.

³⁸ Rolandino, *Vita e morte*, pp. 14, 44-45.

³⁹ Billanovich, *Il preumanesimo padovano*, pp. 41-43.

⁴⁰ Unico studio dedicato al notaio vicentino è Weiss, *Benvenuto Campesani (1250/55-1323)*. Quel che rimane del suo poema è conservato nella quattrocentesca cronaca vicentina di Battista Pagliarini e si legge in Cipolla, Pellegrini, *Poesie minori riguardanti gli Scaligeri*, pp. 19-20; e in Battista Pagliarini, *Cronicae*, p. 231; in risposta a quest'opera nel 1313 Mussato compose un'epistola (la diciassettesima dell'*editio princeps*) pubblicata in Cipolla, Pellegrini, *Poesie minori riguardanti gli Scaligeri*, pp. 23-30.

⁴¹ Sui rapporti tra Bonifacio e le istituzioni perugine resta fondamentale Mazzatinti, *Di Bonifacio di Verona autore dell'"Eulisteia"*. Sull'opera – pubblicata solo in parte – si veda Galletti,

deve anche una *Evidentia Ecerinidis*⁴² – aveva dedicato al vescovo di Padova Pagano della Torre un poema in versi – di cui rimane solo un frammento – destinato a ripercorrere le vicende di Milano e della Lombardia vessate entrambe dalla tirannia dei Visconti⁴³. Inoltrandosi di poco nel Trecento, ma senza allontanarsi dall'area veneta, si incontrano le opere in versi del notaio vicentino Ferreto dei Ferreti, allievo di Campesani e in corrispondenza con Mussato⁴⁴: prima di metter mano a un'ampia cronaca – influenzata dall'opera di Albertino – Ferreto aveva già composto i versi del *De Scaligerorum origine* e, oltre a qualche componimento più breve, gli è attribuito – sia pure con cautela – il poemetto sulla dedizione di Treviso e la morte di Cangrande scritto verso il 1330⁴⁵. In quel medesimo periodo il notaio Castellano da Bassano – lo stesso che aveva commentato l'*Ecerinide* – trasferitosi a Venezia, mise in esametri la leggendaria versione della pace di Venezia del 1177 che solo pochi anni prima aveva narrato in prosa il notaio Bonincontro dei Bovi, egli pure migrato in laguna e forse amico di Albertino⁴⁶. Di lì a breve – probabilmente nel 1339 – un altro notaio giunto a Venezia da una città dell'Italia padana, Giacomo da Piacenza, stese un'incompleta redazione in versi della cronaca monografica che aveva appena dedicato alla Guerra veneto-scaligera degli anni 1336-1339⁴⁷. Se, insomma, per i decenni del Duecento e durante i due secoli precedenti gli scritti di argomento storiografico in versi sono presenti in molte città italiane, solo negli anni che immediatamente precedono e seguono la composizione del *De obsidione* si rivelano così numerosi a Venezia e nel Veneto centro-orientale da costituire una significativa esperienza culturale. La provenienza dalla professione notarile di quasi tutti gli autori di queste opere è pure un dato di rilievo. Si comprende

Considerazioni per una interpretazione dell'“Eulisteia”; sull'autore vedi da ultimo Petoletti, *Un poeta alla corte dei papi*, pp. 22-24.

⁴² Dove si legge un profilo biografico di Mussato esemplato sulla scorta dell'elegia autobiografica *Super celebratione sue diei natiuitatis fienda vel non*: vedi *Evidentia Ecerinis* in Μέγας, Ο προουμανιστικός κύκλος, pp. 203-205; e Chevalier, *Le statut de l'épélégie autobiographique*, pp. 162-164, per i versi di Albertino.

⁴³ Quel che resta del poema di Pace – edito in Ferrai, *Un frammento di poema storico inedito di Pace del Friuli* – è analizzato in Gianola, *Le «divine personae» nell'epica del primo Trecento*, pp. 79-83. Sull'identificazione di questo personaggio rimane da fare chiarezza: Gianola, accogliendo i risultati di Stadter, *Planudes, Plutarch and Pace of Ferrara*, pp. 140-152, lo ritiene originario di Ferrara; il più recente Bortolami, *Pace dal Friuli*, lo crede come Ferrai un notaio proveniente da Gemona del Friuli. Sulle sue opere vedi in sintesi Witt, *Sulle tracce degli antichi*, pp. 118-119.

⁴⁴ Per le opere in versi di Ferreto si veda Di Salvo, *Utilizzo del passato, tra scrittura “profetica” e produzione storiografica*.

⁴⁵ Edita come di autore anonimo, *La dedizione di Treviso e la morte di Cangrande I della Scala* è attribuita a Ferreto da Carlo Cipolla che la pubblica come quinto libro del *De Scaligerorum origine* poema in *Le opere di Ferreto de' Ferreti vicentino*, vol. III.

⁴⁶ Poiché questo notaio era di origini mantovane, si ritiene possa essere identificato con il *magister gramatice* Bonincontro mantovano cui Mussato inviò nel 1318 un'epistola (la tredicesima secondo l'*editio princeps*): vedi Lombardo, *L'epistola metrica di Albertino Mussato a Bonincontro da Mantova*; e, per l'identificazione del destinatario, De Angelis, *Un carme di Bovettino*, nota 10 di pp. 60-61.

⁴⁷ Per i testi di carattere monografico in versi e in prosa scritti negli uffici veneziani durante la prima metà del XIV secolo vedi Zabbia, *I notai e la cronachistica cittadina*, pp. 189-228.

così meglio perché i notai padovani si fossero rivolti a Mussato per avere un racconto in versi: costoro chiedevano al più prestigioso scrittore cittadino ciò che erano abituati a trovare.

4. Qualche osservazione sulle epistole di Mussato e sugli scritti precedenti l'incoronazione poetica

Anche se incoronato «*vates ystorigraphus et trageda*», Mussato per i suoi contemporanei fu essenzialmente *poeta*: poeta si definisce egli stesso nell'epistola a Bonincontro da Mantova⁴⁸; *Poeti* divenne persino il cognome della sua famiglia, affermava Giovanni da Nono negli anni Trenta del Trecento⁴⁹; e *poeta* piuttosto che storico erano soliti definirlo nelle loro cronache Ferreto e Guglielmo Cortusi⁵⁰. Alle opere in versi Albertino deve anche la sua fortuna nel tardo Trecento: Coluccio Salutati, che poco dopo il 1370 – mentre la sua carriera negli uffici incontrava un lungo momento di pausa – aveva copiato l'*Ecerinide*, nel 1395, ormai da molti anni cancelliere di Firenze, definì Mussato «*primus eloquentie cultor*» riferendosi alle sue lettere metriche le quali probabilmente proprio in quel periodo furono raccolte nella silloge che le conserva quasi tutte⁵¹. Naturalmente a questa fama contribuì in primo

⁴⁸ Lombardo, *L'epistola metrica di Albertino Mussato a Bonincontro da Mantova*, p. 77. Con il titolo di «istoriarum scriptor et artis poetice professor», dove non è chiaro ancora cosa intendesse per «artis poetice professor», egli si era presentato nella *salutatio* dell'epistola inviata al doge Giovanni Soranzo (vedi Monticolo, *Poesie latine del principio del secolo XIV*, p. 293; e Lombardo, *Il pesce spada e la leonessa*, p. 106). «Vates» invece Mussato si definisce nei *Soliloquia*, brevi componimenti poetici composti dopo il 1320, sui quali vedi da ultimo Chevalier, *Poésie, politique et spiritualité*. Ma l'uso del termine *vates* o del suo sinonimo *poeta* non deve essere associato all'incoronazione: Albertino, infatti, chiama «vates» non solo il venerato Lovato (per esempio nel prologo dell'*Evidentia tragediarum Seneca* in Μέγας, Ο προουμανιστικός κύκλος, p. 123, rigo 14), ma anche Benvenuto Campesani sia pure nel contesto di una polemica (vedi Cipolla, Pellegrini, *Poesie minori riguardanti gli Scaligeri*, p. 26).

⁴⁹ Il capitolo *De Poetis sive de Muxatis* del *Liber de generatione aliquorum civium urbis Padue, tam nobilium quam ignobilium* di Giovanni da Nono è edito in Zardo, *Albertino Mussato*, pp. 367-369. Sul giudice padovano vedi Zabbia, *Giovanni da Nono*.

⁵⁰ La qualifica *ystoricus* abbinata a quella di *poeta* sembra accompagnare il nome di Albertino quando ci si riferisce alle sue opere in Ferreti Vicentini *Historia*, in *Le opere di Ferreto de' Ferreti vicentino*, vol. I, pp. 14-15: «Patavinus poeta et ystoricus Albertinus Muxatus» (simile anche a p. 272, 3-4); mentre si utilizza il solo *poeta* (oppure qualche altro attributo) quando Mussato compare come personaggio: vedi, per esempio, *ibidem*, vol. I, p. 311, 6 «Albertinus Muxatus, nondum poete titulo decoratus»; vol. I, p. 334, 3-4: «orator facundus»; vol. II, p. 14, 22-23: «Albertinus Muxatus nondum poeta dictus in populo». «Mussatus poeta» è il modo con cui, verso il 1350, Guglielmo Cortusi era solito chiamare Albertino (vedi, ad esempio, Guillelmi de Cortusii *Chronica*, p. 13.4; p. 15, 8-9; p. 21, 20; p. 26, 28; p. 29, 28-29; p. 39, 11; p. 41, 17; p. 43, 15; p. 55, 23). Sull'incoronazione poetica di Mussato fa il punto Albanese, «*Poeta et historicus*», pp. 4-32.

⁵¹ Si veda *Epistolario di Coluccio Salutati*, vol. III, p. 84, dove Mussato è ricordato insieme a Geri d'Arezzo e ad altri autori di epistole. Ma Coluccio sapeva anche delle opere storiografiche di Mussato: vedi *ibidem* pp. 409-410: «Albertinus Mussatus cuius admiramur hystorias et habemus poemata». Il manoscritto London, British Library, Additional 11987 conserva le tragedie di Seneca copiate da Coluccio, seguite da *Ecerinis* e *Somnium* sempre di sua mano: vedi Bertelli, *L'unico codice firmato di Salutati*.

luogo la fortuna dell'*Ecerinis*, ma è dalle lettere in versi che meglio possiamo cogliere lo sviluppo del profilo d'intellettuale di Mussato perché in questi testi lo vediamo difendere a più riprese e in momenti differenti la propria opera e il proprio prestigio di letterato.

Quando ricevette l'alloro Mussato aveva all'incirca cinquantacinque anni, da almeno due decenni partecipava alla vita politica cittadina ed era stato amico di Lovato, morto nel 1309. Sappiamo che l'*Ecerinis* è stata verosimilmente composta poco prima dell'incoronazione poetica e che al *De gestis Henrici* Albertino lavorava probabilmente dal 1311, mentre ci rimangono poche testimonianze di quanto egli ha scritto prima del 1310 e quindi possiamo solo intravedere i passi che lo portarono a maturare la sua, parrebbe tardiva, vocazione di storico. Quasi tutto ciò che di Mussato è conservato risale, infatti, agli ultimi vent'anni della sua vita, quando, sconfitta dopo sconfitta, egli si vide mettere da parte nella scena politica padovana. Il contrasto tra le molte pagine scritte in quegli ultimi anni e le poche testimonianze rimaste dei decenni precedenti ha indotto studiosi esperti come Manlio Dazzi e Guido Billanovich a credere che Albertino si fosse dedicato molto a lungo agli studi per impegnarsi nella scrittura solo in età ormai matura, e ha permesso a un testimone malevolo come Giovanni da Nono di mettere in circolo la voce che, alla morte di Zambono d'Andrea, Albertino si fosse attribuito la paternità di un'opera (forse proprio l'*Ecerinide*) scritta dal suo più anziano amico⁵²: il profilo intellettuale di Mussato andrebbe quindi per circa trent'anni assimilato a quello del suo coetaneo Rolando da Piazzola, nipote di Lovato, del quale non si conservano scritti originali ma che – grazie alle ricerche di Guido e Giuseppe Billanovich – possiamo vedere mentre studiava sulle orme di Lovato le opere di Seneca e Cicerone, copiando e collazionando manoscritti⁵³. Questa ipotesi che pure non ritengo di rifiutare, nemmeno mi sento di condividere senza qualche sfumatura. La debolezza della tradizione manoscritta delle opere di Mussato e la datazione non sempre facile dei suoi scritti minori consigliano prudenza: non si può infatti escludere che una parte, forse rilevante, della produzione letteraria giovanile di Albertino sia andata perduta nel naufragio di testi che – lo si è visto a proposito di Lovato e Campesani – ha travolto buona parte di quanto è stato composto negli ambienti del preumanesimo⁵⁴.

Una valutazione puntuale richiede, quindi, attenzione perché siamo in

⁵² Dazzi, *Il Mussato preumanista*, pp. 56-58; Billanovich, *Il preumanesimo padovano*, pp. 63 e 82-83. Per la maldicenza di Giovanni da Nono vedi Zardo, *Albertino Mussato*, p. 369, ricordando che Zambono morì in una data che non conosciamo con precisione, ma sappiamo molto prossima a quella in cui Albertino fu incoronato (Billanovich, *Il preumanesimo padovano*, p. 42).

⁵³ Su Rolando da ultimo Modonutti, *Rolando da Piazzola*. Della letteratura precedente si veda Monti, *Corpus senecano*, in cui è analizzato il codice Vaticano latino 1769 vergato verso il 1310 – quindi quando Albertino ancora non aveva composto l'*Ecerinis* – che ospita opere di Seneca con interventi autografi di Mussato e Rolando.

⁵⁴ Di Mussato, ad esempio, ci è giunto un solo sonetto in volgare, scritto in risposta a uno inviato da Antonio da Tempo: null'altro sappiamo di suoi scritti che non siano in latino. Su questo scambio di versi – il sonetto di Albertino è edito in Novati, *Poeti veneti del Trecento*, p. 140 – vedi Billanovich, *Biblioteche di dotti*, pp. 339-341.

presenza di elementi contraddittori: da un lato Mussato, che era assai fiero dell'incoronazione poetica, mai nelle pagine autobiografiche fece cenno ai riconoscimenti ricevuti dalla sua opera letteraria prima del 1315 né collegò in qualche modo la sua ascesa sociale alla fama di scrittore o al prestigio di letterato⁵⁵; dall'altro nella *Questio de prole* – un'opera composta tra il 1304 e il 1309 – Albertino si è posto allo stesso livello di Lovato e dei maggiori letterati che partecipavano alla rinascita degli studi umanistici in area veneta. A parere di Guido Billanovich tutti i componimenti della *Questio* si devono a Mussato: nella disputa – così simile alle tenzoni tra poeti – andrebbe quindi riconosciuta una finzione, una sorta di omaggio di Albertino all'ormai vecchio Lovato che possiamo paragonare a quello resogli nell'*Evidentia tragedie Seneca* qualche anno dopo. Il fatto che dalla tenzone Mussato esca sconfitto non sarebbe altro che una componente aggiuntiva dell'omaggio, una sorta di civetteria, e non minerebbe in alcun modo il prestigio del letterato più giovane (ma pur sempre già nella sua maturità)⁵⁶.

Al primo decennio del Trecento sono databili le *Priapee*, due epistole metriche che Mussato aveva dedicato al giudice Giovanni da Vigonza: un cittadino padovano di famiglia illustre che fu più volte podestà e che sarebbe poi comparso nelle cronache di Albertino⁵⁷. A Giovanni, che non aveva gradito l'omaggio, Mussato indirizzò un'epistola metrica, la settima nell'*editio princeps* e anche probabilmente la più antica delle sue che si è conservata. In quei versi, dove non mancano riferimenti alla cultura giuridica di Giovanni, Albertino ha condotto una difesa della poesia che termina con l'elogio del ruolo svolto dai componimenti epici (si allude alla *Tebaide*, all'*Eneide* e alla *Farsaglia*) nel conservare il ricordo dei fatti storici⁵⁸.

La storia – questa volta quella padovana e recente – compare anche nella lettera che Mussato ha indirizzato a Zambono d'Andrea nel 1310 per commentare le prime mosse dell'imperatore Enrico VII⁵⁹. Anche se forse sin da quel periodo Albertino pensava di scrivere una cronaca⁶⁰, probabilmente non aveva ancora stabilito di optare per l'esclusiva registrazione delle vicende coeve perché nei versi indirizzati a Zambono è rilevante il risalto concesso a Ezzeli-

⁵⁵ Sull'autobiografia in Mussato vedi Zabbia, *Note autobiografiche nelle opere di Albertino Mussato*.

⁵⁶ Vedi Billanovich, *Il preumanesimo padovano*, pp. 43-46. Per la *Questio* si vedano Bolisani, *Un importante saggio padovano di poesia preumanistica latina*, e i più recenti Cecchini, *La "Questio de prole"*; e Monti, *Per la fortuna della "Questio de prole"*.

⁵⁷ Le *Priapee* sono editate da ultimo in Marsh, *Albertino Mussato's Erotic Poems*.

⁵⁸ Edita da ultimo in Albertino Mussato, *Écérinide. Épîtres métriques sur la poésie*, pp. 38-41. La datazione non è certa e non si esclude che anche questa lettera sia stata scritta a ridosso dell'incoronazione poetica. L'epistola contiene un rimando alla distruzione di Troia che Dazzi, *Il Mussato preumanista*, p. 183, pensa derivi dall'*Achilleis* di Stazio, ma a me sembra più semplice scorgervi un'eco dell'*Eneide*.

⁵⁹ Quinta dell'*editio princeps*, questa epistola è edita criticamente in Chevalier, *Les épîtres métriques d'Albertino Mussato*, pp. 293-295.

⁶⁰ Vedi Billanovich, *Abbozzi e postille del Mussato nel Vaticano lat. 1769*, pp. 8-9, per la bozza del ritratto di Enrico VII.

no al quale già si accosta Cangrande della Scala (che al tempo, giovanissimo, reggeva Verona ancora insieme al fratello Alboino). Tra storia e politica si colloca anche l'epistola diciassettesima dell'*editio princeps*, scritta tra il 1311 e il 1312 su invito del giudice Paolo da Teolo in risposta al poema in cui Benvenuto Campesani, raccontando come i Vicentini si fossero liberati dalla signoria padovana, elogiava Enrico VII e con lui Cangrande. Come sarebbe accaduto dieci anni dopo con il *De obsidione*, anche in questo caso Albertino compose su commissione dei versi dedicati a vicende appena svolte: prima dell'incoronazione, quindi, egli era già agli occhi dei suoi concittadini l'intellettuale più prestigioso di Padova, l'erede di Lovato al quale rivolgersi per rispondere a un letterato di fama riconosciuta come Campesani. Di conseguenza non è probabile che sino a quel momento egli avesse solo collazionato codici e composto qualche verso, anche se l'impegno nelle istituzioni e nella professione probabilmente aveva reso marginale l'attività letteraria.

Dopo Giovanni da Vigonza e Pietro da Teolo tra i corrispondenti di Mussato compare un altro giudice, Rolando da Piazzola, al quale è indirizzata la terza epistola dell'*editio princeps* scritta nel 1312. Coetaneo di Albertino, Rolando aveva condiviso con Mussato l'impegno nelle istituzioni comunali e negli studi filologici, ma quando è stata composta questa lettera già si era avvicinato alla fazione padovana guidata dai Carraresi cui Albertino era avverso, e da poco aveva preso posizioni differenti da quelle del suo amico sulla politica da seguire con Enrico VII. Tuttavia l'affetto tra i due non venne meno come dimostrano questa lettera e alcuni passi del *De gestis Henrici* dove a Rolando si fa fare bella figura mostrandolo capace oratore⁶¹. Nell'epistola a Rolando quasi nulla si dice dell'amore per gli studi che lo accomunava ad Albertino, mentre in quei versi Mussato ha condotto una rapida analisi della situazione padovana in cui compare la critica per la *plebs* che ricorre anche nelle sue cronache.

Se, mentre componeva l'epistola a Rolando, Albertino aveva già messo mano al *De gestis Henrici*, quando scrisse la seconda lettera dell'*editio princeps* l'imperatore era da poco morto e Mussato aveva ormai maturato una rilevante esperienza di storico⁶². Non ancora incoronato poeta e storiografo e pienamente coinvolto in una lotta politica della quale subiva tutte le asprezze, Mussato in questo scritto ha presentato la sua cronaca, ma soprattutto ha difeso il proprio operato di uomo pubblico davanti ai suoi concittadini. Nei codici che tramandano l'epistolario e nell'*editio princeps* questa lettera è preceduta da quella che Albertino avrebbe di lì a poco indirizzato al *Collegium artistarum* dello Studio padovano dopo l'incoronazione poetica, e che apre la raccolta: forse ciò dipende dall'intento di far seguire qualche parola sulla cronaca dopo che, rivolgendosi ai *magistri* dello Studio, il neo-incoronato poeta e storiografo aveva detto ben poco sulla sua attività di storico per soffermarsi

⁶¹ Vedi le battute iniziali del sesto libro del *De gestis Henrici* in Albertini Mussati *Historia Augusta*, pp. 30-31.

⁶² L'edizione di riferimento è ancora Albertini Mussati *Historia Augusta*, pp. 42-44. Su questa lettera vedi Gianola, *L'epistola II e il "De gestis Henrici VII Cesaris"*.

sulle caratteristiche del genere tragico e riprendendo quanto su Seneca già aveva scritto in altra sede. Ma il confronto non regge: per ragionare sul ruolo e sull'utilità dei componimenti in versi Albertino trovava nelle sue letture – da Orazio a Boezio sino alle *artes poeticae* medievali – molti spunti, mentre per meditare sulla storia era sprovvisto di risorse: tutto rivolto alla vicenda coeva, Mussato non seppe fare propri i risultati del metodo storico che durante la seconda metà del secolo precedente avevano raggiunto i compilatori di storia universale e che proprio in quegli anni trovavano una mirabile esemplificazione nella *Historia ecclesiastica* che Tolomeo da Lucca portò a compimento entro il 1317 mentre si trovava ad Avignone⁶³. Abbiamo già visto come i prologhi di Albertino siano privi di note di metodo; aggiungiamo ora che egli preferì affidare l'interpretazione delle vicende padovane del suo tempo e dei cinquant'anni precedenti ai trattati filosofici che compose nell'ultimo scorcio della sua vita⁶⁴. Queste opere gli permisero di riflettere sul passato, mentre nelle grandi cronache, tutte rivolte a registrare il presente, l'unica nota metodologica che torna – accanto al desiderio di comporre una bella pagina – riguarda il ruolo di testimone imparziale che lo scrittore si è riservato.

Dopo l'incoronazione Albertino intervenne a più riprese nelle sue lettere per illustrare il ruolo della poesia e difenderlo dai suoi detrattori. Si tratta di pagine importanti per comprendere il quadro culturale che si andava delineando a inizio Trecento e che hanno attirato sovente l'attenzione degli studiosi⁶⁵. In questa sede però mi sembra più utile proporre qualche osservazione su alcune soltanto tra le lettere scritte da Albertino o a lui rivolte: si tratta di una epistola metrica indirizzata al doge Giovanni Soranzo e della corrispondenza con il *magister* Giovanni Cassio e il cancelliere Tanto, perché queste epistole permettono di cogliere meglio il suo profilo di letterato formatosi sullo studio filologico dei classici⁶⁶.

I rapporti tra i padovani avversi ai Carraresi e la Serenissima al tempo del dogado di Giovanni Soranzo non sono stati studiati nel dettaglio, così come meglio ci piacerebbe conoscere la politica veneziana, al tempo in equilibrio tra

⁶³ Tholomeus Lucensis, *Historia ecclesiastica nova*.

⁶⁴ Questa caratteristica dell'opera di Mussato è colta in Rubinstein, *Some Ideas on Municipal Progress and Decline in the Italy of the Communes*. Solo nelle prime battute della tarda *Traditio* sono riproposte le conclusioni sulla vicenda padovana che Mussato illustra con maggior chiarezza nei dialoghi *Contra casus fortuitos* e *De lite inter Naturam et Fortunam* (sui quali vedi da ultimo Modonutti, "Senescens rerum ordo". *Albertino Mussato e la storia*).

⁶⁵ Si vedano in particolare Cecchini, *Le epistole del Mussato sulla poesia*; e quanto scrive Chevalier nell'introduzione ad Albertino Mussato, *Écérinide. Épîtres métriques sur la poésie*, pp. XCI-CXVIII.

⁶⁶ La corrispondenza è pubblicato in Monticolo, *Poesie latine del principio del secolo XIV*; le sole lettere di Albertino sono edite anche in Lombardo, *Il pesce spada e la leonessa*; lo scambio di versi tra Albertino e *magister* Giovanni è edito in Onorato, *Albertino Mussato e "magister Johannes"*, dove si propone di riconoscere nel corrispondente di Albertino un Giovanni Cassio, *magister* presso la scuola di San Moise. Vedi anche Monticolo, *Una poesia del cancelliere ducale Tanto ad Albertino Mussato*; e Modonutti, *Albertino Mussato e Venezia*, che oltre alle epistole analizza anche il trattamento riservato a Venezia nelle cronache di Albertino.

l'alleanza con Cangrande della Scala e i buoni rapporti con Padova⁶⁷. Resta il fatto che, mentre Soranzo governava, la città lagunare fungeva da rifugio per i nemici dei Carraresi costretti a esulare: basti pensare al noto caso di Enrico Scrovegni, ma anche a quello dello stesso Mussato, esiliato a Chioggia. Oltre alla situazione politica che potrebbe giustificare l'elogio di un protagonista della scena, per spiegare l'iniziativa di Albertino – al tempo ancora partecipe della vita pubblica padovana – è da considerare che il ricorso a letterati forestieri potrebbe essere ricondotto al programma di governo del doge. Proprio in quegli anni, infatti, Bonincontro dei Bovi compose la sua relazione della Pace del 1177 in cui sono narrati gli esordi del cerimoniale ducale, un tema caro a Soranzo cui si devono lo sviluppo della pompa ducale nelle cerimonie pubbliche e un riassetto urbano che comprese la ristrutturazione di Palazzo ducale e il rifacimento della piazza di Rialto⁶⁸. Alla celebrazione del massimo magistrato veneziano in un momento complesso della storia cittadina – si era appena conclusa la Guerra di Ferrara – contribuirono anche i dotti versi di Albertino: in un'epistola metrica indirizzata a Soranzo – la sesta dell'*editio princeps* e l'unico di tutti i suoi scritti dal tono celebrativo così marcato – il poeta, prendendo le mosse da un avvenimento eccezionale (la pesca di un pesc spada nelle acque del golfo), è giunto ad affermare che, tra tutti i sovrani della terra, spettasse al doge reggere lo scettro dei mari⁶⁹. Mancano sicuri elementi per datare questa composizione e non si può escludere che sia stata scritta dopo lo scambio epistolare col *magister* Giovanni; sembra comunque probabile che risalga ai primi anni del governo di Soranzo, doge dal 1312 al 1328, perché l'immagine del re dei mari può essere accostata all'elogio di Venezia signora dell'Adriatico che si legge nei racconti della guerra di Zara del 1313 contenuto nel *De gestis Italicorum*, e si affianca meglio a quella dell'ammiraglio che sconfisse i genovesi a Caffa nel 1294 piuttosto che a quella di pacifico sovrano che il doge volle dare di sé.

Sicuramente databili sono invece le epistole che si scambiarono Mussato e Giovanni Cassio⁷⁰. La prima lettera risale al 6 dicembre 1315 e quindi segue solo di pochi giorni l'incoronazione di Albertino: in essa il *magister* aveva chiesto al poeta di dedicare qualche verso alla dimostrazione che tramite la poesia si possono raccontare cose vere. Mussato rispose a Giovanni con una lettera – la quarta dell'*editio princeps* – in cui piuttosto che soddisfare le richieste del suo interlocutore si soffermava sulla propria incoronazione, forse con l'intento di diffonderne ulteriormente la notizia oltre i confini padovani. Il precedente costituito da questo scambio epistolare ha indotto di lì a breve il *magister* a inoltrare ad Albertino una lettera che aveva indirizzato al doge,

⁶⁷ Per quanto insoddisfacente, per la storia veneziana tra XIII e XIV secolo punto di riferimento rimane il profilo di Cessi, *Storia della repubblica di Venezia*, pp. 264-305 della ristampa.

⁶⁸ Vedi Fortini Brown, *Committenza e arte di stato*, pp. 788-791.

⁶⁹ Il testo è edito in Lombardo, *Il pesce spada e la leonessa*, pp. 107-111.

⁷⁰ I testi sono pubblicati e tradotti in Onorato, *Albertino Mussato e "magister Iohannes"*, pp. 100-127.

chiedendo nell'occasione al padovano di aggiungersi a quei letterati che stavano celebravano il miracoloso parto in cattività di tre cuccioli nati da una coppia di leoni donati al doge da Ferdinando III d'Aragona nel 1316. Soranzo voleva dare la massima eco all'avvenimento, già aveva fatto redigere dal notaio ducale Giovanni Marchisini un componimento in versi intitolato *Leonissa pariens*, poi inserito nel quarto *Liber pactorum*, e probabilmente lo stesso doge si aspettava che anche Mussato redigesse un componimento celebrativo. Benché l'evento offrisse facile materia a un carme d'occasione, Albertino rispose al *magister* con un breve testo – la quindicesima lettera dell'*editio princeps* – nel quale piuttosto che sulla nascita dei leoncini, dialogando con la musa Urania, tornava sulla difesa della poesia e sul ruolo dei poeti ai quali non andrebbe negata l'attendibilità, temi per lui in quel momento pressanti e che forse qui sono trattati in poche parole perché molto più distesamente svolti nell'epistola inviata al doge in occasione della pesca del pescespada.

I pochi versi di Albertino dovettero lasciare insoddisfatto il doge Soranzo e provocarono l'intervento di Tanto, il vecchio cancelliere ducale, che indirizzò a Mussato un'epistola metrica per invitarlo a ritornare con maggiore ampiezza sul tema. Che nella corrispondenza intervenisse un autorevole esponente delle istituzioni veneziane – anche se Tanto, cancelliere sin dall'inizio degli anni Ottanta del Duecento, quando scrisse al Mussato, pur conservando l'ufficio che era vitalizio, non svolgeva quasi alcuna mansione – mostra tutto il rilievo che Giovanni Soranzo voleva dare all'evento. Tuttavia nell'occasione di questo scambio di versi l'aspetto politico lascia quasi subito il posto a quello culturale: pur non risparmiando gli elogi, infatti, Tanto aveva rilevato un errore nella metrica dei versi di Albertino e – dimenticati i leoncini, uno dei quali nel frattempo era pure stato regalato a Cangrande della Scala – solo su questioni metriche si soffermano sia la lunga risposta di Mussato che non ha risparmiato critiche al vecchio cancelliere, sia la replica di quest'ultimo⁷¹. Il componimento con cui Mussato ha risposto a Tanto, quindi, pone in ombra sia lo scrittore politico sia il pensatore impegnato a difendere la poesia e lascia sulla scena il solo grammatico, l'autore dell'*Evidentia tragediarum Senece*, intento ad applicare il modello di prosodia che ricava dagli autori antichi ai propri versi.

5. Conclusioni. Alla ricerca di una storiografia adeguata ai tempi

I perduti poemi di Lovato e Campesani e quelli che ancora possediamo di Mussato, Pace, Castellano, Giacomo e Ferreto hanno in comune il carattere monografico: raccontano una guerra oppure un episodio legato ai conflitti bellici. E forse le cronache monografiche in prosa che si scrissero a Venezia e a Padova

⁷¹ Questa lettera è edita solo in Monticolo, *Poesie latine del principio del secolo XIV*, pp. 280-285. Nella stessa sede, alle pp. 274-280 e pp. 285-292, si leggono anche i componimenti di Tanto.

durante il Trecento risentono dell'influenza di quei poemi monotematici che di poco le avevano precedute. La vicenda italiana di Enrico VII si prestava a essere trattata come una grande monografia epica, ma Mussato – che a Ezzelino stava dedicando una tragedia – decise di raccontarla in prosa e, per così dire, in presa diretta. Da questo punto di vista la sua scelta è singolare: non trova fondamento nella tradizione medievale e neppure in quella classica, meno che mai negli *Ab urbe condita* di Tito Livio che, nei libri noti a Mussato, erano tutti rivolti a ricostruire un passato lontano dal tempo in cui viveva il loro autore. Per Albertino – che quando pose mano al *De gestis Henrici* era filologo prima che storico – Livio non impersonava tanto un maestro da studiare per apprendere il mestiere di storico, quanto un esempio di stile letterario utile per modellare la propria prosa⁷². Come il legame con l'opera di Seneca – le cui tragedie riguardano periodi lontanissimi da quelli in cui era vissuto il loro autore – non aveva impedito ad Albertino di ambientare nella seconda metà del Duecento l'*Ecerinide*, così l'ammirazione per la *Storia di Roma* di Livio non lo distolse dalla predilezione per la storia più recente. Si tratta di una scelta non scontata perché riprendere l'impostazione «ab urbe condita» avrebbe soddisfatto il gusto dei lettori coevi, poiché proprio dalla fine del Duecento comincia ad affermarsi quell'uso di raccontare la storia delle città nell'orizzonte cronologico più ampio possibile che avrà la sua più nota realizzazione nella *Nuova cronica* di Giovanni Villani⁷³. Allo stesso modo Mussato aveva proceduto con il suo poema epico che aveva dedicato a un episodio appena accaduto pur utilizzando il modello formale che gli veniva dalla tradizione classica in cui i principali riferimenti erano costituiti dall'*Eneide* e dalla *Tebaide*, che narrano vicende risalenti a tempi remotissimi già per i loro autori, e dalla *Farsaglia*, dove comunque si raccontano fatti accaduti quasi un secolo prima della nascita di Lucano.

Resta ancora da sottolineare che solo nella storiografia Albertino decise di riferire vicende non ancora concluse, mentre al metro della tragedia e dell'epica affidò il ricordo di avvenimenti recenti, ma ormai terminati e che nel *De obsidione* abbondano i rimandi ad Antenore e all'antichità così diffusi a Padova in quegli anni – anche l'anonimo autore dell'*Entrée* si presentava come nato nella città fondata da Antenore – ma che non compaiono nelle cronache maggiori. Per cogliere tutta la portata innovativa della scelta di Albertino – in parte giustificata dal fatto che alle vicende passate di Padova egli aveva già dedicato l'*Ecerinide*⁷⁴ – è utile confrontare la sua opera con quella di autori a lui coevi, che culturalmente gli erano vicini, e con i quali fu in contatto. Apparirà così ancora più evidente come la richiesta di usare i versi, avanzata dai notai padovani nel 1321, fosse in primo luogo un invito a non staccarsi dalla tradizione e a tornare verso modelli ormai familiari.

⁷² Per l'uso che di Livio ha fatto Mussato si veda Billanovich, *La tradizione del testo di Livio e le origini dell'umanesimo*, pp. 10-17.

⁷³ Su questa stagione della cronachistica vedi Zabbia, *Prima del Villani*, pp. 142-149.

⁷⁴ L'*Ecerinide* fa parte del *corpus* storiografico del Mussato a parere del suo autore: vedi Albertino Mussato, *Traditio civitatis Padue*, pp. 108-109.

Alcune pagine di Giuseppe Billanovich indicano quali siano gli scrittori di storia – tutti notai – da prendere in considerazione per questo confronto: Riccobaldo da Ferrara, il milanese Giovanni da Cermenate e Benzo d'Alessandria i quali – come Albertino – tra fine Duecento e inizio Trecento leggevano Tito Livio⁷⁵; a costoro converrà accostare il più giovane Ferreto Ferreti vicentino, che con Mussato entrò in contatto e delle cui cronache fu attento lettore. Anche Benzo, cancelliere degli Scaligeri negli anni Venti del Trecento, conosceva Albertino almeno abbastanza da farsi prestare una copia delle sue cronache e da essere con lui in corrispondenza⁷⁶. Che Mussato abbia incontrato anche Riccobaldo e Giovanni non è al momento dimostrato, ma specie con il primo è probabile poiché il ferrarese trascorse a Padova lunghi soggiorni dal 1293 al 1297, poi dal 1303 (o dal 1304) al 1308 e infine brevemente nel 1313⁷⁷.

Ebbene, di tutte le opere composte da questi dotti notai solo la storia universale compilata (e a più riprese rielaborata) da Riccobaldo ebbe larga e durevole circolazione: nel corso del Trecento la si ritrova attestata tra le fonti anche di autori dal profilo diverso come, ad esempio, Benzo d'Alessandria, il domenicano bolognese Francesco Pipino – che nella sua pagina rimanda esplicitamente al *magister* Riccobaldo – e il notaio trevigiano Andrea Redusi⁷⁸. Riccobaldo era stato lettore dei classici latini, ma per le sue opere storiografiche preferì scegliere un'impostazione tradizionale che trovava nelle cronache universali (dove la storia del mondo è divisa in sei età, l'organizzazione del racconto è scandita dalla successione imperiale e così via) magari integrando le notizie che queste opere gli fornivano ricorrendo agli autori antichi.

Neppure la *Historia* di Ferreto, che pure è in relazione con l'opera di Mussato, riesce a liberarsi dai modelli precedenti per scegliere la via della sola registrazione della vicenda coeva. Questo notaio – che fu un letterato di livello – dopo essersi dedicato alla scrittura in versi, rimandando esplicitamente al precedente costituito dal *corpus* delle cronache di Mussato, è passato alla stesura di una grande opera storiografica in prosa, ma al contrario del padovano ha sentito la necessità di ripercorrere una spanna delle vicende passate e ha quindi iniziato il racconto con la morte di Federico II, avvenimento la cui portata periodizzante era ben presente agli storici attivi alle soglie del Trecento⁷⁹. Senza sfiorare la storia vicentina – e quindi liberandosi dall'impianto della cronachistica cittadina dal quale Albertino non si era completamente

⁷⁵ Billanovich, *La tradizione del testo di Livio*, pp. 7-33.

⁷⁶ L'epistola di Albertino a Benzo è edita in Gianola, *Ipotesi su un'edizione trecentesca delle opere storiografiche di Albertino Mussato*, p. 133.

⁷⁷ Vedi Hankey, *Riccobaldo of Ferrara*, in particolare le pp. 109-133, per i rapporti del notaio ferrarese con le cerchie del preumanesimo.

⁷⁸ Sulla rapida larga e duratura fortuna delle opere di Riccobaldo e del *Pomerium Ravennatis ecclesie* in primo luogo, vedi Hankey, *Riccobaldo of Ferrara*, pp. 165-184. Nella breve introduzione alla *Chronica* di Redusi Muratori informa di non avere pubblicato quelle parti dell'opera che riprendevano alla lettera il *Pomerium*.

⁷⁹ Come ha mostrato Capitani, *Federico II nella storiografia dei contemporanei*.

emancipato –, Ferreto prese le mosse dalla morte del sovrano svevo per seguire a largo raggio le vicende della successione imperiale e così facendo dedicò molte pagine agli anni Cinquanta e Sessanta del Duecento, riuscendo a non menzionare Ezzelino III da Romano. Nel prologo al terzo libro, inoltre, il cronista vicentino propose una chiara scansione cronologica: i fatti anteriori all'incoronazione di Enrico VII appartengono al passato, quelli posteriori – che corrispondono al periodo raccontato da Albertino Mussato – riguardano il tempo dell'autore: solo a questo punto, nel quarto libro dell'opera, si parla di Vicenza e di come la città si fosse liberata dalla dominazione padovana⁸⁰.

La *Historia* di Ferreto godette di una certa fortuna nel Trecento, mentre gli scritti di Benzo e Giovanni che pur sappiamo circolarono – li conobbe ad esempio il domenicano milanese Galvano Fiamma – hanno avuto una debolissima tradizione manoscritta e ci giungono in testimone unico. Leggendo una dopo l'altra le opere dei due notai lombardi si colgono i legami che uniscono questi testi pur così diversi e rimandano a una cultura storiografica comune: Benzo, infatti, si è soffermato a lungo sulle fondazioni delle città italiane, mentre Giovanni, prima di raccontare le vicende soprattutto milanesi del tempo di Enrico VII, ha dedicato alcune pagine alle origini della sua città⁸¹. Non diversamente si era comportato solo pochi anni prima il vescovo di Genova Iacopo da Varazze, il quale pure aveva dedicato consistente rilievo alla fondazione della città nella sua cronaca⁸². E per mostrare quanto a quel tempo questo approccio fosse sentito come adeguato, si ricordi che anche Iacopo Doria, l'ultimo continuatore degli *Annali genovesi* di Caffaro, alla fine del Duecento avvertì la necessità di completare quell'opera straordinaria dove erano registrati quasi due secoli di storia cittadina, con una nota sulla fondazione di Genova⁸³. Era questo della storia municipale di lungo periodo il modello che cominciava ad affermarsi alle soglie del Trecento e a Firenze era già al tempo così forte che Dino Compagni sentì la necessità di giustificare a chiare lettere la scelta di non seguirlo⁸⁴. Mussato invece ignorò l'argomento: forse la grande

⁸⁰ Sulla cronaca di Ferreto vedi Arnaldi, *Realtà e coscienza cittadine nella testimonianza degli storici e cronisti vicentini*, pp. 431-457; e Di Salvo, *L'immagine di Cangrande della Scala nell'opera di Ferreto*.

⁸¹ Gli studi più recenti sul *Chronicon* di Benzo, edito solo in parte, si devono a Marco Petoletti il quale ha anche pubblicato parte dell'opera: vedi Petoletti, *Il Chronicon di Benzo d'Alessandria e i classici latini*; e Petoletti, *Milano e i suoi monumenti*. (dove a pp. 1-61 si legge la descrizione di Milano e a pp. 128-147 quella della Lombardia). In precedenza la compilazione era stata oggetto della tesi di Phd di Berrigan, *Benzo d'Alessandria and the cities of Italy*, dove sono trascritte le descrizioni delle città italiane contenute nel *Chronicon*. Per la *Historia* di Giovanni da Cermenante vedi Franke, *Kaiser Heinrich VII. im Spiegel der Historiographie*, pp. 77-107.

⁸² La ricostruzione della storia genovese elaborata dall'arcivescovo domenicano di Genova si legge in Iacopo da Varagine, *Cronaca della città di Genova*, pp. 81-146.

⁸³ *Annali genovesi di Caffaro e dei suoi continuatori dal 1280 al 1293*, pp. 3-8. Per l'attenzione alla storia delle origini cittadine nella cronachistica composta alle soglie del Trecento vedi Zabbia, *Notariato e memoria storica*, pp. 76-89.

⁸⁴ Nelle battute iniziali del primo libro di Dino Compagni, *Cronica*, p. 33, si legge: «ma perché non è mia intenzione scrivere le cose antiche, perché alcuna volta il vero non si ritrova, lascerò stare (...) e ritorneremo alle cose furono ne' nostri tempi».

attenzione per Antenore che aveva mostrato Lovato – e che anche Albertino manifestava sia nel *De obsidione* sia in tante altre occasioni quando scriveva in versi – aveva esaurito ai suoi occhi il tema delle origini di Padova che, in effetti, a quest'altezza cronologica sembra avere acquisito l'aspetto del *topos*.

L'opera di Dino è tra quelle che non ebbero fortuna durante il Trecento. La grande cronaca in prosa di Mussato condivise almeno in parte quel destino: ricca di notizie, era ancora letta quando la fazione cittadina di cui Albertino faceva parte fu definitivamente sconfitta⁸⁵; tuttavia, a dispetto dell'ammirazione che suscitò in qualche letterato, a Padova fu presto oscurata dalla cronaca di Guglielmo Cortusi, più legata a schemi tradizionali, e poi definitivamente superata dall'affermazione del volgare che ebbe inizio negli anni Trenta del XIV secolo nella Padova ormai Carrarese. E se oggi noi possiamo ancora leggerla lo dobbiamo a quei benemeriti conservatori della memoria padovana che nell'ultimo quarto del Trecento provarono a difendere l'identità di Padova minacciata da Venezia raccogliendo e copiando le cronache della loro città.

⁸⁵ Le cronache di Albertino erano ancora lette nella cancelleria carrarese dopo la metà del Trecento come mostrano – oltre alla traduzione di Lazzaro Malrotondi citata sopra, nota 10 – alcuni richiami espliciti presenti nei *Gesta magnifica domus Carrariensis*, ad esempio Red. B., p. 225, 11-15, e p. 245, 17-21.

Opere citate

- G. Albanese, P. Pontari, *Il notariato bolognese, le "Egloge" e il Polifemo dantesco: nuove testimonianze e una nuova lettura dell'ultima egloga*, in «Studi danteschi», 81 (2016), pp. 13-130.
- Albertini Mussati *Historia Augusta Henrici VII Caesaris et alia quae extant opera*, Laurentii Pignorii vir. clar. Spicilegio, nec non Foelicis Osii et Nicolai Villani castigationibus, collationibus et notis illustrata, Venetiis, ex typographia ducali Pinelliana, 1636.
- Albertini Mussati *Argumenta tragoediarum Senecae, Commentariis tragoedias fragmenta nuper reperta*, a cura di A.Ch. Megas, Tessalonicae 1969.
- Albertini Muxati *De obsidione domini Canis Grandis de Verona ante civitatem Paduanam*, a cura di G.M. Gianola, Padova 1999 (Thesaurus Mundi, 27).
- Albertino Mussato, *Écérinide. Épitres métriques sur la poésie. Sonje*, a cura di J.-F Chevalier, Paris 2000 (Les classiques de l'humanisme, 10).
- Albertino Mussato, *Traditio civitatis Padue ad Canem Grandem. Ludovicus Bavarus*, a cura di G.M. Gianola, R. Modonutti, Firenze 2015 (Edizione nazionale dei testi della storiografia umanistica, 10).
- Andrea de Redusiis de Quero, *Chronica*, a cura di L.A. Muratori, in *Rerum Italicarum scriptores*, XIX, Mediolani, ex Typographia Societatis Palatinae in Regia Curia, 1731, coll. 741-866.
- Annali genovesi di Caffaro e dei suoi continuatori dal 1280 al 1293*, a cura di C. Imperiale di Sant'Angelo, Roma 1929 (Fonti per la storia d'Italia, 14 bis).
- Anonimo Padovano, *L'Entrée d'Espagne. Rolando da Pamplona all'Oriente*, a cura di M. Infurna, Roma 2011.
- G. Arnaldi, *Studi sui cronisti della Marca trevigiana nell'età di Ezzelino da Romano*, Roma 1963, ristampa anastatica con Postfazione di M. Zabbia, Roma 1999 (Studi storici, 48-50).
- G. Arnaldi, *Realtà e coscienza cittadina nella testimonianza degli storici e cronisti vicentini dei secoli XIII e XIV*, in G. Arnaldi, *Cronache e cronisti dell'Italia comunale*, a cura di L. Capo, Spoleto 2016 (Collectanea, 33), pp. 395-505.
- Graziolo Bambaglioli, *Commento all'"Inferno" di Dante*, a cura di L.C. Rossi, Pisa 1998 (Centro di cultura medievale, 7).
- Bartholomaei de Neocastro *Historia Sicula (aa. 1250-1293)*, a cura di G. Paladino, Bologna 1921-1922 (*Rerum Italicarum scriptores*, Nuova edizione, XIII/3).
- Battista Pagliarini, *Cronicae*, a cura di J.S. Grubb, Padova 1990 (Fonti per la storia della Terraferma veneta, 5).
- S. Bellomo, *Il sorriso di Ilaro e la prima redazione in latino della "Commedia"*, in «Studi sul Boccaccio», 32 (2004), pp. 201-235.
- J.R. Berrigan, *Benzo d'Alessandria and the cities of Italy*, New Orleans 1963.
- G. Bertelli, *L'unico codice firmato da Salutati: le "Tragedie" di Seneca col "Somnium" e l'"Ecerinis" del Mussato*. London, British Library, Additional 11987, in *Coluccio Salutati e l'invenzione dell'Umanesimo*, Catalogo della mostra (Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, 2 novembre 2008-30 gennaio 2009), a cura di T. De Robertis, G. Tantaroli, S. Zamponi, Firenze 2008, pp. 318-319.
- Gius. Billanovich, *Biblioteche dei dotti e letteratura italiana tra il Trecento e il Quattrocento*, in *Studi e problemi di critica testuale*, Convegno di studi di filologia italiana nel centenario della Commissione per i testi di lingua (7-9 aprile 1960), Bologna 1961 (Collezione di opere inedite o rare pubblicate dalla Commissione per i testi di lingua, 123), pp. 335-348.
- Gius. Billanovich, *La tradizione del testo di Livio e le origini dell'umanesimo*, 1, *Tradizione e fortuna di Livio tra medioevo e umanesimo*, Padova 1981 (Studi su Petrarca, 9).
- Gu. Billanovich, *Il preumanesimo padovano*, in *Storia della cultura veneta*, II (*Il Trecento*), Vicenza 1976, pp. 19-110.
- Gu. Billanovich, h. I. *Prime redazioni del ritratto di Enrico VII e versi "ianuarii" inediti sull'imperatore*, in «Italia medioevale e umanistica», 28 (1985), pp. 7-23.
- E. Bolisani, *Un importante saggio padovano di poesia preumanistica latina*, in «Atti e memorie dell'Accademia patavina di scienze lettere e arti», 66 (1953-54), 3, pp. 61-77.
- E. Bolisani, M. Valgimigli, *La corrispondenza poetica di Dante Alighieri e Giovanni del Virgilio*, Firenze 1963.
- Bonifacii Veronensis *De rebus a Perusinis gestis. Historia metrica quae vocatur Eulisteia*, a cura di F. Bonaini, A. Fabretti, G. Polidori, in «Archivio storico italiano», 16 (1850), 1, pp. 3-52.

- S. Bortolami, *Pace dal Friuli, professore di logica*, in *Nuovo Liruti. Dizionario biografico dei Friulani*, 1 (*Il medioevo*), a cura di C. Scalon, Udine 2006, pp. 627-628.
- F. Brugnolo, Z.L. Verlato, *Antonio da Tempo e la "lingua tusca"*, in *La cultura volgare padovana nell'età del Petrarca*, Atti del convegno, Monselice-Padova, 7-8 maggio 2004, a cura di F. Brugnolo, Z.L. Verlato, Padova 2008 (Carrubio, 5), pp. 257-300.
- O. Capitani, *Federico II nella storiografia dei contemporanei*, in *Federico II e Bologna*, a cura di G. Susini, Bologna 1996 (Deputazione di storia patria per le province di Romagna. Documenti e studi, 27), pp. 7-26.
- E. Cecchini, *La "Questio de prole". Problemi di trasmissione e struttura*, in «Italia medioevale e umanistica», 28 (1985), pp. 97-105.
- E. Cecchini, *Le epistole del Mussato sulla poesia*, in *Tradizione classica e letteratura umanistica. Per Alessandro Perosa*, a cura di R. Cardini, E. Garin, L. Cesarini Martinelli, G. Pascucci, Roma 1985 (Humanistica, 3-4), vol. 1, pp. 95-119.
- R. Cessi, *Storia della repubblica di Venezia*, Milano-Messina, 1944-1946, ristampa con Prefazione di P. Sambin, Firenze 1981.
- J.-F. Chevalier, *Le statut de l'épique autobiographique au début du "Trecento": Albertino Mussato et le modèle des "Tristes" d'Ovide*, in «Studi umanistici piceni», 26 (2006), pp. 149-168.
- J.-F. Chevalier, *Les épîtres métriques d'Albertino Mussato (1261-1329): une autobiographie politique?*, in *La lyre et la pourpre. Poésie latine et politique de l'Antiquité tardive à la Renaissance*, a cura di N. Catellani-Dufrène, M.J.-L. Perrin, Rennes 2012, pp. 281-295.
- J.-F. Chevalier, *Poésie, politique et spiritualité dans les "Soliloques" d'Albertino Mussato*, in «Studi umanistici piceni», 34 (2014), pp. 47-56.
- J.-F. Chevalier, *Les strophes sapphiques d'Albertino Mussato: poésie, tragédie et spiritualité dans l'"Hymne sur la Passion du Seigneur"*, in «*Studium in Libris*». Mélanges en l'honneur de Jean-Louis Charlet, a cura di G.H. de la Portbarré-Viad e A. Stoehr-Monjou, Paris 2016 (Collection des «Études Augustiniennes». Série Antiquité, 201), pp. 339-355.
- C. Cipolla, F. Pellegrini, *Poesie minori riguardanti gli Scaligeri*, in «Buletto dell'Istituto storico italiano», 24 (1902), pp. 7-206.
- E. Coccia, S. Piron, *Poésie, sciences et politique. Une génération d'intellectuels italiens (1290-1330)*, in «Revue de synthèse», 129 (2008), pp. 549-586.
- La corrispondenza bucolica tra Giovanni Boccaccio e Checco di Meletto Rossi. L'egloga di Giovanni del Virgilio ad Albertino Mussato*, a cura di S. Lorenzini, Firenze 2011 (Quaderni di «Rinascimento», 49).
- Dante Alighieri, *Epistole, Egloge, Questio de situ et forma aque et terre*, a cura di M. Pastore Stocchi, Padova 2012 (Medioevo e umanesimo, 117).
- Dante Alighieri, *Opere*, edizione diretta da M. Santagata, vol. II, *Convivio, Monarchia, Epistole, Egloge*, a cura di G. Fioravanti, C. Giunta, D. Quagliani, C. Villa, G. Albanese, Milano 2014.
- M.T. Dazzi, *Il Mussato preumanista (1261-1329). L'ambiente e l'opera*, Vicenza 1964.
- V. De Angelis, *Un carme di Bovettino*, in «Italia medioevale e umanistica», 45 (1985), pp. 57-70.
- La dedizione di Treviso e la morte di Cangrande I della Scala. Carme del secolo XIV*, a cura di L. Padrin, Padova 1896.
- Dela donason de Pava fatta a Cangrande. Volgarizzamento di Lazzaro de' Malrotondi del "De traditione Padue ad Canem Grandem anno MCCCXXVIII mense septembris et causis precedentibus" di Albertino Mussato*, a cura di A. Donadello, Padova 2008 (I poliedri, 10).
- D. Delcoro Branca, *Tristano, Lovato e Boccaccio*, in «Lettere italiane», 42 (1990), 1, pp. 51-65.
- A. Di Salvo, *L'immagine di Cangrande della Scala nell'opera di Ferreto Ferreti*, in «Buletto dell'Istituto storico italiano per il medio evo e Archivio muratoriano», 94 (1988), pp. 123-153.
- A. Di Salvo, *Utilizzo del passato, tra scrittura "profetica" e produzione storiografica. Un caso veneto del XIV secolo*, in *Storiografia e poesia nella cultura medioevale*, pp. 285-297.
- Dino Compagni, *Cronica*, a cura di D. Cappi, Roma 2013 (Classici italiani, 28).
- Epistolario di Coluccio Salutati*, a cura di F. Novati, Roma 1891-1911 (Fonti per la storia d'Italia, 14-18 bis), IV voll.
- L'Entrée d'Espagne. Chanson de geste franco-italienne publiée d'après le manuscrit unique de Venise par Antoine Thomas*, Paris 1913, 2 voll. (ristampa anastatica con Premessa di M. Infurna, Firenze 2007).
- M. Feo, *Il poema epico latino nell'Italia medievale*, in *I linguaggi della propaganda. Studio di casi: medioevo, rivoluzione inglese, Italia liberale, fascismo, resistenza*, a cura dell'Istituto storico della Resistenza in Piemonte, Milano 1991, pp. 30-73.

- L.A. Ferrai, *Un frammento di poema storico inedito di Pace del Friuli*, in «Archivio storico lombardo», s. II, 20 (1893), pp. 322-343.
- M. Ferrari, *Il commento padovano all'“Ecerinis” e Pietro da Montagnana*, in “*Meminisse iuvat*”. *Studi in memoria di Violetta de Angelis*, a cura di F. Bognini, Pisa 2012, pp. 367-377.
- P. Fortini Brown, *Committenza e arte di stato*, in *Storia di Venezia*, III (*Formazione dello stato patrizio*), a cura di G. Arnaldi, A. Tenenti, G. Cracco, Roma 1997, pp. 783-824.
- M.E. Franke, *Kaiser Heinrich VII. im Spiegel der Historiographie. Eine faktenkritische und quellenkundliche Untersuchung ausgewählter Geschichtsschreiber der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts*, Köln-Weimar-Wien 1992 (Forschungen zur Kaiser- und Papstgeschichte des Mittelalters, 9).
- A.I. Galletti, *Considerazioni per una interpretazione dell'“Eulisteia”*, in «Archivio storico italiano», 124 (1970), 3-4, pp. 305-334.
- Gesta magnifica domus Carrariensis*, a cura di R. Cessi, Bologna 1942-1948 (*Rerum Italicarum scriptores*, Nuova edizione, XVII, t. 1).
- G.M. Gianola, *Un'ipotesi per il “De obidione” di Albertino Mussato*, in *Miscellanea di studi in onore di Vittore Branca*, I (*Dal medioevo al Petrarca*), Firenze 1983 (Biblioteca dell'«Archivum romanicum», Serie 1, Storia, letteratura, paleografia, 178), pp. 351-364.
- G.M. Gianola, *Le «divine personae» nell'epica del primo Trecento. Albertino Mussato, Pace da Ferrara (e Dante)*, in *Studi in onore di Vittorio Zaccaria*, a cura di M. Pecoraro, Milano 1987 (Quaderni dell'Istituto di Filologia e letteratura italiana. Università di Padova, 5), pp. 65-88.
- G.M. Gianola, *L'“Ecerinis” di Albertino Mussato tra Ezzelino e Cangrande*, in *Nuovi studi ezzeuliniani*, a cura di G. Cracco, Roma 1992 (Nuovi studi storici, 21), vol. II, pp. 537-574.
- G.M. Gianola, *Ipotesi su un'edizione trecentesca delle opere storiografiche di Albertino Mussato*, in «Italia medievale e umanistica», 50 (2009), pp. 123-177.
- G.M. Gianola, *Il prologo del “De gestis Henrici VII Caesaris” di Albertino Mussato: proposte per una nuova edizione e un nuovo commento*, in *Il ritorno dei classici nell'Umanesimo. Studi in onore di Gianvito Resta*, a cura di G. Albanese, C. Ciociola, M. Cortesi, C. Villa, Firenze 2015, pp. 325-353.
- G.M. Gianola, *L'epistola II e il “De gestis Henrici VII Cesaris”*, in “*Moribus antiquis sibi me fecere poetam*”, pp. 63-85.
- Guillelmi de Cortusiis *Chronica de novitatibus Padue et Lombardie*, a cura di B. Pagnin, Bologna 1941 (*Rerum Italicarum scriptores*. Nuova edizione, XII, t. 5).
- M.T. Hankey, *Riccobaldo of Ferrara. His Life, Works and Influence*, Roma 1996 (Fonti per la storia dell'Italia medievale. *Subsidia*, 2).
- J.K. Hyde, *Padova nell'età di Dante. Storia sociale di una città-stato italiana*, Trieste 1985 (New York 1966).
- Iacopo da Varagine, *Cronaca della città di Genova dalle origini al 1297*, a cura di S. Bertini Guidetti, Genova 1995.
- G. Inglese, *Vita di Dante. Una biografia possibile*, con un saggio di G. Milani, Roma 2015.
- Iohannes de Cermenate, *Historia de situ Ambrosianae urbis et cultoribus ipsius et circumstantium locorum ab initio et per tempora successive et gestis imp. Henrici VII*, a cura di L.A. Ferrai, Roma 1889 (Fonti per la storia d'Italia, 2).
- H. Krauss, *Epica feudale e pubblico borghese. Per la storia poetica di Carlomagno in Italia*, Padova 1980.
- V. Lippi Bigazzi, *I commenti veneti all'“Ecerinis” del Mussato e all'“Ars amandi” di Ovidio e i loro autori*, in «Italia medievale umanistica», 38 (1995), pp. 21-140.
- L. Lombardo, *Il pesce spada e la leonessa: celebrazione di Venezia nelle “Epistole” VI e XV di Albertino Mussato*, in *Cartoline veneziane. Ciclo di seminari di letteratura italiana*, Palermo 2009, pp. 91-111.
- L. Lombardo, *L'epistola metrica di Albertino Mussato a Bonincontro da Mantova*, in «Quaderni veneti», 2 (2013), pp. 71-81.
- L. Lombardo, *Oltre il silenzio di Dante: Giovanni del Virgilio, le epistole metriche di Mussato e i commentatori danteschi antichi*, in «Acta Histriae», 22 (2014), 1, pp. 17-40.
- L. Lombardo, *Edizione critica delle “Epistole” metriche di Albertino Mussato: il testo, i temi, le fonti (con un'appendice ‘dantesca’)*, in “*Moribus antiquis sibi me fecere poetam*”, pp. 89-106.
- D. Marsh, *Albertino Mussato's Erotic Poems*, in «Neulateinisches Jahrbuch», 14 (2012), pp. 221-232.

- G. Mazzatinti, *Di Bonifacio di Verona autore dell'“Eulisteia”*, in «Bollettino della Deputazione di storia patria per l'Umbria», 2 (1896), pp. 557-561.
- A.X. Μέγας, 'Ο προουμανιστικός κύκλος της Πάδουα (Lovato Lovati - Albertino Mussato) και οι τραγωδίες του L.A. Seneca, Θεσσαλονίκη 1967.
- R. Modonutti, *Il “De gestis Italicorum post Henricum septimum Cesarem” di Albertino Mussato e il codice Vat. lat. 2962*, in «Filologia mediolatina», 21 (2014), pp. 325-371.
- R. Modonutti, *Albertino Mussato e Venezia*, in «Atti e memorie della Accademia galileiana di scienze lettere ed arti», Memorie della Classe di scienze morali, lettere ed arti, 124 (2011-12), pp. 1-24.
- R. Modonutti, *Il “De gestis Italicorum post Henricum septimum Cesarem” di Albertino Mussato. Edizione critica e traduzione dei libri I-IV*, Tesi di dottorato di ricerca, XXV ciclo, Padova 2013.
- R. Modonutti, *Le orazioni nelle “Storie” di Albertino Mussato*, in *“Moribus antiquis sibi me fecere poetam”*, pp. 125-140.
- R. Modonutti, *Rolando da Piazzola*, in *Dizionario biografico degli italiani*, 88, Roma 2017, pp. 164-166.
- R. Modonutti, *“Senescens rerum ordo”. Albertino Mussato e la storia. Tra decadenza morale e determinismo cosmico*, in *Le sens du temps. The Sense of Time. Actes du VII^e Congrès du Comité International de Latin Médiéval - Proceedings of the 7th Congress of the International Medieval Latin Committee* (Lyon, 10-13.09.2014), a cura di P. Bourgain e J.-Y. Tilliette, Genève 2017, pp. 667-680.
- C.M. Monti, *Per la fortuna della “Questio de prole”: i manoscritti*, in «Italia medioevale e umanistica», 28 (1985), pp. 71-95.
- C.M. Monti, *Il corpus senecano dei padovani: manoscritti e loro datazione*, in «Italia medioevale e umanistica», 50 (2009), pp. 51-99.
- G. Monticolo, *Poesie latine del principio del secolo XIV nel codice 277 ex Brera al R. Archivio di Stato di Venezia*, in «Il Propugnatore», n.s., 3 (1890), 2, pp. 244-303.
- G. Monticolo, *Una poesia del cancelliere ducale Tanto ad Albertino Mussato*, in «Nuovo archivio veneto», n.s., 1 (1891), pp. 419-434.
- “Moribus antiquis sibi me fecere poetam”. Albertino Mussato nel VII centenario dell'incoronazione poetica (Padova 1315-2015)*, a cura di R. Modonutti, E. Zucchi, Firenze 2017 (mediEvi, 17).
- F. Novati, *Poeti veneti del Trecento. Antonio da Tempo, Albertino Mussato, Iacopo Flabiani e Andrea da Trebano*, in «Archivio storico per Trieste, l'Istria e il Trentino», 1 (1881-1882), pp. 130-140.
- Nuova edizione commentata delle opere di Dante*, vol. V, *Epistole, Egloge, Questio de aqua et terra*, a cura di M. Baglio, L. Azzetta, M. Petoletti, M. Rinaldi, Introduzione di A. Mazzucchi, Roma 2016.
- A. Onorato, *Albertino Mussato e “magister Johannes”*, in «Studi medievali e umanistici», 3 (2005), pp. 81-127.
- Le opere di Ferreto de' Ferreti Vicentino*, a cura di C. Cipolla, Roma 1908, 1914, 1920 (Fonti per la storia d'Italia, 42, 43, 43 bis).
- M. Petoletti, *Il Chronicon di Benzo d'Alessandria e i classici latini all'inizio del XIV secolo. Edizione critica del libro XXIV “De moribus et vita philosophorum”*, Milano 2000 (Bibliotheca erudita, 15).
- M. Petoletti, *Milano e i suoi monumenti. La descrizione trecentesca del cronista Benzo d'Alessandria*, Alessandria 2004 (Ciceronianus, 3).
- M. Petoletti, *I “Carmina” di Lovato Lovati*, in «Italia medioevale e umanistica», 50 (2009), pp. 1-50.
- M. Petoletti, *I “dictamina” attribuiti al notaio padovano Lovato Lovati*, in *Dall'“ars dictaminis” al preumanesimo. Per un profilo letterario del secolo XIII*, a cura di F. Delle Donne e F. Stella, Firenze 2013 (MediEvi, 2), pp. 157-172.
- M. Petoletti, *Un poeta alla corte dei papi. Bonaiuto da Casentino e Bonifacio VIII*, Roma 2016 (La corte dei papi, 29).
- G. Petti Balbi, *L'assedio di Genova degli anni 1317-1331: “maligna et durans discordia inter gibellinos et guelfos de Ianua”*, in «Reti Medievali - Rivista», 8 (2007), pp. 1-26.
- M. Piccat, L. Ramello, M.G. Capusso, F. Moretti, *I volgarizzamenti romanzi dello pseudo Turpino*, in *Literatura medieval y renacentista en España. Lineas y pautas*, a cura di N. Fernández Rodríguez e M. Fernández Ferreiro, Salamanca 2012, pp. 291-309.

- La resa di Treviso e la morte di Cangrande I della Scala. Cantare del secolo XIV*, a cura di A. Medin, in «Archivio veneto», n.s., 16 (1886), pp. 5-32, pp. 371-422.
- Rolandino da Padova, *Vita e morte di Ezzelino da Romano*, a cura di F. Fiorese, Milano 2004.
- N. Rubinstein, *Some Ideas on Municipal Progress and Decline in the Italy of the Communes*, in N. Rubinstein, *Studies in Italian History in the Middle Ages and the Renaissance*, 1, *Political Thought and the Language of Politics. Art and Politics*, a cura di G. Ciappelli, Roma 2004 (Storia e letteratura, 216), pp. 43-60.
- Sette libri inediti del "De gestis Italicorum post Henricum VII" di Albertino Mussato*, a cura di L. Padrin, Venezia 1903 (Monumenti storici pubblicati dalla Regia deputazione di storia patria veneta. Cronache e diari, 3).
- F. Simoni, *Ritmi cittadini (secoli XI-XII)*, in *Storiografia e poesia nella cultura medievale*, pp. 181-211, poi in F. Simoni, *Culture del medioevo europeo*, a cura di L. Capo, C. Frova, Roma 2012, pp. 297-326.
- P. Stadter, *Planudes, Plutarch and Pace of Ferrara*, in «Italia medioevale e umanistica», 16 (1973), pp. 137-162.
- Stephanardi de Vicomercato *Liber de gestis in civitate Mediolani*, a cura di G. Calligaris, Città di Castello 1912 (*Rerurm Italicarum scriptores*, Nuova edizione, IX, t. 1).
- Storiografia e poesia nella cultura medievale*, Roma 1999 (Nuovi studi storici, 35).
- Tholomeus Lucensis, *Historia ecclesiastica nova*, a cura di O. Clavuot, Hannover 2009 (MGH, *Scriptores*, 39).
- R. Weiss, *Benvenuto Campesani (1250/55-1323)*, in «Bollettino del Museo civico di Padova», 45 (1955), pp. 129-144.
- R.G. Witt, *Sulle tracce degli antichi. Padova, Firenze e le origini dell'umanesimo*, Roma 2005 (Leiden 2000).
- R.G. Witt, *Lecezione italiana. L'intellettuale laico nel medioevo e l'origine del Rinascimento (800-1300)*, Roma 2017 (Cambridge-New York 2012).
- M. Zabbia, *Notariato e memoria storica. Le scritture storiografiche notarili nelle città dell'Italia settentrionale (secc. XII-XIV)*, in «Bullettino dell'Istituto storico italiano per il medio evo e Archivio muratoriano», 97 (1991), pp. 75-122.
- M. Zabbia, *I notai e la cronachistica cittadina italiana del Trecento*, Roma 1999 (Nuovi studi storici, 49).
- M. Zabbia, *Giovanni da Nono*, in *Dizionario biografico degli italiani*, 56, Roma 2001, pp. 114-117.
- M. Zabbia, *Mussato, Albertino*, in *Dizionario biografico degli italiani*, 77, Roma 2012, pp. 520-524.
- M. Zabbia, *Prima del Villani. Note sulle cronache universali a Firenze tra l'ultimo quarto del Duecento e i primi anni del Trecento*, in *Le scritture della storia. Pagine offerte dalla Scuola nazionale di studi medievali a Massimo Miglio*, a cura di F. Delle Donne, G. Pesiri, Roma 2012 (Quaderni della Scuola nazionale di studi medievali, 1), pp. 139-162.
- M. Zabbia, *Note autobiografiche nelle opere di Albertino Mussato*, in "Moribus antiquis sibi me fecere poetam", pp. 107-124.
- M. Zabbia, *Corruzione uso politico del dono e crisi del Comune in Albertino Mussato e altri cronisti trecenteschi*, in *Dono, controdono e corruzione. Ricerche storiche e dialogo interdisciplinare*, a cura di G. Cuniberti, Alessandria 2017, pp. 455-469.
- M. Zabbia, *Rolandino da Padova*, in *Dizionario biografico degli italiani*, 88, Roma 2017, pp. 150-153.
- M. Zabbia, *La cronachistica cittadina al tempo di Salimbene*, in *Salimbene de Adam e la sua "Cronica"*, Cinquantaquattresimo Convegno storico internazionale, Todi 8-11 ottobre 2017, in corso di stampa.
- A. Zardo, *Albertino Mussato. Studio storico e letterario*, Padova 1884.

Marino Zabbia
Università degli Studi di Torino
marino.zabbia@unito.it

Da Valla a Facio, dalla prassi alla teorizzazione retorica della scrittura storica*

di Fulvio Delle Donne

Le riflessioni sulla scrittura della storia elaborate alla corte aragonese di Napoli giunsero, alla fine del XV secolo, alla definizione di precise leggi retoriche con l'*Actius* di Giovanni Pontano, ma presero avvio nel 1447, con una infiammata polemica che vide contrapposti due tra i maggiori umanisti dell'epoca, Lorenzo Valla e Bartolomeo Facio. Quella polemica presentava molti elementi innovativi, sia dal punto di vista della strategia politica, sia da quello schiettamente retorico: la descrizione della contemporaneità e la riorganizzazione della memoria cercavano legittimazione attraverso una inedita regolamentazione professionale dell'analisi delle fonti e della forma retorica, per la quale non esistevano nell'Antichità latina modelli teorici specifici, adattati, invece, dall'oratoria giudiziaria. Insomma, la connessione tra descrizione della contemporaneità, riflessione retorica, esigenza di celebrazione e legittimazione della maestà regia trovò alla corte di Napoli un campo assai fecondo. Fu lì che trovò privilegiato spazio quel disciplinamento della scrittura storica che, ampiamente retribuita, portò al suo riconoscimento professionale e, successivamente, alla definizione di un preciso disciplinamento di argomenti, di forme e di metodi.

At the end of the fifteenth century, in the Aragonese court of Naples, the reflections about the writing of history produced precise rhetorical laws, summarized in the *Actius* by Giovanni Pontano, but those reflections started up in 1447, with an inflamed controversy among two of the most important humanists of that time: Lorenzo Valla and Bartolomeo Facio. That controversy presented many innovative elements in the invention of political strategies and in the definition of rhetorical rules: the description of contemporaneity and the reorganization of memory found legitimacy through a new professional attention to the analysis of sources and to the use of rhetorical form. About these problems, latin antiquity did not offer specific theoretical models, which were instead adapted from the judicial oratory. In short, the connection between the description of the contemporary, the rhetorical reflection, the need to celebrate and legitimate the royal majesty found a very fertile field in the court of Naples. The discipline of historical writing found there a privileged space: there the historians were well paid, there they were profession-

* Questo articolo è stato elaborato nell'ambito del Progetto di rilevante interesse nazionale (PRIN) A.L.I.M. (*Archivio digitale della Latinità Italiana del Medioevo*: < <http://www.alim.dfl.univr.it> >). *Prassi e teoria dell'archiviazione informatica e del trattamento filologico-ecdotico dei testi medievali*: in particolare è il frutto del lavoro dell'Unità di ricerca che afferrisce all'Università della Basilicata, della quale chi scrive è responsabile scientifico.

ally recognized and, subsequently, there they invented a precise regulation of arguments, forms and methods in the historical writing.

Medioevo; secolo XV; Regno aragonese di Napoli; Umanesimo; storiografia umanistica; letteratura umanistica; retorica; Lorenzo Valla; Bartolomeo Facio.

Middle Ages; 15th Century; Aragonese Kingdom of Naples; Humanism; Humanistic Historiography; Humanistic Literature; Rhetoric, Lorenzo Valla; Bartolomeo Facio.

1. *Gli storiografi del re*

Scripsisti res gestas regis Ferdinandi, patris huius summi regis nostri, sed eas ita barbare scripsisti ut, si pudoris quippiam in te foret, erubescendum tibi esset in conspectum regis prodire, cuius patris res preclaras summa interdum levitate turpificas. Percurri primum dumtaxat librum et in eo plus quam quingentos errores repperi, alios circa latinitatem, alios circa explanationem, in quibus te principem facis, alios circa historie dignitatem atque artem¹.

La corte aragonese di Napoli, quella di Alfonso il Magnanimo e poi quella di suo figlio Ferrante, nel corso del XV secolo fu forse la principale fucina di elaborazione delle più approfondite riflessioni sulla scrittura della storia, per la quale si giunse anche a sviluppare compiute esposizioni sistematiche. In quel contesto si riuscirono a fondere felicemente le tradizioni iberiche di glorificazione e legittimazione della dinastia regnante con le esigenze umanistiche derivate dalla nuova consapevolezza del trascorrere del tempo e dal desiderio di riportare in vita i più alti valori della classicità². Alla fine del secolo Giovanni Pontano scrisse uno specifico trattato retorico destinato ad avere non scarsa diffusione, l'*Actius*³, che, sotto forma di dialogo, forniva regole esemplificative; ma la discussione prese avvio alcuni decenni prima, con una infiammata polemica che, nel 1447, vide contrapposti due tra i maggiori umanisti dell'epoca, Bartolomeo Facio e Lorenzo Valla⁴. Anzi, si può dire che proprio quel violento dibattito – di cui abbiamo citato in apertura una delle prime affilate battute, nella quale Facio faceva il conto degli errori commessi da Valla – gettò le basi per l'invenzione di una specifica *ars historiae conscribendae* che potremmo definire *sub specie rhetoricae*.

¹ Facio, *Invective in Vallam*, p. 62 («Hai scritto le imprese di re Ferdinando, padre di questo nostro sommo re, ma le hai scritte in maniera così barbara che, se ci fosse in te un po' di pudore, dovresti vergognarti nel presentarti al cospetto del sovrano, tu che frattanto hai reso turpe con tanta leggerezza le illustri imprese di suo padre. Ho letto appena il primo libro, e vi ho trovato più di cinquecento errori, alcuni relativi al latino, altri relativi al modo di spiegare, nei quali mostri di essere principe, altri ancora relativi alla dignità e all'arte della storia»). Le traduzioni proposte sono di chi scrive.

² Per un approfondimento su tali questioni si consenta il rimando a Delle Donne, *Alfonso il Magnanimo*, nonché a Delle Donne, *Il re e i suoi cronisti*, pp. 17-34.

³ Il dialogo è edito in Pontano, *I dialoghi*, pp. 125-239.

⁴ Per ricostruzioni dettagliate della polemica tra Valla e Facio, sulla quale si tornerà in seguito, si veda Ferràù, *Il tessitore di Antequera*, pp. 1-42; Regoliosi, *Riflessioni umanistiche*, pp. 16-27; e l'*Introduzione* della stessa alla sua edizione di Valla, *Antidotum in Facium*, pp. XXXIV-LXVII.

La disputa fu probabilmente originata da motivi connessi con i ruoli istituzionali, ovvero con il conferimento di incarichi specifici e, dunque, con i compensi assai lauti concessi dal sovrano aragonese. La questione dei compensi è piuttosto significativa nella prospettiva della evoluzione di una professione storiografica riconosciuta come tale, e pertanto va, sia pur brevemente, riesaminata. Probabilmente, Valla, stando a quanto egli stesso afferma in una lettera a Biondo Flavio del gennaio del 1444⁵, sulla quale torneremo ancora, aveva già ricevuto da Alfonso – quindi almeno tra la fine del 1443 e l’inizio del 1444 – l’incarico di narrare le sue gesta. Tuttavia, tale notizia risulta effettivamente verificabile solo per gennaio 1447, quando troviamo questa nota di pagamento, conservata in uno dei registri del maestro razionale, custoditi nell’Archivio reale di Valencia:

Item doní a miçer Lorenço de Valle, orador romà, qui ha càrrech de ordenar les gestes del senyor rey, los quals li eren deguts ab albarà de scrivà de ració scrit en lo camp real de la Silvia de Anania [*Anagni*] lo derrer dia del proppassat mes de deembre per rahó de la terça del salari o provisió de CCC ducats que lo dit senyor li mana donar dels emoluments e drets de la sua cambra. E són per la tanda e paga de Nadal proppassada segons en lo dit albarà se conté que cobre: C ducats⁶.

Valla, dunque, aveva l’incarico di ordinare le gesta del re, ricevendone in cambio un emolumento di 300 ducati, dei quali solo una rata – la prima o quale altra? – di un terzo veniva messa in riscossione, a copertura del pagamento riferito al dicembre precedente. Egli, d’altra parte, è destinatario di una specifica mansione storiografica, ma è chiamato “oratore”: caratterizzazione che, forse, fa riferimento agli uffici diplomatici che ricopriva, e che come lui ricoprivano di fatto molti illustri umanisti dell’epoca, ma che, forse, ha anche connotazioni più particolari, perché, secondo la tradizione sia antica sia medievale, lo storico è innanzitutto retore e non di rado è chiamato in tale modo⁷.

⁵ «Mandaverat autem mihi iam pridem rex historias suas scribendas», cioè «il re mi aveva già ordinato di scrivere le sue storie»: Valla, *Epistole*, p. 254. Sulla datazione vedi *infra* la nota 75: la lettera di Valla era in risposta a una di Biondo Flavio, edita da Nogara, *Scritti inediti e rari*, pp. 147-153, sulla quale si tornerà più sotto.

⁶ Arxiu del Regne de Valencia, *Mestre racional*, reg. 8791 (tesoriere Mateu Pujades, settembre 1446-dicembre 1447), c. 273v. Devo queste trascrizioni alla cortesia dell’amico Jaume Torró Torrent. L’informazione era già registrata, con identica indicazione della carta (ma il registro doveva essere certamente diverso), da Minieri Riccio, *Alcuni fatti di Alfonso I*, p. 252.

⁷ Al di là della nota e già richiamata caratterizzazione ciceroniana della storia come *opus oratorium maxime*, va tenuto in conto che Giovanni del Virgilio, nel suo manualetto retorico scritto all’incirca nel 1323, parlava del *dictamen prosaicum non epistolare* – diversificato dal più comune *epistolare* – identificandolo specificamente negli *scripta istorialium et artificum*, cioè nelle opere storiografiche e trattatistiche: vedi Kristeller, *Un’Ars dictaminis*, p. 194. Del resto, Boncompagno da Signa, nella sua opera storica, si definiva *orator*: Boncompagno da Signa, *Liber de obsidione Ancone*, p. 4 (si veda anche, con la traduzione italiana di Paolo Garbini, Boncompagno da Signa, *L’assedio di Ancona*, p. 110 e p. 111). Inoltre, va ricordato che Albertino Mussato (per rimanere ancora nell’ambito di questo *dossier*), nel dicembre 1315, quindi più o meno negli stessi anni, in una solenne cerimonia, venne incoronato a Padova *poeta et historiographus*, con un titolo, cioè, che evidentemente univa le due più rappresentative modalità applicative della retorica. Con lo stesso titolo di *poeta et historicus* sarà poi incoronato anche Francesco Petrarca, nell’aprile del 1341.

La questione, ad ogni modo, è complicata dal fatto che allo stesso periodo risalgono altri due mandati di pagamento che hanno come beneficiario Bartolomeo Facio⁸. Uno è addirittura precedente di qualche mese e risale all'ottobre del 1446:

Item doní a micer Barthomeu de Facio istoriografo de casa del senyor rey, los quals li eren deguts per rahó dels CCC ducats que lo dit senyor li mana donar cascun any de provisió dels emolaments e drets de la sua cambra e son per la tanda o paga del mes de agost proppassat dels quals me ha fermat àpoca closa per en Barthomeu Soler, notari, scrivà de mon offici: C ducats⁹.

Bartolomeo Facio, dunque, riceve, all'incirca nello stesso periodo, con puntuale riferimento a una rata dell'agosto precedente (i pagamenti venivano effettuati tradizionalmente per Pasqua, Ferragosto e Natale), uno stipendio di 300 ducati: lo stesso emolumento concesso a Valla. Egli, del resto, è chiamato ancora più specificamente «storiografo della casa del re», con l'uso di un titolo che contiene due elementi particolarmente rappresentativi, se non autocelebrativi, nel caso in cui siano da considerare denominazioni usate per sé dallo stesso Facio: quello dell'associazione alla casa reale, e quello dell'uso abbastanza sorprendente del lemma di origine greca¹⁰. E l'informazione è confermata da un altro mandato, non databile con precisione, ma risalente sempre allo stesso periodo e riferito, esattamente come per Valla, al dicembre precedente:

Item doní a micer Barthomeu de Facio istoriografo de casa del senyor Rey, los quals li eren deguts per rahó de aquells CCC ducats que lo dit senyor li mana donar cascun any de provisió dels emoluments e drets de la sua cambra e són per la paga o tanda de la festa de nadal proppassada dels quals me ha fermat àpoca closa per en Barthomeu Soler, notari, scrivà de mon offici: C ducats¹¹.

Bartolomeo Facio, insomma, già nel 1446, era riuscito a strappare a Valla l'esclusiva – se mai c'era stata – sull'incarico di scrivere la storia del sovrano.

⁸ Per una piuttosto recente ricostruzione del profilo biografico del personaggio vedi Viti, *Facio, Bartolomeo*.

⁹ Arxiu del Regne de Valencia, *Mestre racional*, reg. 8791 (tesoriere Mateu Pujades, settembre 1446-dicembre 1447), c. 227v. Vedi già Minieri Riccio, *Alcuni fatti di Alfonso I*, p. 251: anche qui l'indicazione del numero di carta è identica.

¹⁰ Il termine *historiographus* non è, naturalmente, del tutto inconsueto alla tradizione medievale (è registrato anche da Ugucione da Pisa, *Derivationes*, p. 575, alla voce *Hystorin*), ma è usato con una certa frequenza (undici volte, più o meno alla pari rispetto alle dodici occorrenze di *historicus*) da Bartolomeo Facio nelle sue *Invective in Vallam*, criticando Valla, che, rispondendo, gli rimprovera proprio quest'uso disinvolto (cui egli invece non ricorre mai); vedi Valla, *Antidotum in Facium*, p. 65 (I 9, 5): «delectatus Greco nomine, quod idem significat quod 'scriptor historie', cuius hominis ait proprium esse historiam scribere, quasi hoc non ipso nomine Greco declaretur» («che si diletta del nome greco, che significa lo stesso che 'scrittore di storia', del quale dice che è compito proprio lo scrivere storia, quasi come se non fosse dichiarato dallo stesso nome greco»).

¹¹ Arxiu del Regne de Valencia, *Mestre racional*, reg. 8791 (tesoriere Mateu Pujades, settembre 1446-dicembre 1447), c. 276v.

Evidentemente, la competizione tra i due non si era risolta; o, forse, nelle intenzioni del re, che aveva dato a entrambi lo stesso incarico, la mansione non doveva generare competizione, perché non era individuale. Infatti, nonostante che l'espressione «istoriografo de casa del senyor Rey», in ogni caso indicativa di un cambiamento in atto nella rappresentazione o auto-rappresentazione professionale, possa generare – ed è capitato – qualche confusione, non sembra del tutto lecito attribuire a Facio il ruolo di storiografo ufficiale. Tale figura pertiene certamente a epoca più tarda¹², tanto più che della sua opera non esiste un esemplare “ufficializzato”: Facio risulta incaricato solo temporaneamente della funzione di descrivere le imprese di Alfonso (o meglio della «casa del senyor Rey»), con pagamenti che vanno a incidere sul bilancio delle voci di spesa riconducibili direttamente al sovrano («emoluments e drets de la sua cambra»), esattamente come Valla. In sostanza il rapporto lega sempre in maniera esclusiva lo storiografo alla persona del sovrano, non alla struttura del Regno.

Ad ogni buon conto, Facio, con i suoi *Rerum gestarum Alfonsi regis libri*¹³, portati a compimento solo nel 1457, poco prima di morire, seppe sfruttare con grande sagacia le strategie della narrazione storica, che continuava ad affondare saldamente le radici nella precettistica retorica di tipo ciceroniano. Rispetto a Valla dimostrò maggiore consapevolezza – o, se si vuole, spregiudicatezza – nella specifica riflessione storiografica, rivelando forse una formazione retorica monodirezionale¹⁴, ma sicuramente più consequenziale dal punto di vista metodologico: contrariamente a quanto si sarebbe – e si è solitamente stati – condotti a fare, sulla base di un giudizio di valore relativo all'opera complessiva dei due contendenti. La linea seguita da Facio, del resto, incontrò la piena soddisfazione del re, che, oltre allo stipendio, compensò il suo cronista con donazioni iperboliche in denaro¹⁵. Infatti, Facio seppe condurre la descrizione celebrativa dell'immagine del re fino quasi a spingere la narrazione storiografica ai limiti della *laudatio* panegiristica¹⁶. Invece, i *Gesta Ferdinandi regis Aragonum*, per i

¹² Sull'evoluzione della figura vedi Guenée, *Storia e cultura storica*, pp. 412 sgg., sebbene con qualche imprecisione; nonché Kagan, *Clio and the Crown*. Nella corona d'Aragona il primo a ricevere quell'incarico fu Jerónimo Zurita, nel 1548: vedi i documenti riportati in de Uztároz-Dormer, *Progressos de la Historia*, pp. 49-60.

¹³ In attesa dell'edizione critica dell'opera, cui stanno lavorando Gabriella Albanese e Bruno Figliuolo, si può usare quella curata da Daniela Pietragalla: Facio, *Rerum gestarum Alfonsi regis libri*.

¹⁴ «Homo unius libri», lo definisce Ferraù, *Il tessitore di Antequera*, p. XVII. Sulla stessa linea, sostanzialmente, si pone anche Mariangela Regoliosi nella introduzione a Valla, *Antidotum in Facium*, p. LVIII.

¹⁵ Vedi Vespasiano da Bisticci, *Le vite*, I, pp. 91-92, in cui si racconta che Facio «rimase ismarito» quando ricevette il compenso, davvero eccezionale, di 1500 fiorini, ovvero ducati.

¹⁶ Può essere significativo, a questo proposito, quanto egli stesso dice in una lettera del 26 settembre 1451 a Francesco Barbaro, in Francesco Barbaro, *Epistolario*, II, pp. 746-747: «scito me non vitam, sed res a se [scil. Alfonso] gestas scribere proposuisse (...). Vita vero et laudatio, quae duo genera a rerum gestarum narratione separata scis» («sappi che io mi sono proposto di scrivere non la vita di Alfonso, ma le imprese da lui compiute [...]. La vita e lode, infatti, che sai essere due generi separati dalla narrazione delle imprese»). Evidentemente, se ci teneva a fare

quali Valla iniziò a raccogliere materiale già tra la fine del 1443 e il principio del 1444 e che scrisse tra la fine della primavera del 1445 e l'inizio del 1446, rimasero incompleti, sancendo anche l'interruzione dei rapporti con il sovrano. Con la sua opera, che aveva per protagonista Ferdinando, padre del Magnanimo e che doveva proseguire fino alle vicende dello stesso Alfonso¹⁷, Valla non volle o forse non riuscì a porsi sulla linea celebrativa, che sarebbe stata percorsa fino in fondo dal suo rivale. In effetti, le dichiarazioni del proemio dei *Gesta* sugli alti valori della storiografia, che supera tutte le altre discipline perché si pone l'obiettivo universale della ricerca del vero, a leggerle in superficie sembrerebbero escludere – e in questa direzione sono state solitamente interpretate – ogni possibilità di compromesso; ma quel proemio in parte è incoerente e presenta crepe nella costruzione argomentativa, che di fatto furono abilmente sfruttate dal suo antagonista.

2. Valla e le incrinature nella universalizzazione della storia

L'obiettivo che, nel proemio dei suoi *Gesta*, Valla si propone è sviluppato su una doppia linea argomentativa, che intende dimostrare che la scrittura della storia è allo stesso tempo sia difficile, sia utile. Le argomentazioni relative alla difficoltà della storiografia non si presentano particolarmente articolate, né molto impegnative dal punto di vista espositivo, tanto è vero che Valla, in effetti, rovescia l'ordine annunciato in avvio e le tratta alla fine in questo modo:

Oportet in historico esse, preter ipsam mirabilem quandam et multis sane dotibus exaggeratam scribendi scientiam, alia multa, sine quibus non possit suum munus implere, primum in cognoscenda re solertiam, acumen, iudicium¹⁸.

Occorre, dunque, fare ricorso a diverse qualità dell'ingegno, perché colui che scrive storia solitamente non ha visto con i propri occhi ciò che racconta. Per ricostruire gli eventi deve affidarsi a testimonianze esterne, che non sempre sono concordi:

Raro nanque eadem res a pluribus eodem modo narratur, partim studio aut odio, partim vanitate, cum aliqua que scire poterat nesciens videri vult scire, vel non vult videri nescire, partim credulitate, cum aliis quibuscunque referentibus temere credit¹⁹.

questa puntualizzazione, sapeva che nella sua opera i limiti tra quei diversi generi erano assai labili; e assai labili, evidentemente, erano anche i confini tra *vita* e *historia*.

¹⁷ Si veda l'introduzione di Ottavio Besomi alla sua edizione di Valla, *Gesta Ferdinandis*.

¹⁸ Valla, *Gesta Ferdinandis*, p. 7 («Conviene che lo storico, oltre a una stessa ammirabile scienza nello scrivere, dotata di molte doti, abbia molte altre cose, senza le quali non può portare a termine il suo incarico: innanzitutto solerzia nel conoscere l'argomento, acume e giudizio»).

¹⁹ *Ibidem* («Raramente, infatti, la stessa cosa è narrata allo stesso modo da molti, in parte per favore o per ostilità, in parte per vanità, quando quella che poteva sapere, pur non sapendo, vuole far credere di sapere, o non vuole far credere di non sapere, in parte per credulità, quando temerariamente crede agli altri che riferiscono alcune cose»).

Insomma, la verità va cercata con attenzione, cura e sagacia, e lo storico deve comportarsi esattamente come un giudice «in deprehendendo vero ac iusto», cioè «nel trovare il vero e il giusto», o come un medico «in pervidendo morbo atque curando», cioè «nel riconoscere la malattia e curarla». Inoltre, lo storico deve stare particolarmente attento a non lasciarsi guidare dai sentimenti, né quelli negativi, né quelli positivi, e rivolgendosi alla seconda persona all'eventuale scrittore, gli raccomanda:

nequid malivolentie, nequid invidie neque terrori, rursus nequid gratie, nequid spei, nequid precibus, nequid ambitioni, nequid auctoritati tribuas²⁰.

Le argomentazioni non sono particolarmente originali, perché la tematica dell'obiettività è assolutamente e sistematicamente ricorrente nella tradizione, sia antica sia più recente. E il problema della difficoltà di ricostruire le vicende del passato attraverso il confronto tra le diverse testimonianze si incontra anche in Leonardo Bruni²¹ o Biondo Flavio, che proprio in quegli stessi anni si stava dedicando a un'ampia ricostruzione della storia passata e che, come vedremo, cercò sostegno anche presso Alfonso il Magnanimo²².

La seconda questione su cui Valla si impegna nel proemio, quella dell'utilità, invece, è ben più complessa, delicata e innovativa, perché costituisce una straordinaria esaltazione della storia, che risulta vincente nella "disputa delle arti"²³. La dimostrazione della superiorità della storiografia, perché oltre a essere difficile e di antica origine letteraria è anche utile, passa attraverso il confronto prima con la poesia e poi con la filosofia²⁴: presupposto di partenza è che «la storia è tanto più robusta quanto più è vera»; in altri termini, ampliando il discorso, solo se può fornire insegnamenti attraverso le sue esemplificazioni può guidare verso il bene, e lo può fare solo se cerca il vero. Per questo, come la filosofia, «versatur circa universalialia», i suoi precetti mirano alla universalità. Ma, dal momento che, per ammaestrare con gli esempi, di

²⁰ *Ibidem*, p. 8 («non concedere qualcosa alla malevolenza, all'invidia, al terrore, e ancora al favore, alla speranza, alle preghiere, all'ambizione, all'autorità»).

²¹ Vedi Bruni, *Historiarum Florentini populi libri XII*, pp. 3-4.

²² Blondus Flavio, *Historiarum ab inclinatione Romanorum libri XXXI*, pp. 3 e soprattutto 393, dove Biondo, poi, prosegue con la discussione sulla trasformazione della lingua, e sull'impossibilità di usare gli stessi vocaboli degli antichi, ovvero con un argomento non estraneo neppure al Valla, che ne parla nei *Gesta Ferdinandi*, pp. 10-13. Anzi, è possibile che la fonte di Biondo fosse proprio Valla, che, non nel proemio, ma appena poco più avanti aveva affrontato la stessa discussione a proposito della inattualità dei nomi di luogo usati dagli antichi. Sulla questione si veda Besomi, *Dai Gesta Ferdinandi regis Aragonum del Valla al De Orthographia del Tortelli*, pp. 75-121, nonché Fubini, *Storiografia dell'Umanesimo*, p. 21, n. 76. Sull'uso dei neologismi militari nella storiografia si vedano, poi, anche le introduzioni a Panormita, *Liber rerum gestarum Ferdinandi*, pp. 56-57, a Matteo Zupparro, *Alfonseis*, pp. 73-74, e ad Antonio Ivani da Sarzana, *Opere storiche*, pp. 147-148. Sui rapporti tra Valla e Biondo sia consentito rimandare anche a Delle Donne, *Le fasi redazionali*, p. 73.

²³ Vedi soprattutto *La disputa delle arti nel Quattrocento*.

²⁴ Valla, *Gesta Ferdinandi*, pp. 4-6. Su questo testo e sulle implicazioni derivanti dalla precoce lettura del cap. IX della *Poetica* aristotelica vedi Regoliosi, *Lorenzo Valla e la concezione della storia*, pp. 549-571.

fatto, la storia deve essere universale, essa va liberata dalla contingenza del particolare con l'*utile dulci miscere* della retorica. Il discorso, qui, dal punto di vista della tradizione retorico-poetica, rivela una fortissima tensione dimostrativa; ma l'impianto, anche se apparentemente sorretto da una rigorosa logica formale, mostra qualche incrinatura. Valla, interamente assorbito dall'enfasi del discorso, da un lato afferma la suprema missione della ricerca del vero, ma dall'altro accetta che il vero possa essere rielaborato, proprio perché possa impartire insegnamenti universali. Così, partendo dalla citazione ciceroniana, «*historia testis temporum, lux veritatis, vita memorie, magistra vite, nuntia vetustatis*» (*De or.*, II 36), prosegue in questo modo:

An est quisquam qui credat admirabiles illas in historiis orationes utique veras fuisse, et non ab eloquenti ac sapienti opifice personis, temporibus, rebus accommodatas, quibus nos eloqui et sapere docerent? Quid in eius persona gravissima testimonia? quid laudes? quid vituperationes? quid multa alia doctrine ac sapientie plena²⁵?

Ammettendo che lo storiografo interviene – anzi, deve farlo – nel rielaborare i discorsi oppure nel caratterizzare i personaggi, o nell'esprimere giudizi, così che il racconto possa acquisire un valore etico universale, Valla finisce con l'avventurarsi su un terreno scivoloso, in cui l'obiettività perde i caratteri dell'assolutezza, aprendo il fianco della struttura del suo discorso alla soggettività della rielaborazione e della creazione.

Fu proprio la inadeguata consequenzialità logica tra quanto affermato nel proemio e la sua applicazione a sancire la fine dell'esperienza di Valla come storico presso la corte aragonese²⁶. La sua opera, infatti, generò un violentissimo dibattito *de historia conscribenda* che lo vide soccombere – nonostante le ampie argomentazioni dell'*Antidotum*, costruite più sulle esemplificazioni degli autori antichi, che sulla precettistica retorica – rispetto alle posizioni cortigianamente più “condiscendenti”, ma anche più linearmente coerenti, dal punto di vista retorico e ideologico, del Panormita e di Bartolomeo Facio. Le posizioni di Facio e del Panormita di certo erano più adatte alla “macchina del consenso” organizzata per legittimare il ruolo e le aspirazioni regie, se non imperiali, di Alfonso il Magnanimo; tanto che fu Facio, con i *Rerum gestarum Alfonsi regis libri*, a proseguire l'opera storiografica di Valla, che si fermò al racconto delle imprese del padre Ferdinando.

²⁵ *Ibidem*, p. 5 («O forse vi è qualcuno che nelle storie può credere che quelle ammirevoli orazioni fossero effettivamente vere, e non invece accomodate alle persone, ai tempi, alle cose dall'eloquente e sapiente artefice, attraverso le quali noi insegniamo a parlare e a sapere? E che dire delle intensissime testimonianze nella rappresentazione delle persone, delle lodi, dei rimproveri, delle molte altre cose piene di dottrina e sapienza?»).

²⁶ La scarsa consequenzialità di Valla già era riconosciuta in Gaeta, *Lorenzo Valla*, p. 177, su cui vedi Regoliosi nell'introduzione a Valla, *Antidotum in Facium*, pp. LXII sgg., che ovviamente procede su una linea completamente opposta a quella che qui viene seguita.

3. *Facio e la teorizzazione retorica della storiografia celebrativa*

La cosa maggiormente notevole, ai nostri fini, dell'attività di Facio, tuttavia, non è tanto la composizione dei *Rerum gestarum libri*, nei quali non si leggono ampie dichiarazioni sul metodo storiografico adottato, né spiegazioni esplicite della sua concezione letteraria²⁷, quanto piuttosto la teorizzazione della sua rappresentazione celebrativa delle imprese del sovrano, che trovò formalizzazione piuttosto compiuta nelle *Invective in Vallam*²⁸, dove egli sottoponeva a violenta censura alcuni errori di costruzione storiografica commessi nei *Gesta Ferdinandi* di Valla, il quale rispose con l'altrettanto velenoso *Antidotum in Facium*²⁹. Dietro allo scontro sulla teoria storiografica si celava, probabilmente, una più concreta contrapposizione per mantenere il favore reale e i ricchi emolumenti del sovrano, in un momento in cui, a quanto pare, le portentose ricchezze del Regno sembravano prossime a ridursi paurosamente³⁰. In ogni caso, quella affilata polemica costituì soprattutto l'occasione per delineare in maniera perentoria i caratteri precipui della storiografia ufficiale alfonsina, che poi impose le sue regole anche ad altri contesti geografici³¹. Pertanto, se Valla – pur con qualche incrinatura, come si è visto – riteneva che compito inderogabile della storia dovesse essere la ricerca e l'affermazione della *veritas*, il contrapposto ideale celebrativo di Facio e del Panormita propendeva per la glorificazione della dinastia aragonese: ovverosia, ricorrendo all'espedito della *brevitas*, sorretto dai più alti principî della *elegantia* e del *decorum*, lo storico avrebbe dovuto eliminare il ricordo di tutto ciò che sarebbe potuto risultare sconveniente o inadatto alla dignità regia.

Nel renitente proemio dei *Rerum gestarum Alfonsi regis libri*, anche Facio, come Valla, riteneva che fosse compito della storia fornire edificanti esemplificazioni di virtù; e anch'egli, come Valla, era consapevole che le più illustri vicende dell'antichità erano state consegnate alla memoria eterna grazie all'amplificazione retorica degli autori; per questo, le gesta di Alfonso, «memoratu dignae», vanno affidate alla scrittura, così che essa le possa *illustrare*, «ne tanta-

²⁷ Sull'opera storica di Facio si vedano gli importanti contributi di Gabriella Albanese, raccolti nei suoi *Studi su Bartolomeo Facio*, nonché quello più recente di Abbamonte, *Considerazioni sulla presenza dei modelli*, pp. 107-130.

²⁸ Facio, *Invective in Vallam* cit. Sul testo vedi anche Regoliosi, *Per la tradizione delle "Invective in Vallam"*, pp. 389-397.

²⁹ Valla, *Antidotum in Facium*.

³⁰ Vedi Bentley, *Politica e cultura*, p. 117.

³¹ Sulla questione vedi soprattutto Ferrà, *Il tessitore di Antequera*, pp. XV sgg., 8 sgg.; Regoliosi nell'*Introduzione* alla sua edizione di Valla, *Antidotum in Facium*, pp. XX-LXXXI; Albanese, *Studi su Facio*, pp. 48 sgg. (questa parte del volume, intitolata *Storiografia come ufficialità alla corte di Alfonso il magnanimo: i "Rerum gestarum Alfonsi regis libri X" di Bartolomeo Facio*, contiene anche paragrafi scritti da Daniela Pietragalla, Monia Bulleri e Marco Tangheroni); inoltre, sia consentito il rimando a Delle Donne, *Alfonso il Magnanimo*, pp. 37-59. Sulla diffusione del modello "napoletano" in altri contesti vedi anche Ianziti, *Humanistic Historiography*, pp. 5 sgg. e *passim*; inoltre si veda Figliuolo, *La storiografia umanistica*, pp. 347-365.

rum rerum cognitio posteris obscura relinquatur»³². Dunque, questo è lo scopo esplicitamente dichiarato, ed evidentemente celebrativo, dei dieci libri di storie che egli dedica ad Alfonso. Ma, come si è detto, più che nell'opera storiografica in sé, le linee metodologiche e ideologiche della sua concezione storiografica possono essere esaminate in maniera più netta e definitiva nelle argomentazioni dell'accesa polemica che lo vide contrapporsi a Valla.

Surrettiziamente, approfittando dell'assenza sia di Valla, sia di Alfonso, a cui Valla aveva dato in lettura preventiva una copia non definitiva dei suoi *Gesta*, Facio, spalleggiato dal Panormita, si era impadronito del manoscritto³³: leggendolo, annotò e stigmatizzò tutte le imprecisioni e le sconvenienze rilevate in quell'opera, che, come si è letto nella citazione che abbiamo posto all'inizio, ammontavano nientedimeno che a più di cinquecento nel solo primo libro, e a più di duecento nei soli primi dieci fogli³⁴. E, nel momento in cui segnala i difetti, egli, e *converso*, fa emergere con più chiarezza e consequenzialità la sua visione della storia, in cui il decoro e la dignità retorica servono a giustificare anche le rappresentazioni più spiccatamente celebrative.

In effetti, Valla, in alcune delle sue caratterizzazioni era stato davvero impietoso, soprattutto in quelle di re Martino l'Umano, il predecessore di Ferdinando sul trono aragonese, che era ritratto in tutte le sue debolezze. E alcune di queste caratterizzazioni erano giudicate assolutamente inadatte da Facio. Così, infatti, Valla indugiava con grottesche descrizioni della debordante pancia di Martino, che finiva per renderlo ridicolmente impotente:

Sunt enim qui dicant nullo pacto, nec medicorum arte, nec multifariis machinis potuisse eum [*Martinum*] vel concumbere cum muliere vel puelle virginitatem demere, licet mater alieque nonnullae femine velut ministre puelle adessent, licet viri quoque aliquot auxilio regi essent, qui, ventrem quasi appensum per fascias a lacunari pendentes – quibus tumor proni ventris cohiberetur – demitterent eum sensim in gremium puelle ac sustinerent³⁵.

Lo stesso Valla si rendeva evidentemente conto della sconvenienza della descrizione, tanto da concludere: «sed hec verecundius forsitan in silentio reponuntur», ovvero che fosse più dignitoso passare sotto silenzio tali dettagli³⁶. Ma questo non era abbastanza per Facio, che insisteva ulteriormente:

³² Facio, *Rerum gestarum Alfonsi regis libri*, p. 4 («perché la conoscenza di così grandi imprese non rimanga offuscata per i posteri»).

³³ La ricostruzione è fatta in Valla, *Antidotum in Facium*, p. 15 (I 3, 6).

³⁴ Vedi la lettera di Facio a Panormita in Gabotto, *Un nuovo contributo*, p. 275, nr. 1: «Vix evolvi tabellas decem, et iam plus quam ducentos errores repperi: in quibus ridicula quedam et pueriliter dicta».

³⁵ Valla, *Gesta Ferdinandi*, p. 93 («Ci sono alcuni che dicono che costui [Martino] in nessun modo, né con l'ausilio dell'arte medica, né con quello di svariati macchinari, potesse giacere con la moglie o togliere la verginità alla ragazza, sebbene la madre e alcune altre donne fossero vicine alla ragazza per prestarle aiuto, sebbene anche altri uomini venissero in soccorso al re, i quali, quasi tenendo sospeso il suo ventre per mezzo di fasce attaccate al soffitto – con le quali era contenuto il gonfiore del suo stomaco protuberante – lo facevano poggiare gradualmente sul grembo della fanciulla e lo sostenevano»).

³⁶ *Ibidem*.

Et hoc quoque a te multo vitiosius prolatum est. Est enim primum contra preceptum brevitatis. Nam sepe satis est quod factum sit dicere, non ut narres quemadmodum factum sit (...). Potest etiam argui id esse contra probabilitatis preceptum (...), quod dignitates personarum servate non sint. Quid enim turpius dici potest, quam quod rex presente socru et etiam adiuvante cum uxore coierit? Quid inhonestius, quam quod socrus generi virilia spectaret? Quid indecentius, quam quod regina pudicissima corpus suum spectandum daret iis, qui regem adiuvabant? Hoc vel meretrix impudica abhorreret, quod tu regine honestissime tribuis³⁷.

In un altro punto della sua *invektiva*, Facio ricorda che «aliter enim historicus, aliter satyrus scribit»³⁸. Ma le norme della *brevitas* e della salvaguardia della *dignitas*, che formalmente si richiamano esclusivamente alle regole etiche della retorica classica, vengono in realtà piegate e ricondotte ad altra funzione, come risulta pienamente chiaro in connessione con la critica a un altro passo in cui Valla si era attardato ancora una volta su una descrizione impietosa di re Martino:

Hic [*episcopus Conseranensis*], cum cerneret regem subinde orationi sue, ut putabat, indormientem, quia oculis conniventibus capiteque demisso sterteret, insistebat. Rex contra, cognoscens cur interquiesceret, iubebat eum pergere, non enim se dormire, etsi clausis oculis sterteret, aut, si corpus pre morbo dormiret, non tamen dormire animum³⁹.

Ancora una volta, Facio ribatteva con sarcasmo che il ricordo di quell'aneddoto era lesivo della dignità, come ben dovrebbe sapere chiunque si dedichi proficuamente allo studio delle regole della buona letteratura:

Scribendum est enim sic, bone magister artis, ut personarum dignitates serventur, alioquin probabilis non erit narratio sibi que fidem derogabit⁴⁰.

Alla dignità è strettamente riconnesso un altro elemento, quello della *probabilitas*, ovvero della credibilità: un concetto che, però, viene declinato in

³⁷ Facio, *Invektive in Vallam*, p. 97 («E anche questo è detto da te in maniera molto più viziosa, perché è innanzitutto contrario al precetto della brevità. Infatti, è spesso sufficiente dire ciò che è accaduto, non che si racconti in quale modo sia avvenuto [...]. Può, poi, essere affermato che è contrario al precetto della probabilità [...], perché non è preservata la dignità delle persone. Cosa, infatti, può essere detto di più turpe del fatto che il re si accoppiasse con la moglie in presenza, anzi con l'aiuto della suocera? Cosa di più inonesto, del fatto che la suocera vedesse gli attributi virili del genero? Cosa di più indecente, del fatto che una regina pudicissima desse a vedere il suo corpo a coloro che aiutavano il re? Lo aborrisce anche una impudica meretrice, ciò che tu attribuisi a una regina onestissima»). Su questo ritorna anche Valla, *Antidotum in Facium*, pp. 255 sg. (III 7, 10-15), che, però, di fatto, non risponde nel merito.

³⁸ Facio, *Invektive in Vallam*, p. 106.

³⁹ Valla, *Gesta Ferdinandi*, p. 86 («Questi [il vescovo di Couserans] vedendo che il re, come pensava, si era improvvisamente addormentato durante la sua orazione, perché russava con gli occhi socchiusi e col capo reclinato, si interrompeva. Ma il re, sapendo perché si fermava, gli ordinava di continuare, in quanto non dormiva, benché russasse con gli occhi chiusi, ovvero, se il corpo dormiva per la sua infermità, tuttavia non dormiva l'animo»).

⁴⁰ Facio, *Invektive in Vallam*, p. 97 («Mio maestro di buona arte, bisogna scrivere in maniera tale da preservare la dignità delle persone, altrimenti la narrazione non apparirà probabile e non sarà considerata degna di fede»).

maniera funzionale alla caratterizzazione sublime del governo politico. «Cui enim credibile videatur, regem legatos audientem, non dicam stertere sed dormire?»⁴¹, ribatte Facio. Ma è evidente che la credibilità è connessa non con un precetto retorico, ma con una norma di convenienza, anzi di opportunità “cortese”, se non “cortigiana”, perché subito, rendendo ancora più chiara la sua posizione, aggiunge:

An ignoras id indecorum regie maiestatis esse? Non regem, sed ebrium quendam hominem videris velle demonstrare⁴².

Tale dichiarazione è irrefutabilmente rivelatrice. Facio non sta più parlando del *decorum* retorico, come fa molte volte nel corso delle sue *Invective*, ma di quello politico, che deve ineludibilmente caratterizzare non la persona, si badi, ma la maestà regia: un re, soprattutto se è quello da cui trae origine la dinastia di cui si è sudditi, va sempre rappresentato come detentore di ogni più alta virtù, a prescindere dalla realtà o dalla contingenza, perché, evidentemente, se si dimostrano inadeguate le doti del primo dinasta, ne risulta svilito anche l'ultimo; o, meglio, se si dimostra che la sovranità non coincide con la sublimità, vengono meno le fondamenta stesse del sistema monarchico. E il principio viene riaffermato in maniera definitiva quando egli rimprovera a Valla il principale vizio della sua narrazione, ovvero che, fornendo tutti quei dettagli inutili, ovvero inadeguati, è contravvenuto ai «precepta narrationis de verisimilitudine»⁴³. La verosimiglianza narrativa e ideologica è, dunque, il perno su cui ruota la storiografia faciana, e che sorregge anche i concetti di *brevitas* e di *decorum*. Valla, nel proemio dei suoi *Gesta*, aveva affermato che il principio fondante della storia è il vero, ma poi si era subito contraddetto ammettendo che lo storico poteva anche alterare la verità, per rendere la narrazione capace di dare insegnamenti universali; Facio, nel suo discorso, trae le conseguenze, affermando che bisogna perseguire non il vero, ma il verosimile; e lo slittamento verso l'alterazione della verità, già inavvertitamente avviato – di fatto anche da Valla, sia nel proemio sia nel resto dell'opera, dove di certo non descrive Ferdinando con la stessa spietatezza mostrata per Martino – nel momento in cui si dichiarava l'indissolubilità di retorica ed etica diventa irreversibilmente consequenziale. La *brevitas* è, in sostanza, il raschietto che fa sparire ciò che è indecoroso, in ossequio al principio etico universale ed imperativo secondo il quale non va ricordato tutto il vero, perché esso potrebbe contrastare col verosimile. «Non enim solum veram, sed etiam verisimilem narrationem esse oportet, si sibi fidem vindicare velit»⁴⁴,

⁴¹ *Ibidem*, p. 96 («A chi può sembrare credibile che un re non dico russi, ma si addormenti mentre ascolta gli ambasciatori?»).

⁴² *Ibidem* («Forse ignori che ciò è indecoroso per la maestà regia? Sembra che tu voglia raffigurare non un re, ma un uomo ubriaco»).

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ *Ibidem* («infatti, conviene che sia non solo vera, ma anche verosimile la narrazione che voglia presentarsi come degna di fede»). Vedi la risposta in Valla, *Antidotum in Facium*, p. 254 (III 7, 1-2), il quale rileva che l'argomento riguarda l'oratoria giudiziaria e non la storiografia: ma

afferma Facio, quasi dettando la più importante legge della scrittura storica che vuole obbedire ai precetti della retorica ciceroniana⁴⁵, e che corrisponde, di fatto, alla teorizzazione formale della storiografia come riscrittura, se non addirittura falsificazione volontaria della realtà.

Per la norma della verosimiglianza, Facio prende spunto evidente dai precetti retorici classici che egli – almeno in superficie – pedissequamente seguiva e che gli facevano ripetere le stesse parole del *De inventione* ciceroniano e della *Rhetorica ad Herennium*⁴⁶. Ma, in effetti, nel riprenderli, egli li altera profondamente, riconducendoli a nuovi contesti e dunque a nuovi significati. Quei precetti erano legati alla prassi della *iudicialis narratio*, come ebbe subito ad accorgersi anche lo stesso Valla, che rimproverava all'avversario la sua incapacità di distinguere tra orazione giudiziale e narrazione storica⁴⁷. Però Facio era certamente consapevole dello slittamento concettuale, dello scarto che stava compiendo: un lettore accanito di trattati retorici antichi, che citava alla lettera reimpiegando argomentazioni e termini, e che, come lui, era particolarmente sensibile alla teoria della scrittura storiografica non poteva non tenere presente ciò che quegli stessi trattati, solo poche pagine prima, dicevano univocamente della *narratio* e della sua tripartizione tra *historia*, *argumentum* e *fabula*. Nel *De inventione*, infatti, là dove si diceva che la «*historia est gesta res, ab aetatis nostrae memoria remota*», si ricordava anche che essa è distinta sia dalla *fabula*, «*in qua nec verae, nec veri similes res continentur*», sia dall'*argumentum*, che è «*ficta res, quae tamen fieri potuit*»⁴⁸. La *Rhetorica ad Herennium* diceva esattamente le stesse cose, aggiungendo solo – o, meglio, specificando ciò che era implicito nelle esemplificazioni – che la *fabula* era concetto applicabile alle tragedie e l'*argumentum* alle commedie⁴⁹, e il problema era impostato esattamente nello stesso modo in tutta la tradizione retorica antica e medievale, da Quintiliano⁵⁰ a Giorgio da Trebisonda⁵¹. Insomma, la scelta della verosimiglianza come norma storiografica costituisce una innovazione teorica: un'innovazione che – a guardarla dalla prospettiva del modello aristotelico, che all'epoca, però non era ancora sufficiente diffuso⁵² – potrebbe apparire addirittura provocatoria. In ogni caso,

l'interferenza volontaria tra i due ambiti della retorica, come vedremo meglio tra pochissimo, costituisce la più precipua innovazione della proposta storiografica di Facio.

⁴⁵ Simile affermazione, ma meno subdolamente e maliziosamente, è fatta anche da Pontano nell'*Actius*, in Pontano, *I dialoghi*, p. 217.

⁴⁶ Vedi Cic., *Inv.*, I 28-29; *Rhet. Her.*, I 14-16. Per riscontri precisi, pur se limitatamente al concetto di *brevitas*, vedi Regoliosi, *Riflessioni umanistiche*, pp. 16-27, specialmente le pp. 20-24.

⁴⁷ Oltre al passo già citato nella nota 44, vedi anche Valla, *Antidotum in Facium*, pp. 212 (III 1, 11); 219 (III 1, 39); 220 (III 2, 3).

⁴⁸ *Inv.*, I 27.

⁴⁹ *Rhet. Her.*, I 13.

⁵⁰ *Inst.*, II 4, 2, dove, rendendo ancora più esplicita la contrapposizione tra vero, falso e verosimile, si dice specificamente: «*argumentum, quod falsum sed verosimile comoediae fingunt*».

⁵¹ Georgius Trapezuntius, *Rhetoricorum libri quinque*, p. 34. Ma anche Isidoro di Siviglia dice la stessa cosa nelle sue *Etymologiae*, I 44, 5. Su tali concetti vedi, più in generale, Mehtonen, *Old concepts and new poetics*.

⁵² Sulla trasformazione dei modelli di riferimento in seguito alla diffusione delle traduzioni di

essa fu non solo meditata, ma anche decisamente rilevante in connessione con la trasformazione della scrittura storiografica come rappresentazione etica della realtà, che, quando va a confrontarsi con la contemporaneità, non può che trasformarsi, implicitamente o esplicitamente, in giudizio politico, ovvero, nel caso specifico di Facio e della storiografia sviluppata poi alla corte aragonese di Napoli, in pratica del consenso, ovvero in celebrazione del detentore del potere. E, in effetti, fu proprio la necessità di fare della storiografia il racconto, anzi l'interpretazione consapevole del presente che spinse a cercarne la legittimazione retorica e la nobilitazione in una regolamentazione formale, che, in quella temperie culturale, poteva essere trovata solo nella classicità: ma quella regolamentazione non esisteva e andava cercata, anzi adattata.

4. *Historia e contemporaneità: l'evoluzione dello ius positivum e le sue rappresentazioni*

“Historiam” ab “annalibus” quidam differre eo putant, quod, cum utrumque sit rerum gestarum narratio, earum tamen proprie rerum sit “historia”, quibus rebus gerendis interfuerit is, qui narret⁵³.

Piuttosto scarsi e desultori sono, nell'antichità latina, i riferimenti specifici alla teoria della scrittura storiografica⁵⁴. Poche parole, sebbene destinate ad avere un grande peso sulla caratterizzazione etica della storia – come poi accenneremo ancora – vi aveva dedicato Cicerone nel *De legibus* (I 5), nel *De oratore* (II 36), nonché nell'epistola a Lucceio (*Fam.*, V 12), il quale pure aveva promesso di dedicarsi più dettagliatamente. Certo, le opere storiografiche, dotate di proemi e riflessioni importanti, non mancarono nella letteratura latina classica, tuttavia, il passo appena citato di Aulo Gellio, che poi proseguiva con più articolate distinzioni e caratterizzazioni della *historia*, degli *annales*, delle efemeridi, dovette rappresentare una sorta di piccola *summa* sull'argomento, che fu poi ripresa da Servio (*Ad Aen.*, I 373) e, ancora, da Isidoro di Siviglia (*Etym.*, I 41 e 44), che la trasmise alla cultura medievale, decretando in maniera perentoria che:

inter historiam autem et annales hoc interest, quod historia est eorum temporum quae vidimus, annales vero sunt eorum annorum quos aetas nostra non novit⁵⁵.

Aristotele e degli storiografi greci vedi ora Gilli, *La méthodologie historiographique*, pp. 355-406.

⁵³ Gell., V 18, 1 («Alcuni pensano che la differenza tra “storia” e “annali” risieda nel fatto che, pur essendo entrambi narrazioni di eventi compiuti, tuttavia la “storia” lo è propriamente di fatti al cui svolgimento fu presente il narratore»).

⁵⁴ Sulla questione sia sufficiente qui il rimando a Leeman, “*Orationis ratio*”, e a Nicolai, *La storiografia nella educazione antica*.

⁵⁵ Isid., *Etym.*, I 44, 4 («tra la storia e gli annali c'è questa differenza, che la storia è quella dei tempi che vediamo, gli annali invece si riferiscono agli anni che la nostra età non conosce»).

Insomma, a seguire le enunciazioni dell'antichità trasmesse anche nel Medioevo, la *historia* vera, alla quale spetta veramente tale nome, è solo quella della contemporaneità. Tuttavia, tali precetti dovettero effettivamente rimanere inapplicate definizioni, adatte a compilazioni di tipo enciclopedico e non alla prassi storiografica. Anche perché chi studiava retorica, ovvero chi si dedicava all'oratoria o alla scrittura letteraria, si trovava a dover difficilmente ricomporre una ambigua contraddizione terminologica, che insisteva proprio sul termine *historia*. Nella trattazione – alla quale abbiamo già accennato – della *rerum gestarum iudiciaria* contenuta nel *De inventione* di Cicerone (I 27), nel punto in cui si discute della *negotiorum expositio*, infatti, si legge che essa «tres habet partes: fabulam, historiam, argumentum», e, in particolare, che «historia est gesta res, ab aetatis nostrae memoria remota». E assolutamente identiche definizioni, connesse sempre con la *narratio iudicialis*, sono contenute anche nella pseudo-ciceroniana *Rhetorica ad Herennium* (I 13), che nel Medioevo ebbe ancora maggiore diffusione. In assenza di trattazioni specifiche sulla scrittura della storia, come si è già visto implicitamente a proposito delle accuse mosse a Valla da Facio, si cercarono sempre in Cicerone quelle regole che egli, di fatto, non aveva mai definito, e si adattarono le norme che erano prescritte per altre tipologie di narrazione, le quali appartenevano ad ambiti completamente diversi se non tra essi contrapposti⁵⁶.

A ciò si aggiunga il fatto, rilevato con chiarezza estrema soprattutto da Bernard Guenée e Girolamo Arnaldi⁵⁷, che la scrittura della storia, nel corso di buona parte del millennio medievale, fino almeno al XII secolo, fu indirizzata prevalentemente – certo non esclusivamente – lungo le direttrici imposte dal modello agostiniano e orosiano. Per cui, in quella prospettiva teologica, che conformava le sei età del mondo alle quattro monarchie del sogno di Nabucodonosor, la storia del presente può essere compresa solo se inserita nello schema provvidenziale della storia universale⁵⁸. Certo, nel corso del Medioevo non mancarono storie di tipo “monografico” dedicate a eventi contemporanei, né storie dedicate a città, specialmente a partire dalla metà del XII secolo, quando la storiografia cittadina offrì il riflesso narrativo alle mutazioni politico-sociali connesse con lo sviluppo del “secolo del diritto”⁵⁹, così come si è visto, in questo stesso *dossier*, nelle parti dedicate a Boncompagno e ad Albertino Mussato. E, su tale base, l'Umanesimo si affranca del tutto dalla concezione cronologica agostiniana; e la storiografia, da esigenza irrimediabile di dare voce alla esperienza dello scrittore o alla sua visione della realtà, si trasforma più pienamente in professione letteraria, in cui l'autore, con consapevolezza nella ricerca e nell'uso delle fonti, con riflessione specifica

⁵⁶ Sui rapporti tra storiografia e retorica nel periodo umanistico vedi anche Struever, *The Language of History*; Stasi, *Apologie umanistiche*.

⁵⁷ Vedi Guenée, *Storia e cultura storica*, pp. 38-43; Arnaldi, *Annali, cronache, storie*, specialmente pp. 465 sgg.

⁵⁸ Su tali questioni, assai utile è la sintesi di Smalley, *Storici nel Medioevo*, pp. 37-59.

⁵⁹ Per tale definizione vedi Niese, *Die Gesetzgebung*, p. 200.

sul suo ruolo, nonché con conoscenza delle tecniche letterarie della scrittura, si dedica alla composizione di un'opera destinata alla lettura presente – ma soprattutto futura – e al riconoscimento collettivo⁶⁰. E il passaggio fu segnato proprio dal peso attribuito alla rappresentazione della contemporaneità, e dunque dall'inversione di prospettiva, che dal presente cominciava a guardare al passato e non viceversa. La percezione del cambiamento che avviene nella prima metà del Quattrocento è chiara se si leggono talune dichiarazioni, come quella con cui Leonardo Bruni, sebbene ancora con cautela, rivendica l'importanza della narrazione delle vicende contemporanee⁶¹. Se nel proemio delle *Historiae Florentinae*, risalente forse al 1415, egli non può ancora dichiarare l'autonomia assoluta ed esclusiva della prospettiva contemporaneistica⁶², nel proemio del *Rerum suo tempore gestarum Commentarius*, databile al 1440-1441, arriva ad affermare perentoriamente e con più piena consapevolezza:

Qui per Italiam homines excelluerint aetate mea et quae conditio rerum quaeve studiorum ratio fuerit, libuit in hoc libello discursu brevi colligere (...). Quod utinam fecissent homines superiorum aetatum, qui aliquam scribendi peritiam habuere; non in tantis profecto tenebris ignorantiae versaremur (...). Vellem ceteris quoque libuisset idem efficere, quo suae quisque aetatis cognitionem ac memoriam nobis quam celebrem reliquisset (...). Nos igitur quod ab aliis desideramus, id exhibere posteris conaturi sumus, ut si qui forte legere curabunt, nostrorum temporum non desit cognitio⁶³.

Pertanto, con un rovesciamento che può apparire paradossale se lo si osserva dalla prospettiva della classicità attestata da Gellio, sembra quasi che, almeno in una prima fase, la decisione umanistica di dedicarsi alla scrittura della storia contemporanea – partendo da essa e non arrivando a essa – debba essere giustificata, perché eversiva rispetto sia alla tradizione storico-teleologica medievale, sia, e forse soprattutto, sebbene implicitamente, alla tradizione oratoria ciceroniana connessa con la *narratio*. Proprio per questo, è la descrizione della contemporaneità che offre la chiave di accesso a nuove strade e a nuove concezioni storiografiche. Il presente non può essere più trascurato; anzi va compreso specificamente. Se si risale nel tempo, è per comprendere il presente, dal quale si parte, così come dice ancora Bruni chiaramente – sia pure nel mezzo di altre dichiarazioni che rimandano a *topoi* ricorrenti – nel già menzionato proemio delle *Historiae Florentinae*, là dove ricorda che nella *historia* occorre una «*rerum longa et continuata ratio*», cioè un metodo di

⁶⁰ Per un approfondimento di tali questioni si consenta il rimando a Delle Donne, *Perché tanti anonimi nel medioevo?*, pp. 145-166.

⁶¹ Su tali aspetti vedi Ianziti, *Storiografia e contemporaneità*, pp. 3-28. Sulla storiografia bruniana vedi ora Ianziti, *Writing History in Renaissance Italy*.

⁶² Bruni, *Historiarum Florentini populi libri XII*, p. 4.

⁶³ Bruni, *Rerum suo tempore gestarum Commentarius*, p. 423 («In questo libretto ho voluto parlare brevemente delle odierne condizioni d'Italia, della situazione degli studi e dei miei contemporanei che si distinsero [...]. Lavessero fatto anche gli uomini dei tempi passati che ebbero capacità di scrittori: almeno saremmo meno ignoranti [...]. Come vorrei che anche gli altri avessero fatto altrettanto e ci avessero lasciato una conoscenza e un ricordo della propria epoca, quanto più celebri potessero [...]. Per parte mia, ho tentato di dare ai posteri ciò che desidero dagli altri, perché non manchi la conoscenza dei nostri tempi a chi voglia leggere»).

analisi lungo e continuamente applicato, e che bisogna spiegare *singulatim*, cioè una alla volta, le *causae factorum omnium*, ovvero le origini⁶⁴.

Della storia comincia dunque a essere data una rappresentazione evolutiva in senso istituzionale, anzi giuridico-istituzionale. Dalla rassicurante accettazione dell'evoluzione teleologica si passa alla individuazione delle linee evolutive – o anche involutive – dell'uomo e delle sue organizzazioni collettive, che, focalizzandosi sul presente, si concentrano su una città, per Bruni, o su una monarchia, per Valla e Facio; se si consente una piccola forzatura concettuale, dall'accoglimento – implicitamente supino – dello *ius naturale* si passa alla rappresentazione e alla comprensione – anche rielaborativa – dello *ius positivum*. E tale principio essenziale è ulteriormente rielaborato e portato a piena applicazione pratica da Biondo Flavio, la cui consapevolezza risiede sia nell'ambito retorico-linguistico, sia in quello metodologico-euristico, che sono i due principali elementi caratterizzanti della rinascita storiografica del XV secolo.

Conscio di ciò, in una lettera indirizzata non casualmente ad Alfonso il Magnanimo – il signore che, in quel momento, è più consapevole della necessità di spiegare e forse di “addomesticare” le mutazioni dello *ius positivum* – Biondo, tende a rappresentarsi come colui che aveva resuscitato – e forse lo era davvero – l'arte storiografica⁶⁵.

Norunt omnes, qui humanitatis bonarumque artium studiis operam dant, mille iam et ducentos exactos esse annos, ex quo poetas oratoresque rarissimos, historiarum vero scriptores omnino nullos Latini habuerunt. Hinc factum est, ut, postquam Paulus Orosius, in Hispania tua genitus, brevem illam calamitatum orbis terrarum narrationem Aurelio Augustino cumulavit, incerta habuerimus illa, quae in Romani quondam imperii provinciis sunt gesta. Licet vero post ipsum Orosium nullus historiam scripserit, tanta tamen rerum temporibus quae suam et nostram intercesserunt aetatem gestarum magnitudo, tanta tamque varia multitudo fuit, ut, quarum ordo seriesque et certa narratio deerat, ipsarum rerum indices, argumenta, coniecturas et tenuem quamdam notitiam haberemus⁶⁶.

La lettera è datata al 13 giugno 1443, cioè a poco dopo che, nel febbraio precedente, quel re aveva celebrato il “trionfo all'antica” per festeggiare e

⁶⁴ Bruni, *Historiarum Florentini populi libri*, p. 3.

⁶⁵ Su tali questioni vedi Fubini, *Storiografia dell'Umanesimo*, p. 25; Delle Donne, *Le fasi redazionali*, pp. 78,79.

⁶⁶ La lettera di Biondo è edita da Nogara, *Scritti inediti e rari*, pp. 147-153, a p. 148 («Tutti coloro che si dedicano agli studi dell'umanità e delle buone arti sanno che sono trascorsi ormai mille e duecento anni da quando i Latini ebbero pochissimi poeti e oratori, e scrittori di storia assolutamente nessuno. Da qui deriva che, dopo che Paolo Orosio, nato nella tua Spagna, mise insieme quella breve narrazione delle rovine del mondo per Aurelio Agostino, non abbiamo che notizie incerte di quanto avvenne nelle provincie di quello che fu l'impero romano. E sebbene dopo Orosio nessuno abbia scritto di storia, tuttavia, nel periodo che intercorre tra la sua e la nostra epoca, vi è stata una tale quantità di avvenimenti, una tale varietà e abbondanza, che di quelle cose, delle quali mancavano ordine, sequenza e narrazione certa, abbiamo avuto comunque indizi, tracce, congetture e una qualche tenue conoscenza»). Il testo è stato riscontrato anche sui manoscritti che lo trasmettono (Città del Vaticano, Bibl. Apost. Vat., Ott. Lat., 1215, cc. 55r-61r; Dresden, Sächsische Landesbibl., F 66, cc. 75r-78v) ed è stato leggermente ritoccato nella punteggiatura.

legittimare la conquista del regno dell'Italia meridionale, che passava dalla dinastia angioina a quella dei Trastàmara. L'epistola si presenta particolarmente interessante, perché Biondo, con qualche esagerazione, cerca di accreditarsi come il primo storico dall'età di Orosio: certo, sapeva bene, perché li aveva ampiamente usati⁶⁷, che tantissimi erano gli storiografi, ovvero i cronisti che avevano operato nel corso del millennio che era seguito alla caduta dell'Impero romano, quel millennio che proprio Biondo avrebbe contribuito fortemente a far poi identificare come Medioevo. Insomma, stava cercando di presentare bene il proprio prodotto, perché probabilmente aspirava a essere gratificato dal re aragonese, estremamente generoso nei confronti dei letterati al suo servizio, che ricompensava con cifre da capogiro, che arrivavano anche a triplicare gli stipendi, certamente non disdicevoli, di un segretario apostolico come lo stesso Biondo⁶⁸. Il tono celebrativo non lascia dubbi riguardo a questo: del resto, per far cosa sicuramente gradita, annunciava al re aragonese di aver descritto le vicende della contemporaneità fino al trionfo napoletano del medesimo Alfonso, cosa che non trova riscontri nell'opera che ci è pervenuta⁶⁹; a questo, poi, si aggiunga anche l'accorto riferimento, tangenziale ma efficace, ai dieci piccoli figli da tirare su con la fatica del proprio lavoro e che lo tengono occupatissimo⁷⁰.

Tuttavia, al di là delle motivazioni parzialmente contingenti e dettate da aspirazioni economiche, quella lettera rivela indubbiamente un cambio di impostazione nel modo di concepire la scrittura della storia: e qui non si vuole parlare del modo di intendere la storia, ovvero della sua concezione evolutiva di tipo filosofico o ideologico, che certamente rivela – al pari di Bruni, costante punto di riferimento di Biondo – un evidente e brusco cambio di direzione rispetto alla rappresentazione teleologico-universalistica dei secoli precedenti⁷¹; ma si vuole concentrare l'attenzione solo sull'aspetto della tecnica di lavoro e della forma. Infatti, Biondo, dando un breve saggio della conoscenza del susseguirsi delle vicende connesse con la penisola iberica e facendo un succinto elenco dei sovrani che l'avevano retta nei secoli più remoti, nella stessa

⁶⁷ Sulle fonti usate da Biondo, ancora fondamentale rimane Buchholz, *Die Quellen*.

⁶⁸ Vedi Bentley, *Politica e cultura*, pp. 102-105; nonché Delle Donne, *Alfonso il Magnanimo*, pp. 28-30.

⁶⁹ Riccardo Fubini ipotizza che Biondo proseguì la sua opera andando oltre i limiti dei trentadue libri che possediamo, basandosi soprattutto sul fatto che il fiorentino Andrea Cambini, volgarizzando l'intero corpo delle *Decadi*, arrivò ad anni più recenti, attribuendosi forse alcune parti sicuramente scritte da Biondo e non pervenute: Fubini, *Biondo Flavio*, pp. 554-555. Sulla questione, comunque, già si era espresso, in senso inverso, Nogara, *Scritti inediti e rari*, pp. LXXXVI-LXXXVIII.

⁷⁰ Nogara, *Scritti inediti e rari*, p. 149: «Est tamen haec ipsa, quam polliceor, historia maior quam quae a me uno et occupatissimo homine, decem filiolos ex manuum laboribus nutriente, absolvi possit» («tuttavia questa stessa storia, che prometto, è più impegnativa di quella che da me, uomo solo e occupatissimo, che cresce dieci figlioletti con il lavoro delle sue mani, possa essere conclusa»).

⁷¹ Sia sufficiente, qui, il riferimento a Vegas, *La concezione della storia*, pp. 1-177, ovvero a un testo che affronta lo specifico problema storiografico rinascimentale dal punto di vista filosofico; nonché a Cotroneo, *I trattatisti*. Ma si veda anche Cochrane, *Historians and Historiography*.

lettera chiedeva all'interlocutore anche l'invio di materiale utile alla compilazione della sua opera:

Hinc, non magis mea quam tuae maiestatis, cui sum deditissimus, causa, a te peto atque contendo, ut omnia quae habeantur regnorum Hispaniae monumenta conquiri, eorumque exemplum ad me mitti iubeas, ne ipse desis, quin per altiuscule repetitas gentis vestrae laudes te celeberrimum et omnium, qui sunt quique iamdiu fuerunt, clarissimum regem pro virili mea ornem atque illustrem⁷².

Senza lasciarci fuorviare ulteriormente dalla *captatio benevolentiae*, sulla cui finalità abbiamo già detto abbastanza, è la richiesta specifica che risulta interessante ai nostri fini. Biondo già possedeva fonti sulla Spagna, ma ne cercava altre, per approfondire la sua conoscenza degli eventi. Se presa in sé, decontestualizzata, non si tratta certo di una novità: anche nei secoli precedenti, a partire almeno dalla seconda metà del XIII secolo, numerosi cronisti adottano la stessa strategia di ricerca storica, fondata sulla collazione, più o meno critica, di diverse fonti⁷³. Tuttavia, è l'intera opera di Biondo che segna la differenza, perché tale ricerca assurge a metodo di lavoro, frutto di una riflessione attenta che si fa anche dichiarazione teorica incentrata sia sul metodo di indagine delle fonti sia sull'uso e sulle trasformazioni della lingua latina, che non può essere usata così come la parlavano gli antichi, perché frattanto le strutture istituzionali, i nomi dei luoghi, gli oggetti, le armi e persino i valori etici connessi con gli eventi bellici sono irrimediabilmente mutati e decaduti: pertanto, se la lingua latina era l'unica che poteva essere usata per una composizione storiografica capace di assurgere a livello letterario, essa, come affermava anche Valla, non poteva schiacciarsi su uno statico modello antico, ma doveva essere adattata alle trasformazioni della tecnica e dello *ius positivum* e, dunque, rinnovata.

5. *Ulteriori esiti alla corte aragonese di Napoli*

Non è possibile soffermarci qui sulle complesse concezioni storiografiche di Biondo: la loro analisi ci porterebbe troppo fuori strada⁷⁴. Torniamo, invece, alla lettera del 1443 inviata al Magnanimo, o meglio a quella che possiamo classificare una risposta, che, probabilmente, circa sei mesi dopo⁷⁵, gli fu

⁷² Nogara, *Scritti inediti e rari*, p. 149 («Perciò, non tanto per me, quanto per la tua maestà, a cui sono molto devoto, ti chiedo e domando che tutti i documenti che si posseggono sui regni di Spagna siano ricercati, e che ordini che una loro copia mi sia spedita, perché non manchi proprio tu, che anzi, con le lodi della vostra gente, rintracciate un po' più lontano nel passato, io posso ornare e rendere illustre, per quanto è nelle mie facultà, come il re più celebre e più insigne di tutti coloro che sono e che giammai sono stati»).

⁷³ Innumerevoli esempi si possono trarre dagli studi di Marino Zabbia, del quale basti rimandare qui, esemplarmente, al volume *I notai e la cronachistica*.

⁷⁴ Sulla questione si consenta il rimando a Delle Donne, *Le fasi redazionali*, pp. 55-87.

⁷⁵ La lettera, in realtà, risulta inviata da Napoli il 13 gennaio, ma non reca l'indicazione dell'an-

inviata non dal re in persona, ma da Lorenzo Valla, che all'epoca, e già dal 1435⁷⁶, era al servizio del Magnanimo. Valla, chiedendo dove fossero gli otto libri delle *Decades*, che, come abbiamo visto, Biondo aveva dichiarato di aver trasmesso, ma che in effetti non erano mai pervenuti, contestualmente rispondeva alla richiesta di Biondo, ragguagliandolo sulle fonti storiche relative ai regni iberici e, in particolare, al Regno di Napoli, appena conquistato da re Alfonso:

Quid autem de historiis quas postulabas? Ille nullas hic alias habet, nisi eas que lingua Hispana a rege quodam Alfonso conscripte sunt et quidem earum rerum de quibus Latine scripti libri non desunt. Nam quod ad recentes pertinet, Gaspar eius [scil. Alfonsi] medicus in commentarios retulit pene res ab illo gestas, sed ea accuratone, ut de stilo ipso taceam, nequis prudens scriptor aliquid ad fidem veritatis illinc mutuari possit⁷⁷.

La situazione di desolazione sconfortante che Valla descrive a Biondo è forse strumentale: egli stava evidentemente cercando di difendersi dalle insidie di uno scomodo concorrente, tanto che tiene immediatamente a far sapere che in quel periodo era stato incaricato di scrivere le storie di Alfonso:

mandaverat autem mihi iampridem rex historias suas scribendas (...) que quia non habui a quibus plane docerer, malui non attingere quam fidem historie obliviosorum quorundam senum memorie credere⁷⁸.

Al di là della difesa della propria posizione – che pure, come abbiamo visto, fu problema ricorrente – è significativa la dichiarazione che, sebbene per inciso, insiste sulla dignità storiografica delle fonti, alla quale non possono asurgere tutte le testimonianze. Egli, tuttavia, non dichiara – forse volutamente – di quali fonti intenda servirsi, in assenza di testimonianze scritte affidabili e in spregio dei ricordi di vecchi smemorati⁷⁹. In effetti, oltre all'*Historia*

no. Sabbadini, *Cronologia documentata*, pp. 105-107, la data al 1444. Ottavio Besomi, nell'*Introduzione* alla sua edizione di Valla, *Gesta Ferdinandi*, p. XII, n. 2, sposta al 1446 la datazione, che, però, viene ripristinata – correttamente – al 1444 da Regoliosi nell'*Introduzione* alla sua edizione di Valla, *Antidotum in Facium*, p. XXXVI, n. 1. Concordano, infine sul 1444 Regoliosi e Besomi nella loro edizione di Valla, *Epistole*, p. 234 e p. 253.

⁷⁶ Sulla sua data di arrivo presso Alfonso vedi Valla, *Epistole*, pp. 142-143; Bentley, *Politica e cultura*, p. 124. Su questo periodo vedi, da ultimo, Ferraiù, *Valla e gli Aragonesi*, pp. 3-29.

⁷⁷ Valla, *Epistole*, pp. 253-254 («Che dire delle storie che chiedevi? Il re non ne ha qui alcun'altra, se non quelle che in lingua spagnola furono scritte da un re Alfonso [scil. la *General estoria di Alfonso X, el Sabio*] e certamente trattano di argomenti sui quali non mancano libri scritti in latino. Per quanto riguarda, poi, quelle recenti, Gaspar, il medico di Alfonso, raccontò in commentari le imprese da lui compiute, ma con tale cura, per tacere dello stile, che nessun prudente scrittore potrebbe ricavare qualcosa che abbia fede di verità»). Sabbadini, *Cronologia documentata*, p. 106, emenda *accuratone in adulatione*: della lettera ci è pervenuto il solo manoscritto Dresden, Sächsische Landesbibl., F 66, cc. 118v-119r, che, comunque, tramanda lo stesso testo che abbiamo citato.

⁷⁸ Valla, *Epistole*, p. 254 («Il re mi aveva già ordinato di scrivere le sue storie (...), per le quali, poiché non trovai nessuno da cui potessi davvero apprendere notizie, preferii non attingervi informazioni piuttosto che affidare la veridicità della storia alla memoria di alcuni vecchi smemorati»).

⁷⁹ Valla, tuttavia, altrove afferma che proprio delle testimonianze dei partecipanti si servì, almeno in parte, per la sua ricostruzione storica: vedi Valla, *Antidotum in Facium*, p. 13 (I 2, 20).

Alphonsi di Gaspar Pelegrí⁸⁰, l'unico citato con giudizio, forse, eccessivamente negativo, altre fonti storiche portate dalla penisola iberica dovevano ben esserci a corte⁸¹. D'altra parte – e non fu certo un caso – proprio lì, nell'arco di pochi anni e in piena controtendenza rispetto ai precedenti due secoli, alla corte napoletana di Alfonso venne prodotto un gran numero di opere che si ponevano il compito di celebrare la figura del sovrano: quella già ricordata di Gaspar Pelegrí, i *Gestorum libri* del siciliano Tommaso Chaula⁸², le opere già menzionate di Lorenzo Valla, di Bartolomeo Facio, quelle del Panormita⁸³, per non parlare dell'epica *Alfonseis* di Matteo Zuppar⁸⁴, o delle opere più marginali, talvolta ancora inedite, come l'*Historia* di Lorenzo Buonincontri, o la *Narratio declamatoria* di Teodorico Urias, o il *De bello regis Alphonsi* di Ciccolino Gattini, e altre ancora⁸⁵. E la tradizione fu proseguita ancora, trovando in Giovanni Pontano non solo l'autore di un'opera storiografica, il *De bello Neapolitano*⁸⁶, ma anche di un testo teorico sotto forma di dialogo, l'*Actius*, scritto tra il 1495 e il 1499⁸⁷, in cui forniva un compiuto elenco di argomenti, come *brevitas*, *celeritas*, *claritas*, *dignitas*, *facilitas*, *lenitas*, *magnitudo*, *plenitudo*, *pulchritudo*, *varietas*, che prendono spunto dalla teoria della *narratio iudicialis* e ruotano, come di consueto, attorno ai principî inderogabili della *veritas* e della "obiettività"⁸⁸. Il modello classico è, dunque, prevalente, e la discussione sullo stile sintattico è caratterizzata dalla preferenza per la *brevitas* e la connessa *celeritas*⁸⁹, che, ben diverse da quelle pragmatiche di Bartolomeo Facio, si ispirano più direttamente all'esemplificazione sallustiana.

L'opera di Pontano fu certamente una di quelle che godette di maggiore fortuna, tra le trattazioni che, nel Quattrocento, affrontarono il problema

⁸⁰ Gaspare Pellegrino, *Historia Alphonsi primi regis*.

⁸¹ Si consenta il rinvio a Delle Donne, *Gaspare Pellegrino (Gaspar Pelegrí) e la prima storiografia*, pp. 231-243.

⁸² Thomas de Chaula, *Gestorum per Alphonsum libri*, edito in maniera molto problematica da Raffaele Starrabba. A una nuova edizione sta lavorando, sotto la mia guida, Mariarosa Libonati, nell'ambito del Dottorato di ricerca in «Storia, culture e saperi dell'Europa mediterranea dall'antichità all'età contemporanea», presso l'Università della Basilicata.

⁸³ Panormita, *De dictis et factis Alphonsi*, edito con qualche problema da Mariangela Vilallonga.

⁸⁴ Matteo Zuppar⁸⁴, *Alfonseis*, edito da Gabriella Albanese.

⁸⁵ Per riferimenti più precisi si rimanda a Resta, *Introduzione* a Panormita, *Liber rerum gestarum*, p. 31, in nota. Per un quadro complessivo della storiografia aragonese si vedano anche Tateo, *La storiografia umanistica*, pp. 501-548 (ripubblicato anche in Tateo, *I miti della storiografia umanistica*, pp. 137-179); Ferraiù, *Il tessitore di Antequera*; nonché Delle Donne, *Il re e i suoi cronisti*. Per quanto riguarda l'opera di Ciccolino Gattini (che mi è stato possibile consultare grazie alla cortesia di Roberto Delle Donne, che ne sta curando l'edizione), essa si presenta esattamente sovrapponibile al primo libro del *Bellum Italicum* di Mattia Palmieri: sulla questione si tornerà specificamente in altra sede.

⁸⁶ L'opera è per ora leggibile nella redazione edita da Pietro Summonte: Pontano, *De bello Neapolitano et de sermone*. Vedi anche Monti Sabia, *Pontano e la storia*; inoltre, i numerosi contributi sull'argomento, contenuti nel secondo volume di Monti - Monti Sabia, *Studi su Giovanni Pontano*.

⁸⁷ Pontano, *I dialoghi*, pp. 125-239. Per la datazione vedi Monti, *Per la storia del testo*, pp. 259-292.

⁸⁸ Vedi *ibidem*, p. 209.

⁸⁹ Così viene affermato nell'*Actius*, in Pontano, *I dialoghi*, pp. 209-217.

della scrittura della storia. Tuttavia, essa non si presenta come precettiva: la molteplicità e l'ampiezza delle citazioni rende il dialogo più che un manuale un'antologia retorica, che intende fornire sollecitazioni a imparare direttamente dai testi le norme che egli raccoglie dalla tradizione. La trattazione dell'*Actius*, d'altra parte, appare piuttosto connessa con quella ben più teorica del Trapezunzio⁹⁰, che aveva riservato una parte della sua *Rhetorica* a proporre specifica regolamentazione della composizione storiografica, riproducendo sostanzialmente gli insegnamenti sulla *narratio* oratoria di Cicerone, sia pure rielaborati alla luce delle influenze ermogeniane⁹¹. La parte che egli aveva dedicato alla *historia* era abbastanza minuta e piuttosto ostica, ma iniziava a colmare una lacuna precettistica su un genere letterario che, in quei decenni, come si è visto, risultava particolarmente dibattuto. E, per chiudere il cerchio, non è inutile ricordare, in questo contesto, che il Trapezunzio, il quale aveva composto il suo manuale già nel 1434, ne aveva donato una copia ad Alfonso il Magnanimo; e che Pontano, poi, dovette avere modo di confrontarsi con l'umanista bizantino a Napoli, quando vi si trattenne tra il 1452 e il 1455⁹².

6. Conclusione

Se per tutto il periodo medievale, pur non mancando – come è stato evidenziato anche dagli altri due contributi che compongono questo *dossier* – interessanti spunti che possono essere desunti dall'applicazione di norme tratte dalla tradizione, erano state tanto rare quanto pressoché inesistenti le specifiche riflessioni teoriche sul significato e sul metodo di scrittura della storia⁹³, esse, come abbiamo visto, cominciano a infittirsi proprio negli anni Quaranta del Quattrocento⁹⁴. Certo, neppure in quegli anni, né nel corso dei successivi decenni del secolo si riesce a giungere a compiute costruzioni sistematiche sulla “filosofia della storia”: è cosa, questa, sulla quale cominciano a riflettere solo Francesco Patrizi e François Baudouin⁹⁵. Tuttavia, la scrittura della storia comincia a ricevere più specifica attenzione e maggiore riguardo, esplicitati in epistole private, che assurgono al livello di manifesto culturale, come quella di Coluccio Salutati a Juan Fernández de Heredia, databile forse al primo febbraio del 1392⁹⁶, in cui si esaltano i valori esemplari degli esempi

⁹⁰ Si veda ora Tateo, *Teorie storiografiche a confronto*, pp. 357-379.

⁹¹ Georgius Trapezuntius, *Rhetoricorum libri*, pp. 623-635. Sull'interpretazione dell'opera vedi Monfasani, *George of Trebizond*.

⁹² Sui rapporti tra Pontano e Trapezunzio vedi anche Monti Sabia, *Pontano e la storia*, pp. 2-7; nonché Ferraiù, *Pontano critico*, pp. 91-98.

⁹³ Eccezione significativa è data, tuttavia, da Gervasio di Canterbury nella parte introduttiva al suo *Chronicon*: Gervasius Cantuariensis, *Opera historica*, I, pp. 87-88. Su tali questioni, comunque, si consenta il rinvio a Delle Donne, *Perché tanti anonimi nel medioevo?*, pp. 145-166.

⁹⁴ Su tale tematica vedi soprattutto Regoliosi, *Riflessioni umanistiche*, pp. 16-27.

⁹⁵ Si veda Cotroneo, *I trattatisti, passim*.

⁹⁶ Coluccio Salutati, *Epistolario*, II, pp. 289-302.

tratti dalla storia; o quella di Guarino Veronese a Tobia del Borgo, databile forse al 1446⁹⁷, in cui si forniscono anche alcuni consigli tecnici; o in orazioni, come quella del Fonzio⁹⁸, pronunciata nel 1482 come prolusione al suo corso su Cesare e Lucano, contenente una sintesi di storia della storiografia. Ovviamente, non potevano mancare le parti proemiali alle opere storiche, come quelle già ricordate di Leonardo Bruni, di Lorenzo Valla ai suoi *Gesta Ferdinandi* o di Biondo Flavio.

Fu, tuttavia, la polemica tra Valla e Facio, come si è cercato di mostrare, a permettere di raffinare le riflessioni sulla scrittura della storia. Essa presentava molte sfumature, sia dal punto di vista della strategia culturale e politica, sia da quello schiettamente retorico, ma è evidente che tali due aspetti sono strettamente connessi, sono l'uno il riflesso dell'altro: la descrizione della contemporaneità e la riorganizzazione della memoria – anche ai fini della costruzione del consenso – cercano legittimazione attraverso una inedita regolamentazione professionale dell'analisi delle fonti e della forma retorica, per la quale non esistevano nell'Antichità latina modelli teorici specifici. Quei modelli dovettero essere dunque inventati o adattati dalla oratoria giudiziaria. In conseguenza di ciò, il rifiuto da parte di Valla di fare una ricostruzione idealizzata (o meglio ideologizzata) del passato (e, in fin dei conti, come si è visto, della “maestà regia”), o forse la sua incapacità di comprendere pienamente, in via pratica, la direzione a cui portavano necessariamente alcune premesse, da lui stesso condivise in via teorica, e, dunque, la sua inadeguatezza al contesto ideologico-politico di una corte regia lo resero inconciliabile con il progetto politico di Alfonso, che mirava all'esaltazione della sua dignità “imperiale” e alla creazione del suo “mito magnanimo”. Pertanto, la sua opera sulle imprese di Ferdinando di Trastámara – che, va ancora una volta ricordato, doveva continuare con la descrizione delle imprese di Alfonso – contribuì a segnare la fine della sua collaborazione con il re aragonese, lasciando definitivamente il campo libero a Facio, che tracciò la nuova linea storiografica del Regno, e al Panormita, che, probabilmente, ne fu l'ispiratore⁹⁹.

Insomma, la connessione tra descrizione della contemporaneità, riflessione retorica, esigenza di celebrazione e legittimazione della maestà regia trovò alla corte di Napoli un campo assai fecondo. Fu lì che, anche attraverso le accese discussioni che si innescarono, trovò privilegiato spazio quel disciplinamento della scrittura storica che, ampiamente retribuita, portò al suo riconoscimento professionale. E, con la rielaborazione normativo-esemplificativa pontaniana, la parabola evolutiva della trattatistica retorico-storiografica umanistica giunse a compimento lì dove era di fatto iniziata. *L'Actius* con la sua struttura bipartita, dedicata per una metà ai *numeri poetici* e per l'altra

⁹⁷ Guarino Veronese, *Epistolario*, II, pp. 458-465, n. 796; l'epistola è stata ripubblicata in Regoliosi, *Riflessioni umanistiche*, pp. 28-37.

⁹⁸ Vedi Trinkaus, *A Humanist's Image of Humanism*, pp. 99-105.

⁹⁹ Valla, più volte, affermò apertamente che alle spalle di Facio si nascondeva il Panormita: Valla, *Antidotum in Facium*, pp. 5-6 (parr. I 1, 11-16) e p. 11 (par. I 2, 7).

alla storia, fece sì che la storiografia anche formalmente, e non solo idealmente, come in Valla, venisse messa sullo stesso piano della poesia. La scrittura della storia, dunque, considerata non più disciplina secondaria o ausiliaria, alla quale – come ricorda John Fortescue, intorno al 1470 – dedicare solo i giorni liberi da altri impegni¹⁰⁰, venne pienamente affrancata da una compiuta e nuova regolamentazione di argomenti, di forme e di metodi.

¹⁰⁰ John Fortescue, *De laudibus legum Anglie*, pp. 118-119.

Opere citate

- G. Abbamonte, *Considerazioni sulla presenza dei modelli classici nella narrazione storica di Bartolomeo Facio*, in «Reti Medievali - Rivista», 12 (2011), 1, pp. 107-130.
- G. Albanese, *Studi su Bartolomeo Facio*, Pisa 2000.
- G. Arnaldi, *Annali, cronache, storie, in Lo spazio letterario del Medioevo, I, Il Medioevo latino*, a c. di G. Cavallo, C. Leonardi, E. Menestò, I, 2, *La produzione del testo*, Roma 1993, pp. 463-513.
- Francesco Barbaro, *Epistolario*, a cura di C. Griggio, Firenze 1991-1999.
- J.H. Bentley, *Politica e cultura nella Napoli rinascimentale*, Napoli 1995 (ed. or. Princeton 1987).
- O. Besomi, *Dai Gesta "Ferdinandi regis Aragonum" del Valla al "De Orthographia" del Tortelli*, in O. Besomi, M. Regoliosi, *Valla e Tortelli*, in «Italia medioevale e umanistica», 9 (1966), pp. 75-121.
- Blondus Flavius, *Historiarum ab inclinatione Romanorum libri XXXI*, Basileae, ex officina Frobeniana, 1531.
- Boncompagno da Signa, *Liber de obsidione Ancone*, a cura di G.C. Zimolo, Bologna 1937 (*Rerum Italicarum scriptores*, Nuova edizione, VI, t. 3).
- Boncompagno da Signa, *L'assedio di Ancona. "Liber de obsidione Ancone"*, a cura di P. Garbini, Roma 1999.
- Leonardo Bruni Aretino, *Historiarum Florentini populi libri XII*, a cura di E. Santini, Città di Castello-Bologna 1914-1926 (*Rerum Italicarum scriptores*, Nuova edizione, XIX, t. 3).
- Leonardo Bruni Aretino, *Rerum suo tempore gestarum Commentarius*, a cura di C. Di Piero, Città di Castello-Bologna 1914-1926 (*Rerum Italicarum scriptores*, Nuova edizione, XIX, t. 3).
- P. Buchholz, *Die Quellen der Historiarum Decades des Flavius Blondus*, Naumburg 1881.
- Thomas de Chaula, *Gestorum per Alphonsum Aragonum et Siciliae regem libri quinque*, a cura di R. Starrabba, Palermo 1904.
- E. Cochrane, *Historians and Historiography in the Italian Renaissance*, Chicago-London 1981.
- G. Cotroneo, *I trattatisti dell' "ars historica"*, Napoli 1971.
- F. Delle Donne, *Alfonso il Magnanimo e l'invenzione dell'Umanesimo monarchico. Ideologia e strategie di legittimazione alla corte aragonese di Napoli*, Roma 2015.
- F. Delle Donne, *Gaspere Pellegrino (Gaspar Pelegri) e la prima storiografia alfonsina*, in *Il ritorno dei classici nell'Umanesimo. Studi in memoria di Gianvito Resta*, a cura di G. Albanese, C. Ciociola, M. Cortesi, C. Villa, Firenze 2015, pp. 231-243.
- F. Delle Donne, *Il re e i suoi cronisti. Reinterpretazioni della storiografia alla corte aragonese di Napoli*, in «Humanistica», 11 (2016), pp. 17-34.
- F. Delle Donne, *Le fasi redazionali e le concezioni della storia nelle Decadi di Biondo. Tra storia particolare e generale, tra antica e moderna Roma*, in *A new sense of the past. The Scholarship of Biondo Flavio (1392-1463)*, a cura di A. Mazzocco, M. Laureys, Leuven 2016 (*Supplementa Humanistica Lovaniensia* 39), pp. 55-87.
- F. Delle Donne, *Perché tanti anonimi nel medioevo? Note e provocazioni sul concetto di autore e opera nella storiografia mediolatina*, in «Rivista di cultura classica e medioevale», 58 (2016), pp. 145-166.
- La disputa delle arti nel Quattrocento. Testi editi ed inediti*, a cura di E. Garin, Firenze 1947.
- Bartolomeo Facio, *Invective in Laurentium Vallam*, a cura di E.I. Rao, Napoli 1978.
- Bartolomeo Facio, *Rerum gestarum Alfonsi regis libri*, a cura di D. Pietragalla, Alessandria 2004.
- G. Ferraù, *Pontano critico*, Messina 1983.
- G. Ferraù, *Il tessitore di Antequera. Storiografia umanistica meridionale*, Roma 2001 (Nuovi studi storici, 53).
- G. Ferraù, *Valla e gli Aragonesi*, in *Valla e Napoli. Il dibattito filologico in età umanistica*. Atti del convegno internazionale, Ravello, 22-23 settembre 2005, a cura di M. Santoro, Pisa-Roma 2007, pp. 3-29.
- B. Figliuolo, *La storiografia umanistica napoletana e la sua influenza su quella europea (1450-1550)*, in «Studi storici», 43 (2002), pp. 347-365.
- John Fortescue, *De laudibus legum Anglie*, a cura di S.B. Chrimes, Cambridge 1942.
- R. Fubini, *Biondo Flavio*, in *Dizionario biografico degli italiani*, 10, Roma 1968, pp. 536-559.
- R. Fubini, *Storiografia dell'Umanesimo in Italia da Leonardo Bruni ad Annio da Viterbo*, Roma 2003.

- F. Gabotto, *Un nuovo contributo alla storia dell'Umanesimo ligure*, in «Atti della Società Ligure di Storia Patria», 24 (1892), pp. 5-332.
- F. Gaeta, *Lorenzo Valla. Filologia e storia dell'Umanesimo italiano*, Napoli 1955.
- Gervasius Cantuariensis, *Opera historica*, a cura di W. Stubbs, I, London 1879.
- P. Gilli, *La méthodologie historiographique des humanistes italiens du XV^e siècle. À la recherche du paradigme perdu*, in «Cahiers de recherches médiévales et humanistes / Journal of Medieval and Humanistic Studies», 31 (2016), pp. 355-406.
- Guarino Veronese, *Epistolario*, a cura di R. Sabbadini, Venezia 1916.
- B. Guenée, *Storia e cultura storica nell'Occidente medievale*, Bologna 1991 (ed. or. Paris 1980).
- G. Ianziti, *Humanistic Historiography under the Sforzas. Political Propaganda in Fifteenth-century Milan*, Oxford 1988.
- G. Ianziti, *Storiografia e contemporaneità. A proposito del "Rerum suo tempore gestarum commentarius" di Leonardo Bruni*, in «Rinascimento», 30 (1990), pp. 3-28.
- G. Ianziti, *Writing History in Renaissance Italy: Leonardo Bruni and the Uses of the Past*, Cambridge (Mass.) 2012.
- Antonio Ivani da Sarzana, *Opere storiche*, a cura di P. Pontari, S. Marcucci, Firenze 2006 (Edizione nazionale dei testi della storiografia umanistica, 1).
- R.L. Kagan, *Clio and the Crown: The Politics of History in Medieval and Early Modern Spain*, Baltimore 2009.
- P.O. Kristeller, *Un'"Ars dictaminis" di Giovanni del Virgilio*, in «Italia medioevale e umanistica», 4 (1961), pp. 179-200.
- A.D. Leeman, *"Orationis ratio". Teoria e pratica stilistica degli oratori, storici e filosofi latini*, Bologna 1974 (ed. or. Amsterdam 1963).
- P. Mehtonen, *Old concepts and new poetics. "Historia", "Argumentum", and "Fabula" in the twelfth- and early thirteenth-century latin poetics of fiction*, Helsinki 1996.
- C. Minieri Riccio, *Alcuni fatti di Alfonso I di Aragona dal 15 aprile 1437 al 31 maggio 1458 (estratti dalle Cedole della Tesoreria aragonese)*, in «Archivio storico per le province napoletane», 6 (1881), pp. 1-56, 231-258, 411-461.
- J. Monfasani, *George of Trebizond: A Biography and a Study of His Rhetoric and Logic*, Leiden 1976.
- S. Monti, *Per la storia del testo dell'"Actius"*, in «Rendiconti dell'Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti di Napoli», 44 (1969), pp. 259-292.
- S. Monti, L. Monti Sabia, *Studi su Giovanni Pontano*, a cura di G. Germano, Messina 2010.
- L. Monti Sabia, *Pontano e la storia*, Roma 1995.
- N. Nicolai, *La storiografia nella educazione antica*, Pisa 1992.
- H. Niese, *Die Gesetzgebung der normannischen Dynastie im Regnum Siciliae*, Halle a. S. 1910.
- B. Nogara, *Scritti inediti e rari di Biondo Flavio*, Roma 1927 (Studi e testi, 48).
- Antonio Panormita, *Liber rerum gestarum Ferdinandi regis*, a cura di G. Resta, Palermo 1968.
- Antonio Panormita, *De dictis et factis Alphonsi regis*, a cura di M. Vilallonga, in Jordi de Centelles, *Dels fets e dits del gran rey Alfonso*, Barcelona 1990.
- Gaspar Pelegrí, *Historiarum Alphonsi regis libri X. I dieci libri delle Storie del re Alfonso*, a cura di F. Delle Donne, Roma 2012 (Quaderni della Scuola nazionale di studi medievali, 3).
- Gaspare Pellegrino, *Historia Alphonsi primi regis*, a cura di F. Delle Donne, Firenze 2007 (Edizione nazionale dei testi della storiografia umanistica, 2).
- Giovanni Gioviano Pontano, *De bello Neapolitano et de sermone*, Neapoli, ex officina Sigismundi Mayr, 1509.
- Giovanni Gioviano Pontano, *I dialoghi*, a cura di C. Previtiera, Firenze 1943, pp. 125-239.
- M. Regoliosi, *Per la tradizione delle "Invective in L. Vallam" di Bartolomeo Facto*, in «Italia medioevale e umanistica», 23 (1980), pp. 389-397.
- M. Regoliosi, *Riflessioni umanistiche sullo "scrivere storia"*, in «Rinascimento», 31 (1991), pp. 16-27.
- M. Regoliosi, *Lorenzo Valla e la concezione della storia*, in *La storiografia umanistica. Atti del Convegno internazionale di studi (Messina, 22-25 ottobre 1987)*, a cura di A. Di Stefano, G. Faraone, P. Megna, A. Tramontana, Messina 1992, pp. 549-571.
- R. Sabbadini, *Cronologia documentata della vita del Panormita e del Valla*, in L. Barozzi, R. Sabbadini, *Studi sul Panormita e sul Valla*, Firenze 1891, pp. 1-148.
- Coluccio Salutati, *Epistolario*, a cura di F. Novati, Roma 1893 (Fonti per la storia d'Italia, 16).
- B. Smalley, *Storici nel Medioevo*, Napoli 1979 (ed. or. London 1974).
- B. Stasi, *Apologie umanistiche della «historia»*, Bologna 2004.

- N.S. Struever, *The Language of History in the Renaissance*, Princeton (NJ) 1970.
- F. Tateo, *La storiografia umanistica nel mezzogiorno d'Italia*, in *La storiografia umanistica*. Atti del Convegno internazionale di studi, Messina 22-25 ottobre 1987, I, Messina 1992, pp. 501-548 (ripubblicato anche in F. Tateo, *I miti della storiografia umanistica*, Roma 1990, pp. 137-179).
- F. Tateo, *Teorie storiografiche a confronto: Trapezunzio, Panormita, Pontano*, in «Bullettino dell'Istituto storico italiano per il medioevo», 117 (2015), pp. 357-379.
- Georgius Trapezuntius, *Rhetoricorum libri quinque*, Parisiis, in officina C. Wecheli, 1538.
- C. Trinkaus, *A Humanist's Image of Humanism: the Inaugural Orations of Bartolommeo della Fonte*, in «Studies in the Renaissance», 7 (1960), pp. 90-147.
- Uguccione da Pisa, *Derivationes*, a cura di E. Cecchini, Firenze 2004 (Edizione nazionale dei testi mediolatini, 11).
- J.F.A. de Uztároz, D.J. Dormer, *Progressos de la Historia en el reyno de Aragon, y Elogios de Geronimo Zurita*, Zaragoza 1680.
- Lorenzo Valla, *Gesta Ferdinandi regis Aragonum*, a cura di O. Besomi, Patavii 1973 (*Thesaurus mundi*, 10).
- Lorenzo Valla, *Antidotum in Facium*, a cura di M. Regoliosi, Patavii 1981 (*Thesaurus mundi*, 20).
- Lorenzo Valla, *Epistole*, a cura di M. Regoliosi, O. Besomi, Patavii 1984 (*Thesaurus mundi*, 24).
- F. Vegas, *La concezione della storia dall'Umanesimo alla Controriforma*, in *Grande Antologia Filosofica*, X, Milano 1964, pp. 1-177.
- Vespasiano da Bisticci, *Le vite*, a cura di A. Greco, I, Firenze 1970.
- P. Viti, *Facio, Bartolomeo*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 44, Roma 1994, pp. 113-121.
- M. Zabbia, *I notai e la cronachistica cittadina italiana nel Trecento*, Roma 1999 (Nuovi studi storici, 49).
- Matteo Zupparado, *Alfonseis*, a cura di G. Albanese, Palermo 1990.

Fulvio Delle Donne
Università degli Studi della Basilicata
fulvio.delledonne@unibas.it

RM

Materiali e note

Tra inventario e patrimonio. Una vicenda del convento di San Domenico di Genova alla fine del XV secolo

di Valentina Ruzzin

Lo scopo di questo contributo è quello di mettere in luce alcuni dei piani di lettura che un documento come l'inventario può offrire. L'articolo trae spunto dal ritrovamento, presso l'Archivio di Stato di Genova, dei repertori delle reliquie della sacrestia del perduto convento urbano di San Domenico alla fine del XV secolo. Tale patrimonio non è però di interesse esclusivamente devozionale: la sua provenienza è connessa perlopiù a vicende belliche navali, e la sua conservazione è di rilevanza civica e collettiva.

This paper aims to highlight some of the different interpretative levels of inventories. It draws inspiration from the discovery, at Archivio di Stato di Genova, of the inventories of the relics kept in the sacristy of the no longer extant convent of San Domenico at the end of the fifteenth century. This heritage is remarkable not only because of its devotional meaning; its origin is mostly related to naval war events, and its preservation underscores its civic (and therefore collective) importance.

Medioevo; secolo XV; Genova; reliquie; re Alfonso V d'Aragona; battaglia di Ponza; convento di San Domenico; patrimonio.

Middle Ages; 15th Century; Genoa; Relics; King Alfonso V of Aragon; Battle of Ponza; Convent of San Domenico; Heritage.

Questo contributo trae spunto dal ritrovamento, nell'Archivio di Stato di Genova, di quattro inventari¹ – editi in Appendice – concernenti il convento di San Domenico. Si tratta del repertorio dei beni conservati nella sacrestia e dell'inventario degli investimenti finanziari dell'ente, entrambi redatti in almeno due momenti diversi del 1492, rispettivamente il 22 e il 27 giugno (il primo) e il 4 luglio e il 4 settembre (il secondo). Tali testimonianze possono offrire molteplici piani di approfondimento, ma qui ci si limita a individuarne

¹ Archivio di Stato di Genova (d'ora in poi ASGe), *Notai Antichi* 1393. L'unità è una filza composta di fogli sciolti di mm 310 x 110, ad oggi non inventariata.

solo alcuni e a metterne a disposizione il testo, suggerendo rapide osservazioni in merito alla provenienza dei beni descritti e al loro ruolo in qualità di oggetto di culto e di celebrazione non soltanto religiosa. Mi è parso infine interessante seguire brevemente le vicende del convento e della sua sacrestia anche nei secoli posteriori agli inventari qui presentati, per sottolineare l'importanza civica che il luogo in cui sorgevano conservò ancora a distanza di secoli, cioè quando, nel terzo decennio dell'Ottocento, il complesso fu demolito e il suo patrimonio andò disperso.

1. *Gli inventari di San Domenico: motivi di contesto, motivi di diritto e una larga nozione di patrimonio*

Occorre subito rilevare che gli inventari in questione, che descrivono la sacrestia di San Domenico e riepilogano alcuni investimenti finanziari dell'ente religioso, non sono state redatti per iniziativa del priore del convento o di altre autorità ecclesiastiche; sono state invece stesi a seguito di un intervento diretto degli Anziani del Comune, che ha condotto alla nomina di quattro revisori (Gabriele *de Premontorio*, Girolamo *de Illionibus*, Costantino Doria e Giovanni Battista Spinola di Luccoli), sui quali formalmente ricade l'istanza dell'accertamento.

Le abbreviature in sé non circostanziano in alcun modo i motivi che abbiano portato le istituzioni civili a interessarsi del convento dei predicatori. È stato tuttavia possibile ripercorrere in parte la storia di questa procedura e rintracciare il decreto di nomina dei quattro revisori da parte del Consiglio degli Anziani (8 giugno), presto affiancato dalla nomina a *sindici* rilasciata loro dal convento stesso (16 giugno)².

Il mandato del Consiglio è piuttosto illuminante circa la contingenza: da qualche anno i frati di San Domenico, secondo ignoti fededegni, non utilizzano *recte* i proventi derivanti dai loro investimenti, e arrivano anche a sottoporre all'alienazione o al pegno parte del sostanzioso *corpus* di beni racchiuso

² Rispettivamente in ASGe, *Archivio Segreto*, 641, c. 84 e ASGe, *Notai Antichi* 1393, doc. del 16 giugno 1492. La questione – nonché il coinvolgimento del notaio Luca Torre – può essere forse inserita anche in una contrapposizione più generale che sembra in quel momento dividere il clero secolare dai membri degli ordini regolari in merito ad alcune contribuzioni erariali, poiché, in un altro documento della medesima filza di poco precedente (22 maggio), i monaci di San Domenico nominano *sindicus* un loro confratello affinché li rappresenti in una causa che li divide proprio dal clero genovese (di cui, magrado i riferimenti offerti dal documento stesso, non sono riuscita a trovare traccia). Il 3 giugno, però, alcuni rettori di altrettante parrocchie della Val Bisagno nominano a loro volta un procuratore per il medesimo motivo, e in questo documento (ASGe, *Notai Antichi* 827/II, doc. 2) si esplicita che l'oggetto della vertenza mossa contra «venerabiles religiosos priores, guardianos, fratres conventus monasteriorum mendicantium et aliorum ordinum religiosorum civitatis Ianue» è una diversa ripartizione delle spese e delle franchigie a Genova e in *Romana curia* negoziate sulla gabella del vino con l'Ufficio di San Giorgio.

L'origine della raccolta e della sua funzione civica si può far risalire all'intervento diretto di Iacopo da *Varagine*, celebre arcivescovo (1292-1298) appartenente all'ordine dei predicatori, uomo di cultura e priore per qualche tempo proprio di San Domenico⁷. Secondo quanto dice lo stesso Iacopo nella sua *Chronica*, egli si rese artefice del recupero di alcune reliquie giunte in città molti anni prima in seguito a un atto di pirateria con cui fu sottratto il bottino veneziano del sacco di Costantinopoli, reliquie che riuscì a destinare proprio al suo convento, poiché «*Deus noluit quod tanto thesauro Ianuensis civitas spoliaretur*»⁸. Proprio nell'ottica di tale, voluta, opera di patrimonializzazione, all'arcivescovo parve necessaria anche una strategia di valorizzazione del recente deposito, che si concretizzò innanzitutto in un prezioso ricondizionamento delle reliquie – racchiuse entro lamine d'oro e d'argento – e si perfezionò poi attraverso il mezzo più potente di cui Iacopo dispose in qualità di metropolitano della cattedra genovese: nel 1293 egli concesse speciali indulgenze a quanti avrebbero visitato il convento di San Domenico per venerare le reliquie ivi raccolte⁹.

È certo poi che almeno un'altra reliquia ivi custodita fosse stata donata al convento in occasione di una successiva operazione militare, la guerra di Chioggia, terminata con il vittorioso sacco di Pola ad opera delle truppe genovesi. Si tratta delle reliquie dei Martiri Innocenti, che, secondo il sacerdote Domenico Cambiaso (inizi del Novecento), furono affidate ai domenicani nel 1382¹⁰. Forse è la stessa circostanza che ha coinvolto anche la trasmissione della reliquia di san Luca – ricordata come si vedrà nell'inventario del 1492 – dal momento che il medesimo trionfo condusse in città «alquante reliquie» proprio dell'Evangelista, sebbene, secondo l'annalista Giustiniani (fine del secolo XV - inizi del XVI), tutte destinate all'omonima chiesa degli Spinola¹¹.

Una grande quantità di oggetti preziosi pervenne infine al convento dall'ingentissimo bottino conquistato dalla flotta genovese nella battaglia di Ponza, avvenuta nel 1435 a danno del pretendente al trono di Napoli Alfonso d'Aragona¹². Poiché la vittoria fu conseguita proprio il giorno di san Domeni-

mento in merito alla quantità e alla tipologia delle reliquie conservate a Genova nei secoli XII-XIV si rinvia a Polonio, *Devozioni di lungo corso: lo scalo genovese*, e in particolare le pp. 384-388, dedicate proprio agli ordini mendicanti. Per un inquadramento invece dell'ampio tema relativo alla reliquia come componente della vita sociale, simbolica e spirituale anche medievale si veda Canetti, *Frammenti di eternità*.

⁷ Per un primo orientamento circa questo poliedrico personaggio si rinvia a Casagrande, *Iacopo da Varazze*.

⁸ Tutto questo in *Iacopo da Varagine e la sua Cronaca di Genova*, II, p. 367.

⁹ *Ibidem*, I, pp. 66-67.

¹⁰ Cambiaso, *L'anno ecclesiastico e le feste dei santi in Genova*, p. 36.

¹¹ L'ammiraglio della vittoria di Chioggia fu Luciano Doria, morto durante la guerra e sepolto con ogni onore proprio presso il convento di San Domenico. Per le reliquie di san Luca si veda Cambiaso, *L'anno ecclesiastico e le feste dei santi in Genova*, p. 248. Per la narrazione delle vicende, l'elenco delle reliquie giunte da Pola e la sepoltura di Luciano Doria si vedano gli *Annali della Repubblica di Genova*, II, pp. 150-151.

¹² Sulla battaglia di Ponza nell'ottica della politica genovese si veda Petti Balbi, *Uomini d'arme e di cultura*. Per un quadro invece della vicenda all'interno della politica viscontea, cui Genova in quel momento era soggetta, si veda Somaini, *Filippo Maria Visconti e la svolta del 1435*.

co, parve opportuno depositare questo *corpus* tanto notevole presso la chiesa dei predicatori¹³. Anzi, il complesso dei domenicani avrebbe dovuto essere onorato, da allora in poi, con la solenne processione del Doge e della cittadinanza proprio per ricordare tale ricorrenza¹⁴. Donato al santo come segno di riconoscenza per la grande vittoria contro la flotta aragonese, il bottino di quello scontro fu particolarmente ricco – oltre ai beni di re Alfonso V, furono catturati anche quelli di re Giovanni di Navarra e molti del loro seguito – e sin da subito fonte di tensione. La delibera con cui il Comune genovese, il 5 dicembre 1435, aveva deciso di rendere ringraziamento per quella vittoria ottenuta non tanto «humano consilio aut viribus» quanto «Dei dono», affidando al convento dei predicatori «cruces, calices, libros, amictus, candelabra ceteramque sacram regis suppellectilem»¹⁵ non incontrò facile favore. Si dovette reiterare lo sgradito invito ai patroni a restituire a un ufficio appositamente deputato ciò che avevano spoliato, e vi furono poi alcune difficoltà nel garantire a ciascuno dei marinai i 66 soldi di stipendio pattuito¹⁶. Ancora nell'autunno del 1437 il consiglio degli Anziani fu costretto a ribadire la decisione e a nominare due magistrati deputati a concretizzare finalmente la «non vana spes inveniendi ac recuperandi quedam suppellectilia et res»¹⁷ che ancora non erano stati depositati presso il convento.

Non per caso, infatti, dello straordinario bottino di Ponza e delle vicissitudini connesse alla sua trasmissione è pervenuto addirittura un piccolo manuale¹⁸, nel quale, tra le altre cose, sono annotati i faticosi recuperi dei beni

¹³ A proposito della ricchezza del bottino, l'annalista Agostino Giustiniani osserva che «fu tanto quanto si legga di alcuna vittoria ottenuta in mare (...) chi comparerà solamente le spoglie con le spoglie, e la preda con la preda, si troverà che l'armata Aragonese era piena d'oro, d'argento e di pietre preziose, di ornate vesti, e di tutte le cose che l'ambizione dei ricchi suole usare»: *Annali della Repubblica di Genova*, II, pp. 340-341.

¹⁴ Per la notizia dell'istituzione dell'obbligo per il governo di visitare San Domenico nel giorno della ricorrenza si veda Cambiaso, *L'anno ecclesiastico e le feste dei santi in Genova*, p. 210.

¹⁵ ASGe, *Archivio Segreto*, 516, c. 209r: «Hanc unquam victoriam cogitantes nec tam humano consilio aut viribus partam quam Dei dono datam intelligentes, preter triduanas supplicationes in honorem Dei summa devotione preactas equum esse censuerunt munus aliquod offerri divo Dominico, cuius sacra die tam ingens gloria Ianuensis contigit, nec quicumque ex omnibus spoliis que plurima ac preclara (sic) fuere tam illi convenire arbitantes quam cruces, calices, libros, amictus, candelabra ceteramque sacram regis suppellectilem qua ille altaria sua exornare solebat, eam omnem huic sanctissimo patrono suo offerendam dicaverunt et in eius augusto templo reponendam ut sit huius templi simul decus atque ornamentum et aliquod tante victorie monumentum, quam quidem servari voluerunt sub clavibus quatuor, quarum unam semper habeat idem dominus Blasius».

¹⁶ Petti Balbi, *Uomini d'arme e di cultura*, pp. 138-141. Il testo del decreto (ASGe, *Archivio Segreto*, 516, c. 206r) è il seguente: «Parte magnifici domini ducalis presidentis in Ianua et spectabilis consilii dominorum antianorum mandatur et expresse iubetur omnibus et singulis magistratibus et officialibus quicumque sint et personis singularibus quibuscumque penes quos vel quas sint ulla suppellectilia, vasa aut res ex capella Serenissimi domini regis Aragonum, ut virtute huius precepti et alio mandato non expectato, hec omnia tradant et libere assignent spectabili domino Blasio de Vicecomitibus ac egregiis Franco Lomelino et Nicolao Iustiniano, ad receptionem harum rerum deputatis, qui ea postea in consilium afferent et exinde consignabuntur ecclesie cui dicata sunt».

¹⁷ ASGe, *Archivio Segreto*, *Diversorum* 516, c. 153v.

¹⁸ ASGe, *Antico comune* 753 (Polonio, *L'amministrazione della «Res publica»*, p. 308). Il regi-

e gli spostamenti, che si protrassero tra il 1435 e il 1437, prevalentemente per mano del notaio Paolo *Manerius*, tra i cancellieri del Comune per quegli anni¹⁹. Le scritture di Paolo e dei suoi aiutanti si susseguono per oltre 90 carte: si tratta di una sequenza ininterrotta di annotazioni di restituzioni e depositi di beni presso i capitani, gli armatori e, più genericamente, i coinvolti nell'impresa²⁰. La dibattuta decisione fu infatti sempre ribadita dalle autorità, ma già il 14 dicembre dello stesso 1435 si propose di sottoporre il bottino donato a San Domenico a un forma di tutela semi-pubblica, ovvero attraverso la "istituzione" di quattro chiavi che serbassero l'accesso al tesoro. Dei quattro posti di clavigeri, due furono subito riservati: al Comune e all'ammiraglio e notaio Biagio Assereto, che avrebbe dovuto trasmettere la carica, in futuro, ai suoi discendenti²¹.

Il tema del bene sottoposto alla custodia cittadina tramite chiavi rimanda immediatamente alla secolare esperienza occorsa al tesoro della cattedrale di San Lorenzo, dove, almeno per quanto riguarda il Sacro Catino e l'Arca del Battista – le reliquie più celebri e celebrate della chiesa metropolitana – si sono nei secoli affermate pratiche simili, sebbene assai più complesse e di certo maggiormente osservate. D'altronde, il controllo governativo di una reliquia, cui corrisponde un tentativo di sottrarre la stessa alla logica della gestione privata ponendola in un «luogo estraneo ai conflitti di fazione»²², è senza dubbio presente anche nel decreto istitutivo della donazione, in cui il legislatore identifica il triplice ruolo del dono, che deve essere – dice – assieme a «decus» e «ornamentum», anche «monimentum» di quanto è avvenuto. Nella sua dimensione di memoria – monumento, appunto – la reliquia diviene allora «gloria della città e segno della profonda devozione» diffusa, cessa di essere letta esclusivamente in quanto reliquia o oggetto di valore estetico e diviene, almeno negli intenti dei promotori, «non bene artistico da esporre ma patrimonio da conservare, da difendere»²³. Nel nome di questo patrimonio celebrativo e unificante, l'azione governativa incontra così l'interesse ecclesiastico, che non solo non si oppone ma, anzi, promuove questa «espressione dell'identità attraverso il prestigio», dal momento che «non mette in discussione i quadri amministrativi e il consenso», bensì «consente di proporre, a ogni scala, identificazioni territoriali non vincolanti»²⁴.

stro era già noto a Belgrano, *Della vita privata dei Genovesi*, pp. 107, 127, 151, 201. È parzialmente edito in Agosto, *Gli elenchi originali dei prigionieri della battaglia di Ponza*.

¹⁹ Il manualetto è anonimo e reca scritture di un limitato numero di mani (due-tre?). La prevalente è appunto identificabile con quella del notaio e cancelliere Paolo *Mainerius*, che nomina se stesso per esempio a c. 23r.

²⁰ Dal registro si comprende tra l'altro che piccolissime dotazioni furono fatte anche a favore delle chiese di Santa Maria *de Carmo*, di San Donato e di Santa Maria di Sturla (*ibidem*, c. 30r).

²¹ Petti Balbi, *Uomini d'arme e di cultura*, p. 139.

²² Tigrino, *Squardi e riguardi. Genova e il tesoro della sua cattedrale*, p. 44.

²³ *Ibidem*, p. 47.

²⁴ Torre, *Il consumo di devozioni*, p. 301.

In tale caso, tuttavia, il processo di celebrazione (patrimonializzazione?) e di completa sottrazione di questo gruppo di reliquie e degli altri beni preziosi alle dinamiche di tensione socio-politica non andò propriamente a buon fine. Anzi, probabilmente congegnato anche nel tentativo di istituire un momento di glorificazione di un contesto politico divenuto ormai assai compromesso, cadde proprio sotto le tensioni cui tentava di contrapporsi. Il duca Filippo Maria Visconti, infatti, perseguendo probabilmente le proprie mire di arbitro dell'equilibrio nell'intricatissima situazione italiana, fece sbarcare i reali prigionieri non a Genova bensì nella vicina e concorrente Savona, ricevendoli poi a Milano con ogni onore e imponendo ai *patroni* genovesi di accompagnare Alfonso V a Napoli. Il malcontento contro il duca di Milano, da tempo presente e certamente aggravato anche dagli enormi costi sostenuti per quella battaglia, esplose. La città si ritenne umiliata – «ut vulgus ait: heu inauditum facinus!», riporta il coevo annalista Giorgio Stella²⁵ – e, sul finire dello stesso dicembre, si considerò sciolta dalla dedizione viscontea²⁶. Già all'inizio del 1436 l'ammiraglio Biagio Assereto, sempre ligio alla politica del duca, riparò a Milano. Vent'anni dopo, il doge Pietro Campofregoso scrisse ripetutamente all'Assereto, ormai naturalizzato milanese, perché si ripristinasse la commemorazione della vittoria nel giorno di san Domenico, evidentemente non più – o forse mai? – osservata. L'iniziativa non ebbe successo e da allora, secondo William Piastra (l'unico a essersi finora dedicato allo studio del convento, nel 1970), non vi fu modo di reperire più notizia alcuna delle celebrazioni di quell'anniversario²⁷.

Dopo queste vicende, San Domenico fu certamente dotato anche attraverso molteplici donazioni di privati, il cui intreccio ora è impossibile ricostruire senza un'adeguata ricerca documentaria rivolta ad alcune famiglie eminenti cittadine²⁸. A titolo puramente esemplificativo, si possono menzionare le do-

²⁵ Georgii et Iohannis Stellae *Annales Genuenses*, p. 383.

²⁶ Secondo Somaini, l'atteggiamento milanese, per certi versi del tutto inatteso, ebbe ripercussioni ancora apprezzabili nei secoli seguenti: «Con uno dei più clamorosi *coups de théâtre* della storia politico-diplomatica del XV secolo, il duca liberò i suoi prigionieri senza (quasi) contropartita. Egli rilanciò così la causa aragonese, finita ormai sull'orlo della rovina, e offrì ad Alfonso la possibilità di risolvere le proprie sorti e di riprendere con forza i propri programmi (...). Si può perfino arrivare a dire, con qualche enfasi ma senza esagerazione, che nel giro di poche settimane furono prese decisioni destinate a pesare per secoli non soltanto sulla storia italiana, ma su quella di tutta l'area mediterranea e dell'Occidente europeo. Le ragioni e i risvolti di quel colpo di scena rimangono un punto storiograficamente controverso: perché il duca di Milano abbia scelto di agire in quel modo e quali considerazioni lo abbiano indotto a quel sorprendente cambio di strategia restano questioni ancora non sufficientemente acclarate»: Somaini, *Filippo Maria Visconti e la svolta del 1435*, pp. 108-109.

²⁷ Piastra, *Storia della chiesa e del convento di San Domenico in Genova*, p. 141.

²⁸ Secondo lo stesso de Agostini, sin dai suoi primi decenni di esistenza il complesso rivestì un ruolo di primo piano nell'attrarre la partecipazione della parte filo-imperiale, in contrapposizione con la guelfa che allora dotava il similmente costruendo convento di San Francesco: *ibidem*, p. 12. La troppo netta divisione ricostruita dal frate nel XVII secolo è senz'altro semplicistica, ma richiama alla mente quei processi tipici secondo i quali «La gestione di una reliquia, i privilegi legati ai ruoli nelle processioni, l'iniziativa per apportare abbellimenti alle cappelle ed arricchirne le donazioni sono momenti fondamentali della vita politico-sociale, delle dispute

tazioni dei *de Camilla* – che avevano in patronato la cappella di santa Lucia²⁹ –, quelle degli Spinola, dei *de Prementorio* e dei Sauli, tra i primi patrocinatori del convento, che, sullo scorcio del XIV secolo e all'inizio del seguente, elessero San Domenico anche a luogo di sepoltura familiare³⁰. In particolare proprio Bendinelli *senior*, capostipite di una famiglia destinata a essere tra le protagoniste dei secoli seguenti, istitutore del lascito finalizzato alla costruzione della basilica di Carignano, fu sepolto entro le mura di San Domenico³¹.

Si può inoltre menzionare Ambrogio *de Marini*, donatore di una cassa per il coro, che proprio alla devozione di San Pietro Martire fece costruire, nel 1464, un'ancona; ma è maggiormente esplicativo il caso degli eredi di Tommaso Spinola, il quale deteneva una cappella dedicata a san Nicola nel convento di San Domenico di Pera, la colonia genovese di fronte a Costantinopoli. Nel 1456, dopo la presa di Costantinopoli da parte dell'armata turca, «*sinceram habentes devotionem*», gli eredi chiesero e ottennero che venisse loro affidata l'omonima cappella nel convento genovese, alla quale donarono alcuni paramenti con l'arma familiare e un messale proveniente, appunto, dalla perduta colonia³². Ancora nel XVIII secolo frate de Agostini afferma che uno dei più notevoli paramenti del convento è «di color fiamma con ricamati... galli dorati, che si presume esser stato donato da certi Spinola... poiché in detto paramento sono intessute le loro armi gentilizie»³³. Questi membri della famiglia Spinola non furono sicuramente gli unici, tra coloro che in quegli anni abbandonarono i territori coloniali, a donare al convento paramenti e oggetti preziosi: la stessa cosa fece ad esempio Marietta *de Pagana*, che alla fine preferì destinare i suoi beni, provenienti da Pera, ai predicatori, anziché al monastero di Santa Chiara come aveva deciso in prima battuta³⁴.

Nell'estate del 1492 il notaio Luca Torre non redige soltanto l'inventario della sacrestia, evidentemente colma di oggetti – devozionali e non – di pertinenza collettiva, ma anche quello degli investimenti del convento e dei pro-

giurisdizionali, degli scontri di fazione» (Tigrino, *Sguardi e riguardi. Genova e il tesoro della sua cattedrale*, p. 43).

²⁹ Cambiaso, *L'anno ecclesiastico e le feste dei santi in Genova*, p. 277.

³⁰ William Piastra elenca le sepolture notabili esistenti presso la chiesa; lo spoglio quindi censisce circa 20 sepolcri della famiglia Spinola, altrettanti dei Doria, una decina per i *De Marinis* e per i Giustiniani: Piastra, *Storia della chiesa e del convento di San Domenico in Genova, passim*.

³¹ *Ibidem*, pp. 46-47. La figura di Bendinello I non è stata finora oggetto di approfondimenti scientifici. Alcuni cenni alla famiglia Sauli per i secoli seguenti in *L'Archivio della famiglia Sauli di Genova. Inventario*, pp. 11-48. Al momento dello smembramento del convento, il bell'altare connesso alla sepoltura di Bendinelli fu smontato e ricostruito entro un'altra chiesa urbana, quella di San Vittore e San Carlo: Leonardi, *Affari e preghiere di seta: i Sauli*, pp. 682-686.

³² ASGe, *Notai Antichi* 701/I, d. 141. Nel 1461, peraltro, molte reliquie provenienti da Costantinopoli furono consegnate al convento domenicano di Santa Maria di Castello; tra le altre, una parte del cilicio usato da santa Caterina e quello di san Vincenzo Ferrer nominati insieme come nel nostro inventario: Vigna, *Illustrazione storica, artistica ed epigrafica dell'antichissima chiesa di Santa Maria di Castello*, p. 140.

³³ Piastra, *Storia della chiesa e del convento di San Domenico in Genova*, p. 59.

³⁴ Polonio, *A Genova tra XIV e XV secolo: icone e reliquie d'Oltremare*, pp. 127-128, 133.

venti derivanti dalla gestione del patrimonio immobiliare. Si rende dunque ancora più evidente l'esigenza, da parte del Comune, di esercitare una forma di verifica sull'intera condizione patrimoniale del convento, parte integrante dell'economia civica. Il secondo repertorio infatti è una scritturazione di oltre 70 voci di altrettanti lasciti nominali sul banco di San Giorgio (per un ammontare di circa 30.000 lire), di raggruppamenti di quote su pedaggi diversi, di affitti riscossi su una decina di abitazioni e di altri introiti di cui l'ente beneficia a vario titolo.

Non credo sia una forzatura affermare che anche in questo caso si tratti di beni di rilevanza latamente collettiva. I proventi che derivano dai moltissimi legati testamentari dei *cives Ianue* sono di riflesso patrimonio in qualche modo non del tutto privato, sul quale infatti il Comune vigila da tempo con opportune norme, volte a obbligare, per esempio, la devoluzione di porzioni di eredità ad alcune sue articolazioni, come l'Opera del Molo cui si deve destinare il *decenum* dal XIV secolo³⁵. Inoltre, i proventi delle donazioni pervenute a opere caritatevoli – e in generale, di pubblica rilevanza – non soltanto devono correttamente arrivare, ma non possono essere utilizzati «non recte»: nel caso dei legati destinati ai molti ospedali sparsi sul territorio già del XIV secolo si è infatti istituito un *Officium* che deve vigilare su queste trasmissioni di denaro e sulla correttezza del loro impiego, cioè il Magistrato di Misericordia³⁶.

L'interesse che sottende all'intervento del Comune sembrerebbe dunque essere principalmente di natura economica, sebbene abbiano senz'altro avuto un certo peso anche gli aspetti legati al decoro civico e alla sacralità di reliquie-bottino di eventi bellici. Una lettura veloce di questa parte degli inventari comunque consente di rilevare una certa geografia sociale dei lasciti di maggior entità, che si concentra nelle medesime famiglie autrici di donazioni di oggetti d'arredo e paramenti: lo stesso Bendinelli Sauli e sua moglie Teodora Usodimare hanno lasciato al convento un multiplico che da solo vale quasi 2.000 lire, ma le oltre 900 destinate ai predicatori ormai da quasi un secolo da Jean Le Meingre, governatore francese di Genova fino al 1409, deve averne già fruttate altrettante. L'inventario registra anche altri attori sociali, alcuni dei quali hanno devoluto all'ente religioso importi certamente minori, ma non per questo meno rilevanti: sarebbe necessario ad esempio approfondire la natura della *consortia* di San Pietro Martire, registrata tra i benefattori per 50 lire. Il santo, vissuto nel convento stesso e onorato con un altare intitolatogli almeno dal 1398, fu probabilmente oggetto di particolare devozione, ma l'attività della confraternita risulta oggi del tutto ignota³⁷.

³⁵ Petti Balbi, *La vita e la morte: riti e comportamenti*, p. 442.

³⁶ Sulla nascita e la funzione dell'Ufficio si rinvia a Petti Balbi, *Il sistema assistenziale genovese*.

³⁷ Piastra, *Storia della chiesa e del convento di San Domenico in Genova*, pp. 79-80. L'argomento delle confraternite e delle forme associative a Genova per i secoli XIV-XV è stato trascurato dalla storiografia ligure, fatta eccezione per alcune devozioni particolari; per i secoli successivi si veda Grendi, *Morfologia e dinamica della vita associativa*, dove è tuttavia presente

2. *Quantità e tipologia dei beni della sacrestia: uno sguardo*

Il 22 giugno del 1492, le chiavi che difendono il complesso dei beni della sacrestia di San Domenico sono diventate almeno cinque, ma il dettato dell'atto è contraddittorio: probabilmente due serrano il *depositum secretum* della sacrestia, tre chiudono la *capsia reliquiarum*. Per quanto riguarda la ricognizione, essa si articola in due giornate principali, ciascuna corrispondente ad altrettante partizioni tipologiche dei beni: il 22 giugno si esamina lo stato dei beni di sacrestia, mentre il 27 quello dei paramenti del re di Aragona e di altri oggetti insieme a essi conservati. In chiusura del repertorio dei proventi derivanti dai *luoghi* di San Giorgio e da altri introiti, intrapreso il 4 luglio, si torna nuovamente a elencare alcuni beni materiali: si tratta di una sorta di breve *addendum* di oggetti d'argento e dorati, definiti nel peso, effettuato il 4 settembre.

L'inventario della sacrestia ha andamento topografico e questo ci permette dunque di fare qualche cenno all'organizzazione degli spazi. La cassa delle reliquie è posta sotto la finestra; vi sono poi un armadio grande – che contiene perlopiù argenti –, diversi *banchalia* posti sia sotto le finestre sia dirimpetto agli armadi, distinti tra loro tra *anticha* e *nova*; in tutto, si tratta comunque di almeno 15 elementi d'arredo. Di uno solo di questi è nota la provenienza: è una *bancheria magna* dono di Ambrogio *de Marini* per il coro.

L'inventario censisce oltre 20 reliquie, alcune delle quali già allora non identificabili, però ben distinguibili; a queste se ne deve sommare poi un numero non precisabile di altre, definite dai ricognitori molto genericamente. Le più preziose dovettero essere quelle riconducibili alla passione di Cristo – due spine della corona e un frammento della vera croce; al tempo di frate Domenico de Agostini, erano infisse in una corona d'oro, sostenuta da angeli d'oro entro un tabernacolo³⁸. A queste si sommano i resti di due apostoli (Tommaso e Bartolomeo), di un evangelista (Luca), poi santa Lucia, santa Caterina, san Pietro Martire, san Tommaso d'Aquino e, ovviamente, san Domenico.

Il *corpus* è racchiuso e corredato da una notevolissima raccolta di oggetti preziosi, per lo più opere di fabbriceria d'argento, perle, smalti e pietre dure: una dozzina di tabernacoli, altrettante tra ancone e *tabule* d'argento per altare con immagini di Maria e di santi, 5 croci – una è del re d'Aragona, mentre un'altra, dice l'inventario, proviene dal mare, ed è a sua volta «plena certis reliquiis» –, 7

una tabella riassuntiva di alcune attestazioni cronologiche anche dei secoli precedenti. Cambiaso non riporta alcuna reliquia riconducibile a san Pietro Martire; tuttavia riserva lo stesso oblio anche per i resti di san Pantaleone, di san Quirico e persino per quelli di san Tommaso d'Aquino, mentre posticipa di almeno due secoli la devozione alla reliquia di santa Lucia, definita risalente al XVII secolo e invece già compresa in queste imbreviature. Interessante è invece l'assenza, in questo elenco, della reliquia di sant'Andrea, la cui presenza è invece attestata, secondo il Cambiaso, nel convento sin dal 1405; per la devozione a san Pietro Martire, si veda Cambiaso, *L'anno ecclesiastico e le feste dei santi in Genova*, p. 146; per la reliquia di sant'Andrea *ibidem*, p. 269.

³⁸ Piastra, *Storia della chiesa e del convento di San Domenico in Genova*, p. 60. Presso il convento era attiva una Confraternita della Passione sin dal 1311: Cambiaso, *L'anno ecclesiastico e le feste dei santi in Genova*, p. 48.

calici, 2 candelabri, alcuni fregi smaltati per adornare gli altari, poi turiboli, ampolle, vasi, scatole e frammenti d'argento di varia natura. Non meno notevole è la raccolta delle vesti preziose e dei paramenti d'altare, alcuni dei quali riconducibili ad Alfonso V, del quale fu raziata anche la cappella personale che stava sulla nave da guerra: oltre 40 completi di seta, broccato, camocato, velluto e taffetà, intessuti di perle e pietre preziose, taluni recanti fregi ornamentali o immagini sacre. Chiudono l'inventario – quasi un'appendice – la dotazione di paramenti ad uso degli uffici ordinari (processionali e non), 16 messali – uno, nuovamente, è di re Alfonso –, un lezionario, due salterii, e poi 10 tra graduali e antifonari.

Il patrimonio dei predicatori che si presenta agli occhi dei quattro ricognitori non si sottrae alla logica di una sommaria valutazione dello stato di conservazione, tanto più che, in questo caso, l'eventuale difetto di conservazione può rivelarsi più che mai utile per suffragare l'accusa di partenza. Diviene quindi perfettamente naturale, e questo è consueto negli inventari di consistenza, non soltanto l'individuazione sommaria del materiale e di tutto ciò che può essere necessario a identificare un oggetto, ma anche l'annotazione circa lo stato conservativo e dunque di riflesso, nemmeno troppo velatamente, monetario: mancano perle, smalti, pezzi d'oro e d'argento.

3. *La sacrestia di San Domenico nei secoli XVI-XVIII*

Nel 1582, il convento fu oggetto della visitazione apostolica di Francesco Bossi, vescovo di Novara, in ottemperanza a quanto decretato da papa Gregorio XIII. Il prelado, chiosa lo storico locale William Piastra³⁹, non si limitò certamente ad affrontare questioni di natura morale e dottrinale, ma mise mano anche alla riorganizzazione amministrativa e volumetrica degli edifici, nonché al ricondizionamento degli oggetti di culto, comprese le reliquie, conservati negli edifici dell'arcidiocesi di Genova⁴⁰. Per quanto concerne il patrimonio culturale del convento, Bossi decretò che si creassero reliquiari distinti per i resti di santo Spiridione, di santa Lucia e degli Innocenti, facendo dunque intendere che gli stessi fossero conservati assieme: evidentemente, nel corso del secolo scarso che separa il nostro inventario e l'intervento del visitatore apostolico, dovette esser sopraggiunto qualche mutamento nella conservazione degli oggetti. Fu stabilito che tutti i reliquiari, comunque, fossero rivestiti di seta e che tutti i resti, in generale, dovessero essere collocati almeno presso calici e altri oggetti di culto: per essi sarebbe stato possibile costruire, all'occorrenza, un apposito spazio entro la chiesa⁴¹.

Ad ogni modo, nella seconda metà del XVII secolo, le stanze della sacrestia e quelle circvicine dovettero esser riorganizzate, probabilmente pro-

³⁹ L'archivio dello studioso è stato depositato presso la Società Ligure di Storia Patria: *L'archivio di William Piastra. Inventario*.

⁴⁰ Piastra, *Storia della chiesa e del convento di San Domenico in Genova*, p. 17.

⁴¹ *Ibidem*, pp. 217-221.

prio a seguito dell'intervento del predetto Bossi. Confrontando un cospicuo elenco, relativo al 1699, dei beni contenuti nel convento e quanto disseminato nel già citato manoscritto di Tomaso de Agostini, emerge infatti l'esistenza di una stanza degli argenti, dove sussistevano una cassa e almeno un armadio, e poi di 19 elementi d'arredo sparsi tra sacrestia e vani di servizio. Nell'elenco di fine Seicento, conservato presso Santa Maria di Castello, l'unica reliquia citata è una Sacra Spina, racchiusa tuttavia all'interno di un ostensorio d'argento a sua volta deposto nell'apposita stanza, mentre non è facilmente comprensibile se gli svariati oggetti preziosi elencati e foggiate in forma di arti umani siano altrettanti reliquiari o forme di *ex-voto*⁴².

De Agostini, comunque, nel magnificare il patrimonio del suo convento enumera oltre 30 candelabri, 6 croci – di cui una, dorata, è quella del re d'Aragona –, 20 lampade, turiboli, ostensori, pissidi, 27 calici e ben 131,5 libbre d'argento, computate tra frammenti e spezzoni, parte delle quali sono state utilizzate, nel 1674, per fondere una grande lampada d'altare⁴³. Notevolissima ai suoi tempi era poi la grande raccolta di paramenti sacri, tre dei quali particolarmente degni di nota e presenti nel nostro inventario: uno è quello sopra citato in relazione alla famiglia Spinola, poi la clamide rossa «che secondo una tradizione antichissima si dice fosse un vestito regale (...) di Alfonso re d'Aragona» e, infine, un completo ceruleo, elegantemente intessuto con galli dorati. De Agostini lo definisce dono dell'ammiraglio Biagio Assereto: si tratta assai probabilmente di quello che, nel nostro documento, è infatti definito «sancti Dominici»⁴⁴. Nessuna menzione d'onore, invece, per i paramenti con le armi dei Cybo, né per quelli riconducibili ai Sauli o ai *de Prementorio*, presenti nell'inventario del 1492. Le reliquie ricordate dal frate sono invece le stesse registrate nell'atto tardo quattrocentesco: le spine, i frammenti della Croce, parte della chioma di Maddalena, le ossa di san Pantaleone, di san Pietro Martire, di santa Lucia, di san Tomaso, di santo Spiridione, di san Quirico. De Agostini riporta poi, con vivo interesse, che il convento conserva la coda dell'asino – la «coda axinis» del nostro inventario – che condusse il Cristo a Gerusalemme. Il frate non dubita affatto della veridicità di questa «divulgatissima e antichissima tradizione», anzi, ne trova ragione storica nell'allora nascente retorica circa la grandezza coloniale di Genova: è già allora notorio che i Genovesi penetrarono così a fondo in Giudea che sopra il sepolcro venne inciso, a perpetua memoria, «Praepotens Genuensium Praesidium»⁴⁵.

Nel 1774, l'erudito cremonese Giovanni Battista Biffi, nel visitare San Domenico, riferisce che, pago dei bei dipinti che ha potuto osservare, non ha tentato di vedere anche la coda dell'asino: un tempo, dice, era venerata sugli altari e ora è stata riposta con scandalo di molti in sacrestia⁴⁶. Nel 1864 padre

⁴² *Ibidem*, pp. 229-241.

⁴³ *Ibidem*, p. 58.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 59.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 60.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 301.

Raimondo Vigna smentisce sdegnato la voce – veneziana, sostiene – secondo la quale a Santa Maria di Castello si onori o si sia mai onorata tale reliquia: «è una falsità: e in cose sante non dovrebbesi prendere a gabbo la buona fede del popolo»⁴⁷. Che tale pratica sia stata condotta per secoli dai confratelli di San Domenico non pare evidentemente più rilevante.

4. *L'epilogo: la soppressione e la dispersione del patrimonio della sacrestia*

Senza alcuna pretesa di affrontare un periodo storicamente complesso quale fu quello che accompagnò la dissoluzione della Repubblica genovese, riassumo qui le ultime vicende del convento così come furono ricostruite da Piastra. Durante il Governo Provvisorio, istituito nel giugno del 1797, il convento di San Domenico, assieme ad altri enti ecclesiastici, fu adibito in parte a carcere per i rivoltosi e poi fu destinato alla sede di un'apposita Commissione Militare⁴⁸. Il ricco patrimonio materiale e spirituale ivi contenuto ricadde successivamente – come quello conservato altrove – sotto l'interesse dell'Atto del Corpo Legislativo del 4 aprile 1798, secondo il quale si stabilì la requisizione «di tutti gli ori, argenti e gioje di tutte le Chiese, Monasteri, Conventi, Oratorj e Opere pie qualunque esistenti in tutto il Territorio Ligure»⁴⁹. Venti giorni dopo, alcune truppe francesi intimarono ai predicatori di svuotare il convento entro un'ora. Un analogo provvedimento riguardò, nel settembre del medesimo anno, tutti i marmi, le pitture e gli oggetti di pregio, e il convento fu definitivamente abbandonato; ai frati che ancora vi risedevano fu ordinato di trasferirsi presso Santa Maria di Castello. Prima ancora che l'edificio fosse sgomberato, l'ingegnere Giacomo Brusco presentò al Governo alcuni studi preliminari per la sua trasformazione e, già all'inizio del 1799 – sebbene sulla scorta del progetto d'altri – venne attuata una prima risistemazione degli spazi⁵⁰.

Nell'intervallo di tempo che separò questi provvedimenti e il definitivo abbandono del complesso – circa un anno – molti oggetti andarono dispersi. Nessuna traccia, nella ricostruzione piuttosto precisa operata da Piastra, della sorte che investì i beni della sacrestia. Nei decenni che seguirono, il convento continuò a essere utilizzato come carcere e caserma, mentre alcuni dei marmi e degli altari della chiesa furono venduti per essere sistemati in San Matteo di Laigueglia⁵¹, nella Riviera di Ponente. Il dibattito circa l'utilizzo di quella vasta area urbana durò a lungo, fu piuttosto acceso e vide non pochi parti contrapposte, che si identificarono nelle autorità militari, in quelle civico-amministrative e in gruppi di cittadini che, a vario titolo, sostennero diverse posizioni: dalla riapertura della

⁴⁷ Vigna, *Illustrazione storica, artistica ed epigrafica dell'antichissima chiesa di Santa Maria di Castello*, p. 133.

⁴⁸ Piastra, *Storia della chiesa e del convento di San Domenico in Genova*, p. 146.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 148.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 160.

⁵¹ *Ibidem*, pp. 167, 337; Preve, *Laigueglia. Storia e cronache di un paese ligure*, p. 69.

chiesa alla garanzia di non demolizione per le botteghe di pertinenza del complesso ma acquistate da privati, e, persino, ancora la rivendicazione di altari⁵².

Parte della questione fu risolta nel 1819, quando Pio VII concesse definitivamente l'intero complesso a Vittorio Emanuele I. Almeno la patrimonializzazione dello spazio, non più dunque quella del suo contenuto simbolico e devozionale – uno spazio peraltro raro nella sua ampiezza in una città come Genova – poteva finalmente dirsi conclusa. I lavori di demolizione cominciarono in fretta, ma dell'effettivo impiego dell'area si dibatté ancora cinque anni, ovvero fino a ché il desiderio di alcuni cittadini di possedere un nuovo teatro, «per una singolare stranezza degli umani eventi»⁵³, proprio dove prima sorgeva San Domenico incontrò il favore di Carlo Felice di Savoia. Nel 1825 venne rapidamente demolito ciò che restava della chiesa, in particolare il coro che recava quell'affresco di Bernardo Strozzi che già qualche anno prima il Presidente dell'Ufficio degli Edili lamentava «esposto al fumo densissimo di una fucina... onde si scoprono non di rado nuove fenditure»⁵⁴. Ma questo patrimonio artistico – l'unico affresco mai realizzato dallo Strozzi –, come quello venerato per secoli all'interno di San Domenico e poi svanito nel silenzio, dovette cedere il passo a un nuovo tipo di bene d'uso civico e collettivo, che fu rapidamente celebrato dalla contemporaneità. Il 19 marzo 1826 venne posta la prima pietra del teatro, al suono di «acclamazioni vivissime e iterate» di una grande folla; a questa risponde due anni dopo, in occasione dell'inaugurazione, «uno straordinario numero di accorrenti»⁵⁵. Nel 1875 il primo storico del teatro Civico – Cesare da Prato – liquida la lunga e difficile storia di quella porzione urbana informando il lettore che il Carlo Felice si erge dove esisteva un edificio «di già abbandonato, e che fu poi distrutto perché riconosciuto inutile»⁵⁶.

Dopo circa cinquant'anni da questa affermazione, il convento non meritò neppure un cenno lapidario nell'opera celebrativa di Giovanni Battista Vallobona, che dedicò un volume al primo centenario del teatro; certamente lo scopo della monografia è ben altro, ma né la chiesa né il convento di San Domenico sono mai nominati dall'autore. Di ciò che accadde alla raccolta di reliquie nessuno fa cenno, nemmeno William Piastra, che pure fece un buon lavoro di reperimento di fonti diverse su vari argomenti; pare quasi che, demolito il convento, si sia demolito anche ciò che rappresentava nella sua interezza, e che questi beni, così a lungo venerati ma ora irrimediabilmente separati dalla loro sede, abbiano perso il loro connotato plurisecolare di patrimonio, meritando piuttosto il suo contrario, l'oblio.

⁵² Piastra, *Storia della chiesa e del convento di San Domenico in Genova*, p. 171. Sulla costruzione di via Giulia si veda *Medioevo demolito. Genova 1860-1940*, pp. 219-230. L'anonimo, e coevo, descrittore delle bellezze artistiche genovesi riferisce laconicamente che «si desidera in Genova di veder questa gran chiesa riaperta al Divin Culto»: *Descrizione della città di Genova da un anonimo del 1818*, p. 289.

⁵³ Alizeri, *Descrizione di Genova e del Genovesato*, III, p. 243.

⁵⁴ Piastra, *Storia della chiesa e del convento di San Domenico in Genova*, p. 178.

⁵⁵ Entrambe le espressioni in Alizeri, *Descrizione di Genova e del Genovesato*, III, p. 243.

⁵⁶ da Prato, *Teatro Carlo Felice*, p. 7.

Appendice

Si sono adottate le norme editoriali comunemente seguite per edizioni documentarie¹. La singola / indica il cambio di colonna di scrittura, la doppia il cambio di carta.

I.

1492 giugno 22, Genova.

Inventario dei beni della sacrestia del convento di San Domenico.

Pro fratribus Sancti Dominici.

† MCCCCLXXXII, die XXII iunii.

Inventarium rerum et bonorum existentium in sacrestia conventus et monasterii Sancti Dominici de Ianua et factum ad instantiam Gabrielis de Premontorio quondam Peleg<r>i, Ieronimi de Illionibus quondam Ieronimi, Constantini de Auria quondam domini Bartholomei, et^a Iohannis Baptiste Spinule quondam domini Simonis de Luchulo, syndicos et procuratores^b dicti conventus et monasterii vigore et iuxta formam publici instrumenti dicti sindicatus et procure scripti et publicati manu mei notarii infrascripti anno presenti, die XVI iunii, et factum per me notarium infrascriptum et eorum vigore deliberacionis^c facte per illustrem dominum ducalem Ianue gubernatorem et magnificum consilium dominorum antianorum civitatis Ianue, scripture manu Lazari Ponsoni can[cella]rii^d anno presenti, de VIII iunii, et que bona et res sunt ut infra:

et primo, in^e deposito secreto secrestie, in una capsia^f cum clavibus tribus, quarum una penes dominum magistrum Christoforum priorem, alia penes magistrum Ambrosium Caudam et altera penes dominum Gabrielem de Premontorio, et cum clavibus duabus existentibus ad portam dicti depositi secreti, quarum una penes magistrum Augustinum de Gentilibus et altera penes dominum Constantinum de Auria^g, et primo calices viginti cum^h patelis decem octo, in quibus duo magni argenti supra deurati.

Item turribulum unum argenti.

Item campanelam unam argenti.

Itemⁱ ampolet^j due argenti cum suis coperchiis.

¹ Costamagna, *Problemi specifici della edizione dei registri notarili*, pp. 131-148; Moresco e Bognetti, *Per l'edizione dei notai liguri del secolo XII*; Pratesi, *Una questione di metodo: l'edizione delle fonti documentarie*; Pratesi, *Genesi e forme del documento medievale*, pp. 111-121; *I Libri Iurium della Repubblica di Genova, Introduzione*, pp. 175-179; Commission internationale de diplomatique - Commission internationale de sigillographie, *Diplomatica et sigillographica*.

Item ampolete due^k argenti supra deurati, quarum una sine coperchio. /

Item in armario calicum pro uso quotidiano:
calices septem cum suis patelis in quibus duo magni.

Item in capsia reliquiarum existenti^l sub fenestra:
item brachium sancti Thome apostoli.

Item tabernachulum in modo campanilis sine cruce.

Item tabernaculum beati Bartholomei apostoli.

Item tabernaculum parvum sancti Luce.

Item tabernaculum ex ere cum cathena.

Item alia reliquia ex ere cum cruce in cacumine.

Item ancona argentea cum imagine Salvatoris.

Item reliquia sancte Chaterine martiris cristeli.

Item brachium cum pede quadraginta martirum.

Item capsia criste/lina cum reliquiis.

Item crux sancte Margarite.

Item reliquia Inocentium.

Item reliquia que erat sancti Thome de Aquino, ex cristalo et argento cum cruce.

Item reliquia sancti Pantaleonis.

Item campanile argenti cum reliquia intus et cruce supra.

Item tabernaculum de ere.

Item spina^m Christi.

Item crux aurea regis Aragonum.

Item reliquia sancti Luce cum tabernaculo argent<e>o.

Item alia spina Christi in tabernaculo.

Item tabernaculum cum reliquiis sancti Dominici.

Item caput cum cruce.

Itemⁿ ancona ex argento et cristalo^o seu cornu Sancte Madalene.

Item ancona regis Aragonum ex ligno et argenteo. //

Item alia ancona beate Virginis.

Item alia ancona sancti Iohannis.

Item alia ancona cum parvo argento.

Item reliquia trium regum in festo Epifanie.

Item vas vitreum in quo capite sancti Quilici et cuda axinis^p.

Item^q scathula ligni in qua^r diverse reliquie sine argento.

Item tabernaculum parvum sancte Catterine de Senis et sancti Vicentii.

Item in bacile ereo sunt res infrascripte: navicule tres^s, fantini duo argenti integri^t, navicula parva, media fura argenti, capita duo argenti parva, digitum argenti, brachii sancti Thome, alia imago pueri argenti^u, petorale unius pe-vioralii cum lapidibus falsis et una maiestas parva, crux una parva in qua de ligno crucis pecie III, coronete tres parve cum diversis perlis minutis, diversa rotamina argenti, bursa una in qua diversa rotamina argenti.

Item crux lignea reperta in mari plena certis reliquiis.

Item tabernaculum unum parvum cum cattena^v ex argento et cristalo cum reliquiis Sancti Petri martiris.

Item tabernaculum unum parvum argenti cum pene cum reliquiis sancte Lucie.

Item vaxa duo cristali in vaginis in uno quorum multi oculi argenti.

Omnia predicta in capsia predicta, claves cuius sunt videlicet una in magistro Ambrosio Cauda et alia in magistro Augustino de Gentilibus. /

In armario magno superiori sunt res infrascripte:
et primo caput magnum^w sancti Spiridonis argenti^x.

Item crux una magna, pulcra, cum diversis gemmis et osmaldo.

Item ancona una magna argenti^y cum diversis osmadis et figuris argenti, cum imagine Salvatoris et beate Marie.

Item alia ancona cum imagine Salvatoris, cum diversis reliquiis circum-
quaque.

Item alia ancona ligni numdum completa.

Item alia ancona fassata argenti cum diversis reliquiis.

In bancho magno^z in medio secrestie, ut infra^{aa}:

et primo tabula una argenti maioris altaris, in qua deficient quatuor osmaldi et frixium dicte tabule in quo defficiunt osmaldi undecim.

Item frixium ex ere deuratatum cum osmali quatuordecim magni et osmal-
di decem septem parvi.

Item tabula argenti sancti Petri martiris cum suo frixio in quo deficient
certe perle.

Item tabula argenti pro altare beate Virginis cum suo frixio; deficient
osmaldi decemseptem.

Item frigium unum^{bb} pro altare sancti Petri martiris, in quo deficient di-
versi osmaldi tam magni quam mediocres et parvi. //

Item frixium parvum argenti in quo sunt rote sexdecim.

Item candelabra duo argenti magni cum pede ereo, in uno quorum deficit
capud^{cc} unius cerpe.

In armario sacrestani, ut infra:

et primo tabernaculum unum argenti cum reliquiis sancti Petri martiris.

Item aliud tabernaculum cum reliquiis sancte Cattaline et sancti Vicentii.

Item aliud tabernaculum in quo est digitus sancti Thome de Aquino.

Item turribili duo argenti cum suis maniculis^{dd}./

^a Segue depennato Simonis ^b syndicos et procuratores: così ^c deliberationis: corretto ^d foro della filza ^e segue depennato secrest ^f segue depennato sunt res infrasc ^g duabus-de Auria: la scrittura è molto compressa, forse perché le due righe sono state aggiunte successivamente ^h segue depennato suis ⁱ segue depennato apom item ^j corretto su ampoletos ^k esistenti: corretto ^l due: nell'interlinea su II su depennato ^m segue depennato crucis ⁿ segue depennato tabernaculum ^o segue depennato sancte ^p cuda axinis: così ^q segue depennato cap ^r qua:

corretto ^s *segue depennato* item n ^t *segue depennato* n ^u *segue depennato* alia imago ^v *segue depennato* cum ^x magnum: *nell'interlinea* ^x *segue depennato* cum angeli in qua deficiunt multe perle et multi osmadi ^y argenti: *nell'interlinea* ^z magno: *corretto* ^{aa} *segue depennato* tabula una (una: *nell'interlinea*) argenti maioris altaris cum suo frixo (cum suo frixo: *nell'interlinea*) structa osmaldata in qua deficiunt osmaldi undecim parvi ^{bb} *segue depennato* in quo de ^{cc} *segue depennato* curpe *di lettura incerta* ^{dd} *segue depennato* sunt

II.

1492 giugno 27, Genova.

Inventario dei beni della sacrestia del convento di San Domenico.

† Die XXVII iunii 1492.

In bancho^a versus armaria anticha paramenta regis Aragonum, videlicet: peviale^b veluti borchati cremixi, cum suis furnimentis in quibus pomi V perlarum, in uno quorum pauce sunt.

Item dramatice duo dicti cremexi borchati.

Item casula^c dicti panni cremexi recamata aliquarum perlarum, in quibus supradictis sunt arme regis Aragonum.

Item stolle^d due cum manipulis duobus et cordini tres^e.

Item amitum unum pro sarsedote cum imaginibus quinque aurei^f.

Item amiti duo parvi^g de eodem panno^h borchato.

Item in alio armario per contra fenestras, peviale cum dramaticis et casula camocati albi cum armis dicti regis.

Item in alioⁱ banchale contra armaria, paramenta camocati albi, videlicet peviale, casula, dramatica de bonis Pere.

Item in alio banchale per contra armaria, paramenta rubea de veluto de Pera completa, videlicet casula, dramatice cum pomis aureis ad dramaticam diaculi.

Item in^j alio^k banchale versus fenestras, paramenta Sancti Dominici, videlicet peviale, casula, dramatica collaris seri cum gallis ex auro ornatis, cum aliquibus perlis et corihetis argenti, peviale aur(i) cum osmaldo argenti et cum ^l duobus sanctis argenti in quibus deficiunt alique perle. /

Item in armario contra fenestras, paramenta veluti viridis quondam m(a-gistri) Dexiderii, videlicet peviale, casula, dramatice; peviale habet pomum cum perlis in quo deficiunt alique et dramatice habet imaginem Dei patris in capucio et peviale habet osmaldum in pectore, pulcrum.

Item in alio banchale per contra fenestras, paramenta veluti cum^m ma-iestis et peviale habet osmaldum pulcrum ab utraque parte et duo coriheti argenti in casulis.

Item in eodem banchale, paramenta alba cum gallis aureis et habet corihetos septem argenti, peviale habet osmaldum in pectore.

Item paramenta de papagalys, in quibus sunt coriheti septem argenti et peviale habet osmaldum in pectore.

Item paramenta alba ex aureo, que vocantur «de angelis», et peviale habet osmaldum et dramatice habet coriheti octo.

Item paramenta veluti morelis cum auro completa; peviale habet osmaldum et cohieti septem in dramaticis.

Item in armario versus armaria nova, paramentaⁿ viride anticha, completa cum osmaldo in pectore, pevalis argenti cum coriheti octo in tunicelis. //

Item paramenta completa de pipereta cum osmaldo latoni, cum imaginibus de argento in osmaldo et cum corihetis octo in tunicelis.

Item paramenta rubea avelutati, videlicet dramatice due cum corihetis.

Item casule quatuor, quorum^o duo sunt camocati rubei de Caffa, una cum arma Cibo, alia cum armis Sauli, alie camocati rubei cum armis regis Aragonum, alia dicti camocati cum armis de Prementorio.

Item paramenta taffetalis rubei completa cum ceriheti argenti et dramatice et peviale sine osmaldo.

Item paramenta borchata rubea cum gallis de auro et coriheti sex, sine osmaldo.

Item casule duodecim pulcre, et octo mediocres^p in quibus una borchati rosi cum sua croxeria furnita perlarum.

Item casule inferiores viginti quatuor.

Item casula una^q camochati albi cum stellis.

Item casula una collaris cerulei cum serafinis aureis.

Item dalmatica una pro diacono coloris arzuris, de camocato, et est sola.

Item paramenta completa alba, videlicet peviale, casula et dalmatica cum cerihetis octo argenti et peviale habet osmaldum et retro habet corihetos duos ad capucium.

Item ultra predicta, casule decem octo^r diversorum collarum non ita bone ut alie.

Item alia casula.

Item in palacio casule tres, in quibus una de tella, que habent cetera furnimenta telle. /

Item camixi solempnes a numero XXXVII.

Item camixi diversi^s non solempnes, a numero LXXXII.

Item stole solempnes a numero XXII.

Item^t manipuli a numero XVII.

Item amiti solempnes a numero 16^u.

Paramenta altarium ut infra:

et primo, unum album cum beata Virgine in medio.

Item aliud rubeum cum gallis de auro.

Item aliud rubeum cum^v auro de guffis.

Item aliud veluti moreli cum stellis aurei.

Item aliud rubeum cum sancta Margarita in medio.

Item aliud rubeum cum sanctis ordin<i>s et beata Virgine in medio.

Item planetum camocati cremexi cum sancto Vicentio.

Item unum de veluto [nig]ro^x pro altari sancti Secundi.

Item paramentum pro Annuntiata, factum per Pasqualem Sauli, camocati albi.

Item paramenta diversa pro altaribus a numero 84.

Item paramenta pro altare maiori a numero 8.

Item cotte octo et camixi quinque.

Item missale regis Aragonum.

Item peviale pro deffonctis, cum quatuor dalmaticis.

Item aliud peviale cum planet(is) a numero XIII, mortuorum.

Item pro choro et pulpitis, tria paria et due alie^v magne pro pulpito magno et aliud pro pulpito novo.

Item aliud paramentum <pro> altare camocati albi pro altare sancti Iacobi, datum per uxorem quondam Antonii Bochoni. //

Item historia Iudid et Elofernes in tella depicta.

Item processionalia pro mortuis a numero XXIII.

Item processionalia de sanctis a numero XIII.

Item bancheria una magna, donata per quondam Ambrosium de Marinis pro ornamento chori, que nunquam mutuo tradi posset.

Item missale a numero 14^w pro altaribus.

Item aliud missale cum evangelistario et pistolario pro altarono^z magno.

Item pro coro ad matutinis, lectionarii due magni.

Item salterii duo in magno volumine e duo parvi pro certis confrariis^{aa}.

Item colectarium unum et rubricha una.

Item libri diversi pro coro, videlicet graduales et antiffonarii a numero X.

^abancho: nell'interlinea su armario depennato ^bsegue depennato dram ^ccasula: s corretta su x ^dstolle: corretto su stollas ^esegue depennato amutum unum amiti tres ^fsegue depennato a seguito da un segno e d ^gparvi: nell'interlinea ^hsegue depennato au ⁱsegue depennato armario ^jsegue depennato alio; segue nell'interlinea e depennato uno ^kalio: nell'interlinea ^lcum: nell'interlinea ^msegue depennato mag ⁿsegue depennato no ^oquorum: nell'interlinea ^psegue depennato inferiores ^quna: nell'interlinea ^rocto: nell'interlinea su et septem depennato ^sdiversi: nell'interlinea ^tsegue depennato st ^u16: nell'interlinea su XVII non depennato ^vsegue depennato gallis de ^xforo della filza ^ysegue depennato pro ^w14: nell'interlinea su XIII non depennato ^zaltarono: cosi ^{aa}certis confrariis: lettura incerta.

III.

1492 luglio 4, Genova.

Inventario dei luoghi delle compere del Banco di San Giorgio, di quote di pedaggio, di canoni d'affitto e altri titoli di entrata appartenenti al convento di San Domenico.

† die IIII^{ta} iulii 1492.

Inventarium locorum comperarum Sancti Georgii scriptorum super dictum monasterium et conventum sancti Dominici de Ianua et seu quomodoli-

bet spectantium et pertinentium et seu obligatorum dicto conventui et fratribus et prout distincte apparet in libro dicti conventus scripto manu reverendi domini magistri Pauli de Monelia, et primo:

| In compagna P(alazoli), super | | | |
|---|-----|-------|-----------------------------|
| Alasia de Auria quondam Rubei | lb. | 62 | s. 10 |
| Antonius de Viviano notarius | lb. | 100 | |
| Alterixia Spinula | lb. | 700 | |
| Antonius de Marinis | lb. | 400 | |
| Andriola filia Leonardi de Auria | lb. | 100 | |
| Blashius/Blaschus Imperialis | lb. | 165 | |
| Baptista de Rocha | lb. | 50 | |
| Blanchina filia Federici de Mari | lb. | 100 | |
| Benedicta filia Guirardi Marocelli | lb. | 300 | |
| Bartholomeus de Conforto panchogolus | lb. | 25 | |
| conventus sancti Dominici fratrum predicatorum de Ianua | lb. | 14338 | s. [...] ^a d. 10 |
| Clara ^b uxor Iohannis de Camexana | lb. | 75 | |
| Clemens de Prementorio | lb. | 100 | |
| Catterina Buchanigra | lb. | 97 | s. 10 |
| Clara filia Hectoris de Aleneriis | lb. | 100 | |
| Catterina uxor quondam Dominici Targa | lb. | 50 | |
| Dominicus Cattaneus quondam Dominici | lb. | 100 | |
| Damianus de Grimaldis | lb. | 400 | |
| Eliana uxor quondam Iohannis de Passano | lb. | 200 | |
| Enrichus Squarsaficus | lb. | 100 | |
| Illustris dominus Iohannes Lemengle | lb. | 937 | s. 10 |
| Iohannes de Passano | lb. | 100 | |
| Iofredus Salvaygus | lb. | 150 | |
| Iohanina Capona quondam Marci | lb. | 25 | |
| Lucas de Carrulo | lb. | 195 | |
| Laurina filia quondam Leonardi de Auria | lb. | 100 | |
| Marietina filia Vicentii de Sancto Siro | lb. | 100 | |
| Nicolaus de Strata notarius quondam Cresi | lb. | 106 | s. 20 |
| Nicolaus de Nigrono | lb. | 400 | |
| Petrina de Rapallo quondam Baptiste de Rapallo de Pera | lb. | 100 | |
| Petrina filia quondam Pauli de Magdalena | lb. | 100 | |
| Petra uxor quondam Nicholai de Nigrono | lb. | 100 | |
| Speciosa filia quondam Ianoti Cigale | lb. | 100 | |
| Seva de Auria | lb. | 300 | |
| Sorleo Lechavellum | lb. | 500 | |
| Simonina filia quondam Bartholomei de Boniventi de Montenigro | lb. | 200 | |
| In compagna B(urgi) ut infra: | | | |
| Iohannes de Pansano ex maiori summa omni anno | lb. | 10 | |
| Brigida Salvaricia // | lb. | 100 | |

| In compagna S(uxilie) ut infra: | | | |
|--|-----|-----|-------------------------|
| Andreas de Auria quondam Bartholomei de quibus sumetur pro- ventum post vitam abbatis Sancti Pauli | lb. | 200 | |
| Blanchina filia quondam Iuliani Centurioni et uxor quondam Ni- colai de Auria | lb. | 700 | |
| Blanchina filia Guliermi Acornerii | lb. | 100 | |
| Bartholomeus de Prementorio quondam Thome | lb. | 400 | |
| Caracosa de Mari quondam Iohannis de Mari de Finario | lb. | 100 | |
| Clara uxor Enrici de Berthono de Monte Ayrone | lb. | 100 | |
| Frescha Vacha quondam Bartholomei | lb. | 200 | |
| Gaspar de Neyrono | lb. | 200 | |
| Izabella filia Ianoti de Vivaldis | lb. | 200 | |
| Izolta filia quondam Filipi de Auria | lb. | 300 | |
| item super dicta Izolta loca duo post mortem fratris Iuliani de Mari et eius iermani fratris minorum sancti Francisci, ut patet in dicta columna, sive | lb. | 200 | |
| Mariola filia Augustini de Nigrono | lb. | 100 | |
| Petra uxor quondam Nicolai de Nigrono | lb. | 400 | |
| Petrus Bochonus ordinis predicatorum | lb. | 100 | |
| Salvagina Bochona quondam Raffaelis | lb. | 500 | |
| Thomas Lercharius quondam Filipi | lb. | 600 | |
| Thomas Italianus quondam Cosme | lb. | 500 | |
| In compagna Regiminis ^c ut infra: | | | |
| Antonina de Vintimilio uxor quondam Simonis de Salvo/ | lb. | 100 | |
| In compagna Castris ut infra: | | | |
| Bendinelus Sauli | lb. | 800 | |
| Brigida Salvaricia ex maiori summa | lb. | 40 | |
| Consortia Sancti Petri Martiris | lb. | 50 | |
| Francischa filia quondam Iohannis Ususmaris quondam Lodixii de Auria quondam Leonardi | lb. | 200 | |
| Nicolaus Italianus quondam Iohannis | lb. | 400 | |
| In compagna P(latee) L(onge) ut infra: | | | |
| Raffael, Andreas, Paulus, Ludovichus filii spectabilis domini Io- hannis de Odone | lb. | 250 | |
| Franciscus Iustinianus miles et comes palatinus | lb. | 800 | |
| Galeacius de Levanto | lb. | 100 | |
| In compagna Machagnane ut infra: | | | |
| Andriola uxor ^d quondam Bartholomei Erborici | lb. | 130 | |
| Salvagia filia domini Carroli Lomelini | lb. | 200 | |
| In compagna S(ancti) L(aurentii) ut infra: | | | |
| Argentina filia quondam Nicolai Schalie | lb. | 100 | |
| Genevra ^e uxor quondam Angeli de Mari | lb. | 33 | s. 6. d. 8 ^f |
| Iohannes Ambrosius de Marinis | lb. | 300 | |

In compagna P(orte) N(ove) ut infra:

| | | |
|--|-----|-----|
| Theodora filia quondam Pasqualis Ususmaris et uxor quondam Bendineli Sauli, ex quibus debet responderi conventui Sancti Dominici de Ianua annuatim de libris decem | lb. | 995 |
|--|-----|-----|

// Infrascripta sunt loca que conventus habet in pedagiis porte et fuerunt quondam fratris Gasparis de Enricho ut patet in antiquis libris conventus. Et primo:

in <pedagio>Porte:

| | | | |
|---|-----|-----------------|------|
| filii et heredes quondam domini Fei de Enricho | 1. | 1/32 | --- |
| In pedagio Vultabii dominus Feus de Enricho | --- | 3 | 3/8 |
| filii et heredes domini Fei ^s in pedagio Gavii | --- | --- | 1/40 |
| in pedagio Ripe | 3. | 3/4 | --- |
| | 6. | 1/4 | 1/97 |
| in pedagio vicecomitatum | 3. | 1/4 minus 1/190 | --- |

in pedagio Porte, et sunt conventus et non fuerunt ista dicti fratris Gasparis:

| | | | |
|----------------------------------|----|------|-----|
| frater et conventus predicatorum | 1. | --- | --- |
| in pedagio Ripe: | | | |
| frater et conventus predicatorum | 1. | 1/24 | --- |
| in vicecomitatu | 1. | 1/24 | --- |

/ Infrascripta sunt legata particularia que omni anno conventui debentur.

Et primo:

spectabile Officium dominarum Misericordie ex legato Marie uxoris quondam Iohannis Iustiniani, ut patet in cartulario locorum de MCCCCLXXV in S(anto) L(aurentio) in cartis CLXXXI, octavam partem locorum quatuordecim

| | | |
|-------|------|------|
| lb. 1 | s. 5 | ---- |
|-------|------|------|

Item ex legato quondam domini Antonii Iustiniani de pagis

| | | |
|--------|------|------|
| lb. 20 | ---- | ---- |
|--------|------|------|

Infrascripta sunt restitutiones que fiunt conventui:

| | | | |
|--|---------|-------|-------|
| magnificum Officium Sancti Georgii | | | |
| ex restitutione floreni omni anno | lb. 234 | s. 18 | d. 10 |
| Item predictum Officium pro restitutione cabele vini omni anno | lb. 57 | s. 14 | d. 4 |

Revisores camere pro dicta restitutione omni anno

| | | |
|--------|------|------|
| lb. 40 | ---- | ---- |
|--------|------|------|

// Infrascripte sunt capelle quibus conventus servit omni anno. Et primo: capela sanctorum Iacobi et Filipi sive monasterii novi, cuius servicium incipit duodecima marcii de MCCCCLXXXV et conventus obligatus est in festo sanctorum Iacobi et Filipi^h cantare missam cum suis vesperis et ipse dant omni anno tempore excusationum dicti anni, omni exceptione remotta, libras

quadraginta pagarum et ultra prandium.

Item capella sancti Ieronimi de Rozo modo supra dicto tenentur dare conventui omni anno libras triginta pagarum.

Item capella sancte Margarite de Granairolo modo supradicto tenentur dare conventui omni anno libras quinquaginta pagarum.

// † M°CCCC°LXXV

Dominus magister Blaxius de Padua, doctor medicine, debet pro terratico seu ficto domus quam tenet a conventu pro quolibet anno incipiendo die prima ianuarii lb. 8

Iohannes Antonius de Insula, pro terratico domus quam tenet a conventu incipiendo die XV ianuarii, quam nunc tenent Quilicusⁱ et Baldasar de Insula lb. 12

Iohannes Granaria, pro terratico domus quam tenet annuatim a conventu pro quolibet anno incipiendo die XV februarii lb. 5

Magister Iohannes de Varsio debet pro terratico domus quam tenet a conventu annuatim pro quolibet anno incipiendo die prima marcii lb. 5

Baptista Sistus pro terratico domus quam tenet a conventu incipiendo prima marcii pro quolibet anno lb. 7

Baptista de Monteacuto, pro terratico domus quam tenet annuatim a conventu incipiendo prima marcii lb. 11^j

Iohannes Antonius de Ponte et Paxinus Gattus pro terratico quem tenet a conventu pro dimidia annuatim incipiendo prima^k iunii lb. 12

Filipus et fratres de Goano quondam Guirardi pro terratico quem tenent a conventu annuatim incipiendo IIII^{ta} augusti lb. 5

/ Pasqual et Iosep fratres de Ihapella, pro terratico quem tenent a conventu annuatim incipiendo prima maii lb. 12

Melchion de Franchis, pro terratico domus quam tenet a conventu annuatim incipiendo XXVIII septembris lb. 1 s. 5

Iohannes Carcondus, filator sette, pro terratico domus quam tenet a conventu annuatim incipiendo prima novembris lb. 6.

Executio fienda per reverendum dominum magistrum Iohannem Ihecherium ex locis iuxta relationem nobis facta:

Ambrosius de Olivella debitor de lb. 200 pro quondam^l fratre Iohanne de Orbas ut patet vigore sue app(odixi)e in reverendo domino magistro Ambrosio. Heredes quondam Bartholomei de Auria, lb. 50, prout constat in eius testamento publicato et cetera.

// † Christoforus et frater Imperiales quondam Antonii, heredes quondam Gregorii Imperialis in Rodo deffonti, pro capella fienda et doctatione ipsius pro libris mille iuxta testamentum manu propria dicti quondam Gregorii, cu-

ius copiam^m est in reverendo domino magistro Ambrosio et originale ipsius est in Ieronimo de Carmadino qui pro suis negociis illud exhibuit in actis Andree de Cario notarii.

† In testamento quondam Antonii de Auriaⁿ ut infra:

Item legavit Baptestine, Bartholomee, Mariole, Marietine et Pelegrine, filiabus quinque Antonii de Auria fratris suis, loca quinque comperarum Sancti Georgii ex locis ipsius testatoris, videlicet qualibet pro earum locum unum, volens et mandans quod si dictis filiabus quinque aliqua decesserit ante suum maritare tunc legavit locum legatum dicte talli decedenti amore Dei Domenegino, filio naturali Antonii de Auria fratris sui, et si omnes dicte quinque filie decesserint quandocumque ante earum maritare tunc et eo casu legavit locum ex predictis Officio Dominarum Misericordie civitatis Ianue pro anima sua, in reliquis autem succedat dictus Antonius pater earum vel heredes suos^o. Istud est capitulum testamenti Clarete uxoris quondam Manuelis Ceba et filie quondam Petri de Auria, scripto MCCCCXXXVIII die XI februarii manu Lombardi de Sancto Stephano notarii, et notandum est quod ipsa Baptestina superius nominata mortua est in anno MCCCCXXX et non fuit maritata et ideo Dominicus habere debet locum cum proventibus ab eo tempore citra. Heredes quondam Antonii de Auria qui habuerunt loca quinque sunt Marchus Lercharius, qui habuit Bartolomeam, Nicolaus Cattaneus habuit aliam, Frederichus Cigalla habuit aliam, et ideo ipse tres restant heredes et debent solvere dictum locum cum proventibus, videlicet Marchus Lercharius, Nicolaus Cattaneus et Frederichus Cigalla.

^a lungo la linea di piegatura del foglio ^b segue depennato f ^c compagna Regiminis: così, probabilmente per compera Regiminis ^d uxor: nell'interlinea su filia depennato ^e segue depennato filia ^f lettura incerta ^g segue depennato in pedagio Gavii 1/40 in pedagio Ripe ^h segue un tratto cancellato ⁱ segue depennato de ^j segue depennato Item Quilicus de Insula pro terratico ^k segue depennato iulii ^l segue depennato Iohanne ^m copiam: così ⁿ così, malgrado il testamento non sia di Antonio Doria; cfr. oltre ^o suos: così

IV.

1492 settembre 4, Genova.

Inventario di alcuni oggetti d'argento appartenenti al convento di San Domenico.

// † die XIII septembris 1492.

Argentea sine auro:

| | |
|----------------------------------|--------------|
| campanela | uncie 22 |
| turribulum unum | uncie 17,5 |
| ampolete due cum suis coperihiis | uncie 14,5 |
| diversa in quibus una navis | uncie 39 1/4 |

| | |
|--|---------------|
| item oculi diversi | uncie 8 |
| item canoni quinque pro pasturale extimati | uncie 17 |
| | <uncie> 118 ¼ |

Argentea supra deurata.

| | | |
|---|---------------------|----------|
| Et primo patelle calicum a numero 15 | lib. ^a 6 | uncie 5 |
| Item calices ^b sine patelis a numero 5 cum ampulis duabus | lib. 6 | uncie 9 |
| item calices a numero 4 sine patelis | lib. 7 | ---- |
| item calices a numero 7 sine patelis | lib. 7 | ---- |
| item calis unus cum ^c tribus coronis | lib. 1 | uncie 8 |
| | lib. 28 | uncie 10 |
| crux una aurea cum crusifixo aurei | uncie 9 ¼ | |

^a lib.: nell'interlinea su uncie depennato ^b calices: corretto ^c segue depennato duabus co

Opere citate

- A. Agosto, *Gli elenchi originali dei prigionieri della battaglia di Ponza*, in «Atti della Società ligure di storia patria», n.s. 12 (1972), 2, pp. 403-446.
- F. Alizeri, *Descrizione di Genova e del Genovesato*, vol. III, Genova 1846.
- Annali della Repubblica di Genova* di A. Giustiniani, illustrati con note da G.B. Spotorno, vol. II, Genova 1854.
- L'Archivio della famiglia Sauli di Genova. Inventario*, a cura di M. Bologna, Genova 2000 («Atti della Società ligure di storia patria», 40/2).
- L'archivio di William Piastra. Inventario*, a cura di S. Gardini, in «Atti della Società ligure di storia patria», n.s. 49 (2009), 1, pp. 57-261.
- L.T. Belgrano, *Della vita privata dei Genovesi*, in «Atti della Società ligure di storia patria», 4 (1866), pp. 79-274.
- D. Cambiaso, *L'anno ecclesiastico e le feste dei santi in Genova nel loro svolgimento storico*, «Atti della Società ligure di storia patria», 48 (1917).
- L. Canetti, *Frammenti di eternità. Corpi e reliquie dall'Antichità al Medioevo*, Roma 2002 (Sacrosanto, n.s. 6).
- C. Casagrande, *Iacopo da Varazze*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 62, Roma 2004, pp. 92-102.
- Commission internationale de diplomatique - Commission internationale de sigillographie, *Diplomatica et sigillographica*, Zaragoza 1984 (Folia Caesaraugustana, 1).
- G. Costamagna, *Problemi specifici della edizione dei registri notarili*, in *Fonti medioevali e problematica storiografica*, Atti del Congresso internazionale in occasione del 90° Anniversario dell'Istituto Storico Italiano per il Medioevo, Roma 1976-1977, pp. 131-148.
- C. da Prato, *Teatro Carlo Felice. Relazione storico-esplicativa dalla fondazione e grande apertura (anno 1828) fino alla invernale stagione 1874-75*, Genova 1875.
- Descrizione della città di Genova da un anonimo del 1818*, a cura di E. e F. Poleggi, Genova 1969.
- Georgii et Iohannis Stellae *Annales Genuenses*, a cura di G. Petti Balbi, Bologna 1975 (Rerum Italicarum Scriptores [nuova edizione riveduta ampliata e corretta], 17/2).
- C. Gilardi, *Ut studerent et predicarent et conventum facerent. La fondazione dei conventi e dei vicariati dei Frati Predicatori in Liguria (1220-1928)*, in *Presenza e cultura domenicana nella Liguria medievale*, a cura di V. Piergiovanni, Genova 2007 («Atti della Società ligure di storia patria», n.s. 47/1).
- E. Grendi, *Morfologia e dinamica della vita associativa urbana. Le confraternite a Genova fra i secoli XVI e XVIII*, in «Atti della Società ligure di storia patria», n.s. 5 (1965), pp. 239-311.
- Iacopo da Varagine e la sua Cronaca di Genova dalle origini al MCCXCVII*, a cura di G. Monleone, Roma 1941 (Fonti per la storia d'Italia, 84-86).
- A. Leonardi, *Affari e preghiere di seta: i Sauli devoti hombres de negocios tra Genova e la Calabria del vicereame*, in A. Anselmi, *La Calabria del vicereame spagnolo tra storia, arte, architettura e urbanistica*, Roma 2009, pp. 681-700.
- Medioevo demolito. Genova 1860-1940*, a cura di C. Dufour Bozzo e M. Marcenaro, Genova 1990, pp. 219-230.
- M. Moresco, G.P. Bognetti, *Per l'edizione dei notai liguri del secolo XII*, Genova 1938 (Notai Liguri del secolo XII).
- G. Petti Balbi, *Uomini d'arme e di cultura nel Quattrocento genovese: Biagio Assereto*, in «Atti della Società ligure di storia patria», n.s. 2 (1962), 2, pp. 97-206.
- G. Petti Balbi, *La vita e la morte: riti e comportamenti*, in *Legislazione e società nell'Italia medievale*. Per il VII centenario degli Statuti di Albenga, Bordighera 1990, pp. 425-457 (anche in G. Petti Balbi, *Governare la città. Pratiche sociali e linguaggi politici a Genova in età medievale*, Firenze 2007, RM E-Book 4, pp. 29-50, < www.rivista.ebook.it >).
- G. Petti Balbi, *Il sistema assistenziale genovese alle soglie dell'età moderna: l'Ufficio di Misericordia (secoli XIV-XV)*, in «Reti Medievali - Rivista», 14 (2013), 2, pp. 111-150, < www.rivista.retimedievali.it > .
- V. Polonio, *L'amministrazione della «Res publica» genovese fra Tre e Quattrocento. L'archivio «Antico Comune»*, Genova 1977 («Atti della Società ligure di storia patria», n.s. 17), 1.
- V. Polonio, *Devozioni di lungo corso: lo scalo genovese*, in *Genova, Venezia, il Levante nei secoli XII-XIV* (Atti del convegno internazionale di studi, Genova-Venezia, 10-14 marzo 2000), a cura di G. Ortalli e D. Puncuh, Genova 2001 («Atti della Società ligure di storia patria», n.s. 41/1), pp. 349-393.

- W. Piastra, *Storia della chiesa e del convento di San Domenico in Genova*, Genova 1970.
- A.I. Pini, *Città, chiesa e culti civici in Bologna medievale*, Bologna 1999.
- V. Polonio, *A Genova tra XIV e XV secolo: icone e reliquie d'Oltremare*, in *Intorno al Sacro Volto. Genova, Bisanzio e il Mediterraneo (secoli XI-XIV)*, a cura di A.R. Calderoni Masetti, C. Dufour Bozzo, G. Wolf, Venezia 2007.
- A. Pratesi, *Genesi e forme del documento medievale*, Roma 1979, pp. 111-121.
- A. Pratesi, *Una questione di metodo: l'edizione delle fonti documentarie*, in «Rassegna degli Archivi di Stato», 17 (1957), pp. 312-333 (anche in *Antologia di scritti archivistici*, a cura di R. Giuffrida, Roma 1985, pp. 693-714 e in A. Pratesi, *Tra carte e notai. Saggi di diplomatica dal 1951 al 1991*, Roma 1992 [Miscellanea della Società romana di storia patria, 35], pp. 7-31).
- G.C. Preve, *Laigueglia. Storia e cronache di un paese ligure*, Milano 1983.
- La religion civique à l'époque médiévale et moderne (Chrétienté et Islam)*, Roma 1995 (Collection de l'École Française de Rome, 213).
- F. Somaini, *Filippo Maria Visconti e la svolta del 1435*, in *Il ducato di Filippo Maria Visconti, 1412-1447. Economia, politica, cultura*, a cura di F. Cengarle e M.N. Covini, Firenze 2015 (RM E-Book, 24), < www.ebook.retimedievali.it >, pp. 107-166.
- M. Staglieno, *Un furto di sacre reliquie dalla Badia di Sestri nel 1492*, in «Giornale storico letterario della Liguria», 3 (1902), pp. 449-456.
- V. Tigrino, *Sguardi e riguardi. Genova e il tesoro della sua cattedrale dal cinquecento all'attuale allestimento museale*, in *Aspetti del patrimonio culturale ligure*, a cura di E. Grendi, D. Moreno, O. Raggio, A. Torre, Genova 1997, pp. 41-106.
- A. Torre, *Il consumo di devozioni. Religione e comunità nelle campagne dell'Ancien Régime*, Venezia 1995.
- A. Vigna, *Illustrazione storica, artistica ed epigrafica dell'antichissima chiesa di Santa Maria di Castello in Genova*, Genova 1894.

Questo lavoro nasce dall'attività seminariale svolta nell'ambito del Dottorato di ricerca in "Studio e valorizzazione del patrimonio storico, artistico-architettonico e ambientale" dell'Università di Genova, ciclo XXIX.

Valentina Ruzzin
Università degli Studi di Genova
vruzzin@gmail.com

RM

**Presentazione,
Redazione, Referees**

Presentazione

Reti Medievali è una rivista scientifica internazionale dedicata allo studio dei diversi aspetti delle civiltà medievali. È stata avviata nel 1998 da un gruppo di studiosi, afferenti a diverse università italiane, per rispondere al disagio provocato dalla frammentazione dei linguaggi storiografici e degli oggetti di ricerca. Intorno all'iniziativa, si sono raccolti in seguito numerosi altri storici, pronti a confrontarsi tra loro di là dai rispettivi specialismi cronologici, tematici e disciplinari, anche per sperimentare insieme l'uso delle nuove tecnologie informatiche nelle pratiche di ricerca e di comunicazione del sapere. La denominazione RM Rivista richiama solo per analogia il tradizionale strumento di comunicazione della produzione scientifica. Essa non imita né traduce in termini telematici la struttura dei periodici a stampa, ma è uno strumento specificamente pensato per valorizzare alcune caratteristiche delle nuove tecnologie di comunicazione: nell'ambito di una relativa economicità di produzione e di distribuzione, la facilità di accesso e l'ubiquità della diffusione si prestano a favorire la tempestività di aggiornamento, la flessibilità di formato, l'ipertestualità di linguaggio, la multimedialità di edizione, l'interattività di fruizione e l'agevole riproducibilità. I lettori che vogliono essere informati sui contributi via via pubblicati in RM Rivista sono invitati a compilare il form di registrazione: < <http://www.serena.unina.it/index.php/rm/user/register> >. Nel rispetto della normativa sulla privacy, tali dati non saranno resi pubblici o trasmessi a terzi, né usati per altri fini. Gli autori che intendano proporre un contributo a Reti Medievali sono invitati a prendere visione delle Norme editoriali: < <http://www.serena.unina.it/index.php/rm/about/submissions#authorGuidelines> >. In primo luogo, dovranno registrarsi, < <http://www.serena.unina.it/index.php/rm/user/register> >, per poi effettuare il login, < <http://www.serena.unina.it/index.php/rm/login> >, e dare avvio alla procedura di sottomissione del proprio contributo, articolata in 5 fasi. Reti Medievali, che si è sviluppata in forte sinergia con il mondo delle biblioteche, è presente nei cataloghi di centinaia di istituti universitari e di ricerca nel mondo, < http://www.rm.unina.it/index.php?mod=none_biblioteche#catalogs >. Si pregano i bibliotecari di inviare le loro segnalazioni all'indirizzo redazionale: redazione@retimedievali.it.

Caratteri delle rubriche

Interventi

Brevi saggi critici o testi che pongono un problema storiografico, di ricerca, o prendono le mosse da un'opera recente, o pongono problemi di politica culturale ed editoriale, e sono finalizzati alla discussione scientifica aperta a ulteriori contributi dei lettori in eventuali "forum". La rubrica inoltre intende recuperare e rendere pubblici tempestivamente testi e materiali generati da seminari e workshop per evitare la dispersione dei frutti di riflessioni e ricerche di prima mano.

Interventi a tema

Brevi interventi critici su un tema o un libro.

Saggi

Contributi originali di ricerca e di bilancio storiografico.

Saggi - Sezione monografica

I contributi di questa sezione hanno le stesse caratteristiche dei Saggi ma sono proposti agli autori in maniera coordinata dai curatori della sezione monografica.

Materiali e note

Rassegne bibliografiche o documentarie, presentazioni di lavori in corso o di riflessioni compiute nel corso della ricerca. Accanto a questi materiali, che RM rende possibile diffondere con tempestività, si intende raccogliere e recuperare quel patrimonio di idee e di spunti elaborati nelle fasi preparatorie di progetti, incontri, pubblicazioni, che spesso va perduto perché poi rielaborato o considerato residuale e che merita invece di circolare proprio per il suo carattere di "opera aperta".

Archivi

Corpi organici di testi documentari o di dati da essi ricavati, strutturati in archivi specializzati, generati da ricerche compiute o in corso. Più che all'accumulo di fonti, la rubrica mira a proporre e sperimentare nuove forme di presentazione delle ricerche condotte su grandi complessi documentari.

Ipertesti

È la rubrica più legata alle potenzialità innovative dei nuovi mezzi di comunicazione; contiene analisi ipertestuali di fonti, di testi, nuove forme di presentazione di complessi documentari o esperimenti di costruzione di ipertesti su argomenti medievistici e intende contribuire a esemplificare le trasformazioni che i nuovi strumenti possono indurre nel linguaggio della ricerca. Una parte della sezione potrà contenere riflessioni sulle nuove forme di testualità.

Interviste

La rubrica, avviata nel 2008, pubblica colloqui avvenuti con medievisti italiani e stranieri.

Recensioni

Il moltiplicarsi di siti web e di pubblicazioni digitali di argomento medievistico di varia natura e livello rende necessario in maniera crescente affrontare il problema della segnalazione e della valutazione critica di singoli siti o di gruppi di pagine web dedicate agli studi medievali e alle applicazioni delle nuove tecnologie alle discipline umanistiche.

Bibliografie

Pubblica raccolte di indicazioni bibliografiche, organizzate per temi specifici, che possono avere carattere di bilancio o di aggiornamento in progress e che rispecchiano i percorsi della ricerca di specialisti di diversi ambiti tematici.

Focus and Scope

Reti Medievali is an international academic journal devoted to all aspects of medieval civilization. It was created in 1998 by a group of scholars from various Italian universities in response to the uneasiness caused by the fragmentation of historiographic languages and research subjects. A large number of historians subsequently gathered around the initiative, willing to discuss with their peers beyond their respective chronological, thematic and disciplinary specialisations, and to experiment with ways to apply information technology to research, and to communicate knowledge.

Despite its name RM Rivista is not intended to reflect a printed journal in the strict sense, for it presents neither an imitation nor a rendition of the structure of a printed journal into computer technology. Instead, it is specifically devised in order to emphasize some characteristics of the new communication technology: the relative inexpensiveness of production and issuing, easiness of accessibility and widespread circulation favour fast updates, format flexibility, hypertextual language, the possibility for a multimedial edition, interactive usage and easier reproducibility.

Those readers who would like to be informed on the contributions which are published in RM Rivista are requested to fill in the registration form: < <http://www.rmojs.unina.it/index.php/rm/user/register> >. In accordance with legislation on privacy protection, the submitted information will neither be transmitted to third parties nor be used for other purposes. The authors who intend to submit a contribution to Reti Medievali are requested to read the Author Guidelines, < <http://www.rmojs.unina.it/index.php/rm/about/submissions#authorGuidelines> >. They will be required first and foremost to register, < <http://www.rmojs.unina.it/index.php/rm/user/register> >, in order to log in, < <http://www.rmojs.unina.it/index.php/rm/login> >, and initiate the article submission procedure which is articulated into five steps. Reti Medievali, which has developed in synergy with the world of libraries, is present in the catalogues, < http://www.rm.unina.it/index.php?mod=none_biblioteche#catalogs >, of hundreds of universities and research institutions worldwide. Librarians are gently invited to send their notifications to the editorial address: redazione@retimedievali.it.

Section Policies

Discussions

Short critical essays or texts dealing with an historiographical or research problem, or moving from a recently published work, or discussing problems of cultural politics and publishing; they aim at a scientific discussion open to further contributions from the readers in possible forums. Among the purposes of this section there is also the prompt collection and publication of texts and materials produced in seminars and workshops in order to avoid the waste of the first-hand results of observations and researches.

Topical Discussions

Short critical essays or texts on a topic or a book.

Essays

Research and historiographical evaluation original contributions.

Essays - Monographic Section

The contents of this section share the same characteristics with the “Saggi” section but are presented to the authors in a coordinated way by the editors of the monographic section.

Materials and Notes

Bibliographical and documentary reviews, outlines of works in progress or of observations arisen in the course of a research. Besides these materials, promptly issued by RM, we aim at collecting the ideas and suggestions elaborated in the preparatory phases of projects, conferences and publications: such a patrimony often gets lost as it undergoes subsequent reworking or is considered of minor importance; on the contrary, it deserves to be known just because of its nature of “open work”.

Archives

Organic corpuses of documentary texts or of data drawn from them, structured into specialized archives, originating from concluded or ongoing researches. This section aims less at the accumulation of sources than at proposing and experiencing new forms of presentation of the researches carried on on large documentary sets.

Hypertexts

This section is the most closely connected with the innovative potentials of the new communication tools; it contains hypertext analysis of sources, texts, new forms of presentation of documentary sets or experiments of building hypertexts on medieval history subjects. It aims at illustrating how the new tools may influence the research language. One area of this section may be devoted to observations on the new forms of the text.

Interviews

This section opened in 2008, and it publishes interviews with Italian and foreign medievalists.

Bibliographies

This section publishes sets of bibliographical references centred upon specific subjects; such sets may be definite or updating; they reflect the paths of the researches of scholars in different thematic fields.

Comitato scientifico

Enrico Artifoni, *Università di Torino*
Giorgio Chittolini, *Università di Milano*
William J. Connell, *Seton Hall University*
Pietro Corrao, *Università di Palermo*
Élisabeth Crouzet-Pavan, *Université Paris IV-Sorbonne*
Roberto Delle Donne, *Università di Napoli Federico II*
Stefano Gasparri, *Università Ca' Foscari di Venezia*
Jean-Philippe Genet, *Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne*
Knut Görich, *Ludwig-Maximilians-Universität München*
Paola Guglielmotti, *Università di Genova*
Julius Kirshner, *University of Chicago*
Giuseppe Petralia, *Università di Pisa*
Francesco Stella, *Università di Siena*
Gian Maria Varanini, *Università di Verona*
Chris Wickham, *All Souls College, Oxford*
Andrea Zorzi, *Università di Firenze*

Redazione

Enrico Artifoni, *Università di Torino (coordinatore)*
Claudio Azzara, *Università di Salerno*
Guido Castelnuovo, *Université d'Avignon et des Pays de Vaucluse*
Pietro Corrao, *Università di Palermo*
Nadia Covini, *Università di Milano*
Roberto Delle Donne, *Università di Napoli Federico II (coordinatore)*
Thomas Frank, *Università di Pavia*
Laura Gaffuri, *Università di Torino*
Stefano Gasparri, *Università Ca' Foscari Venezia*
Marina Gazzini, *Università di Parma*
Paola Guglielmotti, *Università di Genova (coordinatrice)*
Umberto Longo, *Università di Roma La Sapienza*
Vito Loré, *Università di Roma Tre*
Iñaki Martín Viso, *Universidad de Salamanca*
Marilyn Nicoud, *Université d'Avignon et des Pays de Vaucluse*
Riccardo Rao, *Università di Bergamo*
Fabio Saggioro, *Università di Verona*
Gian Maria Varanini, *Università di Verona (coordinatore)*
Andrea Zorzi, *Università di Firenze*

Redattori corrispondenti

Simone Balossino, *Université d'Avignon et des Pays de Vaucluse*
Ingrid Baumgärtner, *Universität Kassel*

Denise Bezzina, *Notariorum Itinera – Università di Genova*
Horacio Luis Botalla, *Universidad de Buenos Aires*
François Bougard, *Université Paris X - Nanterre*
Monique Bourin, *Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne*
Caterina Bruschi, *University of Birmingham*
Luigi Canetti, *Università di Bologna*
Sandro Carocci, *Università di Roma Tor Vergata*
Alexandra Chavarría Arnau, *Università di Padova*
Adele Cilento, *Università di Firenze*
Simone Maria Collavini, *Università di Pisa*
Nicolangelo D'Acunto, *Università Cattolica di Brescia*
Gianmarco De Angelis, *Università di Padova*
Donata Degrassi, *Università di Trieste*
Marek Derwich, *Uniwersytet Wroclawski*
Amedeo De Vincentiis, *Università della Tuscia di Viterbo*
Pablo C. Díaz, *Universidad de Salamanca*
Joanna Drell, *University of Richmond Virginia*
David Igual Luis, *Universidad de Castilla-La Mancha Albacete*
Roberto Lambertini, *Università di Macerata*
Tiziana Lazzari, *Università di Bologna*
Isabella Lazzarini, *Università del Molise*
Giovanni Isabella, *Università di Bologna*
Michael Matheus, *Universität Mainz*
Gerd Melville, *Technische Universität Dresden*
François Menant, *École normale supérieure Paris*
Francesco Panarelli, *Università di Potenza*
Flocel Sabaté, *Universitat de Lleida*
Enrica Salvatori, *Università di Pisa*
Raffaele Savigni, *Università di Bologna*
Antonio Sennis, *University College London*
Pinuccia Franca Simbula, *Università di Sassari*
Andrea Tabarroni, *Università di Udine*
Andrea Tilatti, *Università di Udine*
Hugo Andrés Zurutuza, *Universidad de Buenos Aires*

Referees

I nomi dei lettori impegnati nella peer review dei diversi contributi sono pubblicati alla pagina, costantemente aggiornata: <http://www.rmojs.unina.it/index.php/rm/about/displayMembership/83>. Le loro valutazioni sono archiviate nell'area riservata del sito.

The list of peer-reviewers is regularly updated at URL <http://www.rmojs.unina.it/index.php/rm/about/displayMembership/4>. Their reviews are archived using Open Journal Systems.