

SOCIETÀ ROMANA
DI STORIA PATRIA

Comitato Direttivo:

LETIZIA ERMINI PANI, presidente, ALBERTO BARTOLA, CRISTINA CARBONETTI, ISA LORI SANFILIPPO, PAOLA PAVAN, PASQUALE SMIRAGLIA, MARCO VENDITTELLI.

Curatore delle stampe: ISA LORI SANFILIPPO, con la collaborazione di ANTONELLA MAZZON.

ISSN 0391 6952

DOI 10.61019/ASRSP_132

ARCHIVIO

della

Società Romana
di Storia Patria

Vol. 132



Roma

nella sede della Società alla Biblioteca Vallicelliana

2009

PREMESSA

Negli ultimi anni si è assistito ad un moltiplicarsi di ricerche sulla vita religiosa a Roma, che non hanno però mai assunto un carattere sistematico; è inoltre mancato sinora un tentativo di sintesi delle iniziative in corso. La raccolta di saggi, frutto della giornata di studi su questo tema – svoltasi il 12 maggio 2008 presso il Dipartimento di studi sulle società e le culture del Medioevo dell'Università di Roma La Sapienza¹ –, si propone di avviare una prima ricognizione di quanto fin qui si è fatto e di quanto ancora resta da fare, ponendo in primo piano le esperienze reali dei fedeli romani al di là dei più noti aspetti di storia istituzionale, che costituiscono comunque la cornice e lo sfondo del quadro che si intende disegnare.

Clero secolare e clero regolare, chierici e laici, monache e bizzocche, semplici devoti sono i protagonisti dei diversi interventi, che si pongono come obiettivo di iniziare a delineare la vita religiosa dei Romani nel tardo medioevo.

In ricordo dell'impegno che Luigi Fiorani ha profuso per il rilancio degli studi sulla religiosità cittadina, che hanno trovato una validissima sede nella rivista *Ricerche per la storia religiosa di Roma*, da lui fondata e costantemente animata, le curatrici, insieme agli autori e al comitato di redazione dell'*Archivio della Società romana di storia patria*, dedicano questa raccolta alla sua cara memoria.

Giulia Barone e Anna Esposito

Si segnala che la relazione di Egmont Lee [*Là dov'è il tuo tesoro, sarà anche il tuo cuore. Le devozioni dei non romani (da un'analisi della fonte testamentaria)*] non ha potuto essere acquisita alla nostra raccolta di saggi.

SOFIA BOESCH GAJANO

LETTURE E RILETTURE:
SPUNTI PER UNA RIFLESSIONE STORIOGRAFICA

Riservo le prime parole del mio testo alle promotrici del nostro incontro, Giulia Barone e Anna Esposito: protagoniste della storiografia sulla Roma medioevale, hanno preso l'iniziativa di mettersi in gioco in un confronto a più voci. A questa coraggiosa iniziativa hanno aggiunto l'azzardo di chiedere a me, che storica di Roma non sono, di introdurre il tema. Ho accettato in nome di un'antica amicizia e di un interesse che è andato aumentando negli anni più recenti: le ringrazio dunque dell'opportunità offertami di riletture e nuove letture. Da queste ho tratto alcuni spunti di riflessione, che non hanno nessuna pretesa di esaustività e che possono acquistare un qualche significato solo nell'interazione con le ricerche presentate in questa occasione.

Il peso della tradizione

La peculiarità di Roma come oggetto di storia è una banalità, eppure non si può fare a meno di partire da qui. Struttura portante della storia della città in età medioevale è infatti la sua ambivalente identità giocata tra l'universale e il particolare.

Ne era ben consapevole Ferdinando Gregorovius: «La storia civile dell'alma città di Roma nel medio evo è rimasta oscura e trascurata di molto; eppure, per la sua importanza, dovrebbe essere oggetto delle più sollecite investigazioni della scienza storica. L'immenso lavoro, mediante il quale l'antica civiltà trasformossi e sorse la nuova, non potrebbe intendersi appieno, senza conoscere parimenti la storia della caduta e del risorgimento di Roma, metropoli del cristianesimo e primo centro della nuova civiltà latino germanica. Ben si comprende

che la storia di Roma in questo lungo periodo non può essere circoscritta al solo municipio, cioè alla sola cerchia delle mura aureliane, giacché, sotto qualunque rispetto si voglia considerare, la storia di Roma collegasi con quella di tutta l'umanità».¹

Di qui l'orgogliosa rivendicazione dell'importanza della sua opera: «la campana ch'io ho fuso verrà suonata ancora da parecchi sagrestani». Forse dovremmo ancora suonare quella campana per ricordarci delle sue molteplici variazioni sonore. Una delle quali è certamente quella religiosa, come prova l'attenzione alle tradizioni culturali, ai luoghi sacri pagani e cristiani, alle istanze di riforma, sia che si esprimano nel pensiero e nella pratica dei vertici della cultura ecclesiastica, sia che trovino espressioni in movimenti considerati e condannati come eretici. Significative, in questo senso, le numerose pagine dedicate alla complessa vicenda di Arnaldo da Brescia, di cui non trascura l'identità biografica, religiosa e culturale, le idealità riformatrici, nel confronto con grandi personaggi come il suo maggiore avversario, Bernardo di Clairvaux, infine il gioco delle forze politiche locali e universali.²

Alla storia dei papi rivolgeva invece la sua attenzione in chiave fortemente apologetica Ludwig von Pastor: nella sua opera Roma rappresenta più la tela di fondo che il contesto mutabile indispensabile per capire una storia pur giocata a livello universale. Prendendo le mosse dalla fine del medioevo, l'autore proponeva nelle prime pagine la sua interpretazione critica del Rinascimento, favorendo implicitamente quella positiva di un medioevo, in cui la cultura era stata profondamente segnata da autentica religiosità, che aveva saputo comporsi con la cultura umanistica.³ Per i secoli seguenti la storia politico-ecclesiastica poteva così facilmente prendere il sopravvento.

Il rapporto fra universale e particolare rimaneva del tutto asimmetrico anche nella *Storia della Chiesa* di Fliche e Martin. A Roma, con le sue élites sociali e politiche, viene tendenzialmente riservato un ruolo antagonistico rispetto a quello di cui sono investiti i pontefici:

¹ F. GREGOROVIVS, *Storia della città di Roma nel medio evo*, a cura di L. TROMPEO, I, Città di Castello 1938, *Avvertenza dell'autore all'edizione italiana di Venezia del 1866*, p. 1.

² *Ibid.*, VII, Roma 1941, pp. 151 ss.

³ L. PASTOR, *Storia dei papi dalla fine del medio evo*, nuova versione italiana a cura di A. MERCATI, 16 voll. in 21 tomi, Roma 1910-1934.

un'*emprise* laica da cui la Chiesa deve liberarsi. E la storia religiosa si dissolve nella storia della Chiesa come istituzione portatrice sì anche di istanze spirituali, ma giocate sempre di fatto sul piano politico.⁴ Volta a superare l'impostazione istituzionale e politica di quest'opera, l'*Histoire du christianisme* per la sua ampiezza geografica, oltre che cronologica, finisce per diluire la storia di Roma fino a farla scomparire quale oggetto specifico di attenzione storiografica.⁵

Portata da questi impegnativi riferimenti storiografici a una navigazione in alto mare, ho capito che correvo il rischio di naufragare se non ritrovavo rapidamente un approdo. Ho così ancorato le mie riflessioni a opere concepite all'interno di istituzioni culturali romane, che hanno costituito e continuano a costituire un ineludibile punto di riferimento per ogni ricerca su Roma medioevale.

La Società Romana di storia patria, la cui fisionomia va naturalmente considerata alla luce del panorama storiografico dello stato unitario e del rapporto istituito fra centro, Istituto Storico Italiano per il Medioevo e periferie, costituite dalle tante Deputazioni e Società locali,⁶ ha il merito di avere promosso sistematicamente ricerche sulla città, considerata nella molteplicità dei suoi aspetti con un'attenzione particolare rivolta alle fonti, secondo l'impostazione propria di un benemerito positivismo storiografico. Fin dall'editoriale del primo volume datato 1878 firmato da Oreste Tommasini, la storia religiosa era contemplata nell'ampio spettro degli interessi della rivista. Di fatto all'inizio la dimensione storico-religiosa ebbe una presenza poco significativa, ma conobbe un incremento progressivo e di lunga durata per influsso di un generale rinnovamento nella seconda metà del secolo XX, con l'attenzione rivolta agli aspetti storico-istituzionali, come pure religioso-devozionali. Questi aspetti della ricerca che hanno trovato una sintesi nel convegno e poi nel volume *Santi e culti del Lazio*,⁷ mentre la dialettica strutturale tra universale e locale riemerge nella

⁴ *Histoire de l'Église*, a cura di A. FLICHE - V. MARTIN, Paris 1937-.

⁵ *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, sous la direction de J.-M. MAYEUR - CH. PIETRI - A. VAUCHEZ - M. VENARD, 14 voll., Paris 1997-2001.

⁶ *Storia locale e storia nazionale*. Atti del Convegno (2-5 dicembre 1987), L'Aquila 1989.

⁷ *Santi e culti del Lazio. Istituzioni, società, devozioni*, a cura di S. BOESCH GAJANO - E. PETRUCCI, Roma 2000 (Miscellanea della Società Romana di storia patria, XLI).

felice impostazione del convegno dedicato a Innocenzo III, promosso e pubblicato insieme all'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo.⁸

Un'altra istituzione culturale, che mostra ancora oggi la sua vitalità, intendo l'Istituto di Studi Romani, è all'origine di una *Storia di Roma*, che, nata in epoca fascista, è proseguita nel tempo per abbracciare tutt'intera la storia di Roma fino ai nostri giorni. Rileggendo i volumi relativi al medioevo, dovuti a Ottorino Bertolini, Paolo Brezzi, Eugenio Dupré Theseider,⁹ oggi divenuti eccessivamente marginali nell'orizzonte storiografico, sembra di cogliere lo sforzo di ricomposizione delle due linee rappresentate da Gregorovius e da Pastor, con l'interazione fra la storia di Roma nella sua identità urbanistica, sociale e politica e la storia dell'istituzione ecclesiastica, considerata nella sua dimensione prima locale poi sempre più universale. L'una e l'altra considerate nei loro rapporti con la storia dei poteri, regni e impero, che si sviluppano nella penisola italiana e nell'Occidente dal tardo antico alla fine del medioevo, senza trascurare le relazioni politiche e economiche che legano la città al *suburbium*, poi ai territori del Patrimonio di San Pietro, e infine allo Stato della Chiesa. Naturalmente privilegiata, pur nella diversità dei tre autori, la dimensione politica della storia a scapito della storia culturale e religiosa. Si tratta di un'impostazione di lunga durata, come provano le molte opere, che privilegiano il mito di Roma in rapporto con lo sviluppo della Chiesa medievale,¹⁰ o si concentrano sugli aspetti propriamente politici della storia della Chiesa.¹¹

L'attenzione alle istituzioni culturali romane comporta anche la menzione di enti, che travalicano la dimensione romana, ma che alla storia di Roma hanno dato contributi rilevanti. Il convegno dedicato a

⁸ *Innocenzo III. Urbs et Orbis*, a cura di A. SOMMERLECHNER, Roma 2003 (Miscellanea della Società Romana di storia patria, XLIV - Nuovi Studi storici, 55).

⁹ O. BERTOLINI, *Roma di fronte a Bisanzio e ai Longobardi*, Bologna 1941; P. BREZZI, *Roma e l'Impero medioevale (774-1252)*, Bologna 1947; E. DUPRÉ THESEIDER, *Roma dal Comune di Popolo alla Signoria pontificia (1252-1377)*, Bologna 1952.

¹⁰ *Rom in hohen Mittelalter. Studien zur Romvorstellungen und zur Rompolitik vom 10. bis zum 12. Jahrhundert*, Reinhard Elze zur Vollendung seines siebzigsten Lebensjahres gewidmet, a cura di B. SCHIMMELPFENNIG - L. SCHMUGGE, Sigmaringen 1992, in particolare i saggi di H. FUHRMANN, *Ecclesia Romana - Ecclesia Universalis*, pp. 41-45; L. SCHMUGGE, *Kirche - Kommune - Kaiser*, pp. 169-179.

¹¹ *La Chiesa e il potere politico*, a cura di G. CHITTOLINI - G. MICCOLI, Torino 1986 (Storia d'Italia Einaudi, Annali, IX).

Innocenzo III e i relativi atti, sopra citati, frutto della collaborazione con la Società Romana, ha già introdotto l'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo. Più in generale si può dire che esso sia uno dei protagonisti istituzionali della storiografia su Roma medievale, opportunamente inserita all'interno della dimensione nazionale delle sue attività scientifiche e editoriali. Lo conferma la pubblicazione di numerose altre ricerche che vedrei come una cerniera fra storia di Roma e storia del papato: in primo luogo quelle dedicate alle grandi famiglie romane di Sandro Carocci e Franca Allegrezza.¹² Troviamo anche in questo campo un interessante esempio di collaborazione editoriale: quella fra l'Istituto Storico e l'École Française de Rome, un'altra istituzione, che si colloca fra i più attivi promotori della storia di Roma, da Roma antica a Roma contemporanea: una produzione così imponente e diversificata che rende impossibile in questo contesto citazioni puntuali, con l'unica eccezione del volume di Victor Saxer su Santa Maria Maggiore, su cui torno più avanti per sottolinearne meglio l'importanza per la storia religiosa.

L'attenzione rivolta a Roma nel contesto della storiografia nazionale, propria dell'attività dell'Istituto Storico, va considerata alla luce del confronto sempre più ravvicinato con la realtà italiana del medioevo avviatosi negli ultimi decenni del secolo scorso. Si è partiti dalla constatazione dello "squilibrio" storiografico rispetto alle altre città dell'Italia centro-settentrionale almeno fino al Trecento, individuando nell'assenza o nella scarsità delle fonti il principale responsabile. La conservazione frammentaria della documentazione non è solo un problema quantitativo, ricorda Arnold Esch, perché le perdite rendono la documentazione "asimmetrica", in quanto non rispecchia in maniera rappresentativa la realtà del passato e può dunque produrre effetti distorti di cui lo storico deve essere consapevole.

L'emergere di nuovi interessi ha tuttavia prodotto un imponente scavo documentario, che ha permesso a sua volta indagini su una molteplicità di aspetti della società, dell'economia, delle istituzioni romane. Lo sforzo di fare di Roma «una città pienamente inserita nel ciclo

¹² S. CAROCCI, *Baroni di Roma. Dominazioni signorili e lignaggi aristocratici nel Duecento e nel primo Trecento*, Roma 1993 (Nuovi Studi storici, 23 - Collection de l'École Française de Rome, 181); F. ALLEGREZZA, *Organizzazione del potere e dinamiche familiari. Gli Orsini dal Duecento agli inizi del Quattrocento*, Roma 1998 (Nuovi Studi storici, 44).

economico italiano ed europeo basso-medioevale e rinascimentale [...] ugualmente contrassegnata da quelle culture, da quegli organismi sociali e amministrativi, da quelle contraddizioni politiche e ideologiche che sono riscontrabili ovunque in quelle epoche»¹³ può considerarsi ormai pienamente riuscito.¹⁴

Isa Lori Sanfilippo, protagonista di questa stagione storiografica con le sue ricerche, saldamente fondate sul patrimonio archivistico,¹⁵ ha il merito di avere sancito nel titolo di un suo libro la felice espressione di “La Roma dei Romani”, che, come dice ancora Arnold Esch, è «meno spettacolare e meno documentata di quella papale e per questo spesso rimasta al di fuori della percezione degli storici»,¹⁶ ma ben testimonia una nuova stagione storiografica volta a ricostruire le vicende della città e della società romana in forma per quanto possibile autonoma rispetto alla storia del papato.

Fra storia della società e storia della cultura: quale spazio per la storia religiosa?

Nel contesto sopra richiamato per grandi linee, che fine ha fatto la storia religiosa? Ma ancor prima: cosa intendiamo per storia religiosa? Credo che ci si debba guardare da due interpretazioni entrambi “imperialistiche”: la prima che ingloba di fatto la storia religiosa nella storia politico-istituzionale, l’altra che la identifica con la storia della spiritualità, nella molteplicità delle sue varianti, compresa la storia della pietà, un’interpretazione peraltro storiograficamente molto fruttuosa se si pensa all’*Archivio per la storia della pietà* di Giuseppe De Luca. La ricchezza delle fonti scritte e iconografiche impone di non limitarsi alle valenze ideologiche, politiche, ecclesiastiche, sociali del fenomeno religioso, ma di considerarlo in tutta la sua complessità, compren-

¹³ A. ESPOSITO - L. PALERMO, *Introduzione*, in *Economia e società a Roma tra Medioevo e Rinascimento*, Roma 2005, p. VIII.

¹⁴ Rinvio alla bibliografia presente nel già cit. volume *Economia e società*, pp. 311-316.

¹⁵ I. LORI SANFILIPPO, *La Roma dei Romani. Arti, mestieri e professioni nella Roma del Trecento*, Roma 2001 (Nuovi Studi storici, 57).

¹⁶ A. ESCH, *Le fonti per la storia economica e sociale di Roma nel Rinascimento: un approccio personale*, in *Economia e società* cit., pp. 1-31: 3.

siva delle esperienze esistenziali e delle loro espressioni visibili e socialmente rilevanti: comportamenti, devozioni, riti, liturgici e paraliturgici, gesti e simboli.

Intesa in questo senso si deve ammettere che la storia religiosa ha avuto ben poco posto (per usare un eufemismo) nella storiografia su Roma almeno fino alla seconda metà del secolo scorso. Con alcune straordinarie eccezioni. Si deve infatti ricordare che negli anni Cinquanta del Novecento proprio Roma è stata l'oggetto di alcuni capolavori della medievistica quali vanno considerati i saggi di Arsenio Frugoni, esempio di un'accezione di storia religiosa comprensiva anche di aspetti politici, istituzionali, teologici.¹⁷ Basterebbe a provarlo l'interpretazione data dallo storico alla testimonianza di Ottone di Frisinga sulla fine di Arnaldo: «il timore della venerazione della *plebs furens* per quei poveri resti di Arnaldo parrebbe denunciare esplicitamente che Arnaldo non era stato il tribuno d'una idea politica, ma piuttosto il martire di una riforma religiosa». Si conferma come il vero problema non sia l'assenza di fonti, ma lo sguardo dello storico.

È a partire dagli anni Settanta del Novecento che mi pare possa collocarsi l'avvio di una nuova stagione con le *Ricerche per la storia sociale e religiosa di Roma* (1977-1998), dovute all'iniziativa di Luigi Fiorani. L'editoriale del volume I lamentava che mancasse ancora «una storia della società religiosa romana ... non del grande organismo ecclesiale o delle istituzioni curiali che a Roma hanno trovato la loro collocazione territoriale». E precisava: «il termine di storia religiosa è qui applicato secondo la sua accezione più ampia, volta cioè non soltanto alle manifestazioni della religione dominante a Roma e tanto meno alla pura dimensione 'ecclesiastica', ma alle tante altre forme di 'religione' fino a quelle più indistinte e generiche della religiosità non confessionale». Questa definizione trovava conferma già nelle tematiche dei saggi di questo primo volume, in cui comparivano anche le organizzazioni femminili in età contemporanea: una rarità, per quegli anni, anticipatrice di una rinnovata attenzione alla storia delle donne (Gaiotti de Biase). Nel terzo volume dedicato ai poveri e marginali si faceva interagire la realtà romana con le sollecitazioni della storiogra-

¹⁷ A. FRUGONI, *Il giubileo del 1300*, Roma 1950, riedito a cura di A. DE VINCEN- TUIS, Roma-Bari 1999; A. FRUGONI, *Arnaldo da Brescia nelle fonti del secolo XII*, Roma 1954 (Studi storici, 8-9), riedito Torino 1989.

fia europea; nel quarto, dedicato alle visite apostoliche, venivano sondate le molte potenzialità di quella fonte. Infine nel quinto il tema delle confraternite veniva “investito” con grande forza interpretativa e con uno scavo delle fonti, che segnava profondamente la storiografia e l’ulteriore sviluppo delle ricerche.¹⁸

Dagli anni Ottanta prende avvio anche il fecondo filone storiografico centrato sulle interconnessioni fra storia religiosa e storia culturale. Ne è un esempio *Roma anno 1300*, nel quale troviamo affiancati saggi di ambito propriamente storico-religioso (Manselli, Barone), storico-artistico, nei quali la committenza funge da punto d’incontro fra le due dimensioni, storico-culturale. Il saggio dedicato da Agostino Paravicini Bagliani alla medicina e alle scienze della natura serve a introdurre il ruolo giocato dallo storico sul duplice versante delle sue ricerche personali e della progettazione editoriale.¹⁹

Il complesso delle ricerche del Paravicini Bagliani ha profondamente innovato la storia del papato medievale, riconsiderata sul piano antropologico-istituzionale (rapporti esistenti tra il papa in quanto persona fisica e l’istituzione che rappresenta, caducità, purificazione simbolica, *cura corporis*); della creatività simbolica e della produzione di immagini, soprattutto attraverso la figura di Bonifacio VIII, degli interessi culturali (letteratura medica, prospettiva, alchimia); dei nuovi sentimenti per la natura e la cultura della villeggiatura.²⁰ Quanto poi alla collana “Alla Corte dei papi”, da lui diretta, si può parlare di un contemporaneo fra studi di carattere tradizionale sulla dimensione politica e istituzionale del papato,²¹ e altri più innovativi sulla simbologia del potere

¹⁸ La fortuna storiografica del tema si è largamente fondata sul volume di G.G. MEERSEMAN, *Ordo fraternitatis. Confraternite e pietà dei laici nel medioevo*, Roma 1977 (Italia Sacra, 3).

¹⁹ *Roma anno 1300*. Atti del Convegno, a cura di A.M. ROMANINI, Roma 1983.

²⁰ A. PARAVICINI BAGLIANI, *I testamenti dei cardinali del Duecento* (Miscellanea della Società Romana di storia patria, XXV), Roma 1980; PARAVICINI BAGLIANI, *Medicina e scienze della natura alla corte dei papi nel Duecento* (Biblioteca di Medioevo Latino, 4), Spoleto 1991; PARAVICINI BAGLIANI, *Il corpo del papa*, Torino 1994; PARAVICINI BAGLIANI, *La cour des papes au XIII^e siècle*, Paris 1995, trad.it. *La vita quotidiana alla corte dei papi nel Duecento*, Roma-Bari 1996; PARAVICINI BAGLIANI, *Il trono di Pietro. L’universalità del papato da Alessandro III a Bonifacio VIII*, Roma 1996.

²¹ J. SAYERS, *Innocenzo III, 1198-1216*, Roma 1996; B. SCHIMMELPFENNIG, *Il Papato. Antichità, Medioevo, Rinascimento*, Roma 2006.

pontificio,²² sugli edifici in cui quel potere si esprime,²³ sul mito di Roma riflesso nelle antichità pagane e cristiane proposte all'attenzione dei pellegrini,²⁴ sulla rete sociale che lega papi, cardinali e famiglie baronali, permettendo di gettare nuova luce sul funzionamento della curia.²⁵

La storia della cultura e della coscienza culturale nel tardo medioevo, in particolare quella che si riflette nella produzione storiografica avente per oggetto la storia dei pontefici, è al centro degli interessi di Massimo Miglio.²⁶ A partire da questi interessi lo storico ha promosso l'Associazione Roma nel Rinascimento, che ha al suo attivo molteplici attività scientifiche, tra cui l'omonima rivista e la promozione di numerose ricerche, tra le quali particolarmente fruttuose quelle sulle biblioteche romane.²⁷

Altre ricerche individuali e collettive, diversificate dal punto di vista disciplinare, hanno segnato profondamente la storiografia su Roma negli ultimi due decenni del secolo scorso. Le citazioni non possono che essere molto selettive e molto soggettive. Considero un capolavoro *Roma. Profilo di una città* di Krautheimer sulla storia urbanistica e monumentale della città, ricca di suggerimenti per il tema che qui interessa.²⁸ E così pure la monumentale ricerca di Sible de Blaauw sulla liturgia e l'architettura nella Roma tardoantica e medievale.²⁹ Voglio anche ricordare la committenza artistica, ben rappresentata dalle

²² A. PARAVICINI BAGLIANI, *Le Chiavi e la Tiara. Immagini e simboli del papato medievale*, Roma 1998; H. MILLET, "Il libro delle immagini dei papi". *Storia di un testo profetico medievale*, Roma 2002.

²³ M.T. GIGLIOZZI, *I palazzi del papa. Architettura e ideologia: il Duecento*, Roma 2003.

²⁴ C. NARDELLA, *Il fascino di Roma nel Medioevo. Le «Meraviglie di Roma» di maestro Gregorio*, Roma 1997.

²⁵ S. CAROCCI, *Il nepotismo nel medioevo. Papi, cardinali e famiglie nobili*, Roma 1999.

²⁶ M. MIGLIO, *La storiografia pontificia del Quattrocento*, Bologna 1975.

²⁷ Fra le molte iniziative: *Scritture, biblioteche e stampa a Roma nel Quattrocento*, 2 voll., Città del Vaticano 1980 e 1983; *Un Pontificato ed una città. Sisto IV (1471-1484)*, a cura di M. MIGLIO - F. NIUTTA - D. QUAGLIONI - C. RANIERI, Roma 1986 (Studi storici, 154-162).

²⁸ R. KRAUTHEIMER, *Roma. Profilo di una città*, Roma 1981.

²⁹ S. DE BLAAUW, *Cultus et decor. L'architettura nella Roma tardo antica e medievale: Basilica Salvatoris, Sanctae Mariae, Sancti Petri*, 2 voll., Città del Vaticano 1994 (Studi e testi, 355-356).

ricerche di Valentino Pace;³⁰ il clero romano studiato da di Carpegna Falconieri;³¹ l'organizzazione dello spazio ecclesiastico, che diviene nell'analisi di Susanna Passigli premessa indispensabile per un'indagine sulla dialettica tra pratica cultuale legata alle grandi basiliche e pratiche quotidiane o 'regolari', legate alle chiese parrocchiali;³² l'antroponimia, con le ricerche di Étienne Hubert e di Tommaso di Carpegna Falconieri, che permettono di seguire le tappe dell'evoluzione dalla preminenza di nomi greci nel secolo X al predominio dei nomi di santi occidentali nel sec. XII e contribuiscono a gettare una qualche luce sulle trasformazioni del sentire religioso,³³ anche se valgono sempre le riserve avanzate da S. Bortolami sulla disciplina: «segnaletica preziosa, ma non scontata di una mappa ... di tradizioni culturali».³⁴

Scriveva nel 1998 Paolo Delogu nella presentazione degli *Aggiornamenti di Roma Medievale*: «la storia di Roma nel medioevo

³⁰ Rinvio al saggio, corredato da ricca bibliografia, di V. PACE, *Committenza aristocratica e ostentazione araldica nella Roma del Duecento*, in *Roma medievale* cit., pp. 175-191. Per il complesso del *Sancta Sanctorum*, tanto importante per la storia religiosa e politica del papato, cfr. *Sancta Sanctorum*, Milano 1995.

³¹ Le ricerche sono confluite nel volume: T. DI CARPEGNA FALCONIERI, *Il clero di Roma nel medioevo. Istituzioni e politica cittadina (VIII-XIII secolo)*, Roma 2002.

³² S. PASSIGLI, *Geografia parrocchiale e circoscrizioni territoriali nei secoli XII-XIV: istituzioni e realtà quotidiana*, in *Roma nei secoli XIII-XIV. Cinque saggi*, a cura di É. HUBERT, Roma 1993, pp. 43-86.

³³ É. HUBERT, *Évolution générale de l'anthroponymie masculine à Rome du X^e au XIII^e siècle*, in *Genèse médiévale de l'anthroponymie moderne: l'espace italien*, a cura di M. BOURIN, in *Mélanges de l'École Française de Rome, Moyen Âge*, 106/2 (1994), pp. 573-594; T. DI CARPEGNA FALCONIERI, *Le trasformazioni onomastiche e antroponimiche dei ceti dominanti a Roma nei secoli X-XII*, *ibid.*, pp. 595-640. Questi studi mettono in rilievo l'incidenza di fattori sociali (come il prestigio delle grandi famiglie) nella trasformazioni dell'onomastica romana, caratterizzata comunque da un certo tradizionalismo, diverso dalla reattività alle nuove proposte religiose che emerge per la Toscana dalle ricerche di CH. DE LA RONCIÈRE, *L'influence des Franciscains dans la campagne de Florence au XIV^e siècle (1280-1360)*, in *Mélanges de l'École Française de Rome, Moyen Âge-Temps Modernes*, 87 (1975), pp. 27-103, ora in DE LA RONCIÈRE, *Religion paysanne et religion urbaine en Toscane (c. 1250-c.1450)*, Aldershot 1994.

³⁴ S. BORTOLAMI, *L'onomastica come documento di storia della spiritualità nel medioevo europeo*, in *L'anthroponymie document d'histoire sociale des mondes méditerranéens médiévaux*, a cura di M. BOURIN - J.-M. MARTIN - F. MENANT, Rome 1996 (Collection de l'École Française de Rome, 226), pp. 435-471: 447. Il grande sviluppo delle ricerche antroponimiche è testimoniato anche dal volume *Genèse médiévale de*

ha conosciuto negli ultimi decenni uno straordinario sviluppo proprio in quanto storia della città, nella sua fisionomia sociale, economica, topografica, culturale. Grazie alla valorizzazione e allo studio sistematico di una documentazione precedentemente poco sfruttata o anche alla scoperta di documentazione nuova, è stato possibile mettere a fuoco e ricostruire tanti aspetti caratteristici di tale storia, nella loro peculiarità e originalità»,³⁵ con la conseguente messa in rilievo della vitalità e autonomia della società cittadina romana. Se Massimo Miglio insisteva sempre in questo volume sul fatto che nella storia di Roma temporale e spirituale si confondono, nello spazio di confine fra storia sociale, storia culturale, storia religiosa si possono collocare i saggi di Anna Esposito sulle strutture assistenziali fra iniziativa laicale e politica pontificia, di Giulia Barone sul clero e la vita religiosa, di Alessandra Bartolomei Romagnoli su santa Francesca Romana, di Serena Romano sul tendenziale tradizionalismo storico-artistico romano.

Un autorevole sigillo al rapporto fecondo fra storia religiosa e storia culturale è stato posto dalla stessa Romano con il volume, curato insieme a Julie Enckell Julliard, *Roma e la Riforma gregoriana. Tradizioni e innovazioni artistiche (XI-XII secolo)*³⁶: al centro il linguaggio figurativo come strumento di comunicazione, orientato al fine di armonizzarlo con le tematiche di ritorno alle origini e alla Chiesa primitiva.

Il giubileo del 2000 e i suoi riflessi sulla storiografia

Il giubileo del 2000 non ha solo permesso di riportare chiese e palazzi romani ai loro colori originali, ma ha anche contribuito a ravvivare le tonalità della storiografia su Roma.

Tra gli esempi merita un posto di assoluto rilievo *Roma, la città del papa. Vita civile e religiosa dal Giubileo di Bonifacio VIII al Giu-*

l'anthroponymie moderne, III, a cura di M. BOURIN - P. CHAREILLE, Tours 1995 e ancora dal volume classico di M. MITTERAUER, *Ahnen und Heilige*, München 1993.

³⁵ P. DELOGU, *Presentazione*, in *Roma medievale. Aggiornamenti*, Firenze 1998, p. 5.

³⁶ *Roma e la Riforma gregoriana. Tradizioni e innovazioni artistiche (XI-XII secolo)*. Atti delle giornate di studio (Università di Losanna, 10-11 dicembre 2004), a cura di S. ROMANO - E. JULLIARD, Roma 2007.

bileo di papa Wojtka, curato da Luigi Fiorani e Adriano Prosperi. La proposta era molto chiara: si intendeva ricostruire «una mappa delle molte facce della società ecclesiastica e dell'esperienza religiosa a Roma», e per ottenere questo risultato si intendeva «riconsiderare nel loro reciproco influsso le dinamiche della capitale di una realtà multinazionale e quelle delle forme associative e religiose locali», perché «nessun progetto, nessuna istituzione a Roma assume una valenza precisa e circoscritta, nulla è mai esclusivamente religioso e nulla è mai esclusivamente politico, ma tutto si compenetra e talora si contamina, delle molte anime di cui è fatta la città».³⁷

La scelta di abbracciare il tardo medioevo e l'età moderna permetteva di cogliere i riflessi nella realtà romana di eventi cruciali come la Riforma e il Concilio di Trento, con quello "sforzo collettivo", di cui parla Ditchfield, che, all'interno di una esplicita finalità di conversione, con l'esortazione ad allontanarsi dalle cure mondane ed abbracciare più pienamente la condotta di vita spirituale incarnata dalla celeste comunità dei santi di Roma, produsse «una grammatica e un lessico che assicurarono la fiorente sopravvivenza di uno specifico discorso sacro, all'interno del quale gli abitanti e i visitatori di Roma poterono immaginarsi la città e comprenderla».³⁸

Ma colpisce una sorta di estraneità di Roma ai grandi processi di rinnovamento religioso, quale emerge dal saggio di Cesare Vasoli: l'immagine sognata, quella del papa angelico, è in realtà un discorso esterno o meglio estraneo a Roma, con l'unica eccezione dell'*Apocalypsis nova* elaborata nel convento amadeita di San Pietro in Montorio. Trovava così spiegazione a posteriori la scarsa presenza che Roma aveva avuto nella *Storia dell'Italia religiosa*: in quel volume Giulia Barone si era infatti dovuta porre il problema di spiegare come le esigenze riformatrici, diffuse largamente al di là delle Alpi, avessero potuto raggiungere Roma: «perché il movimento riformatore diventasse "gregoriano" cioè romano, fu necessario, paradossalmente, un inter-

³⁷ *Roma, la città del papa. Vita civile e religiosa dal Giubileo di Bonifacio VIII al Giubileo di papa Wojtka*, a cura di L. FIORANI - A. PROSPERI, Torino 2000 (Storia d'Italia Einaudi, Annali, 16), cit. da p. XXVII.

³⁸ S. DITCHFIELD, *Leggere e vedere Roma come icona culturale, 1500-1800*, *ibid.*, pp. 31-72.

vento esterno, da parte per di più di un laico, sia pur di un laico *sui generis*, come il sacro e romano imperatore Enrico III»;³⁹ mentre i saggi di André Vauchez⁴⁰ e di Roberto Rusconi⁴¹ avevano toccato quasi incidentalmente Roma, e quello di Chiara Frugoni⁴² era rimasto del tutto all'esterno delle mura della città.

Torniamo alle sollecitazioni che il Giubileo ha esercitato nei confronti della storiografia. Il Centro italiano di studi sull'alto medioevo ha promosso due settimane di studio, *Roma nell'alto medioevo*⁴³ e *Roma tra Oriente e Occidente*,⁴⁴ entrambe caratterizzate dall'impianto multidisciplinare, nel quale la storia religiosa trova un posto non irrilevante. Nel primo il saggio di Fraschetti sulle trasformazioni del Campidoglio fra tardo antico e alto medioevo, quello di Anna Maria Giuntella sulla polifunzionalità dei luoghi di culto, quello di Carmela Viricillo Franklin, relativo all'agiografia, quello di Sible de Blaauw relativo agli altari delle chiese romane in cui saldano le esigenze del culto e quelle della committenza. Nel secondo ancora si segnala l'attenzione all'agiografia con I Deug Su, alla liturgia (Schneider), all'iconografia (Andaloro, Sansterre), agli insediamenti monastici (Pani Ermini).

Altre importanti iniziative approfondivano la costruzione della geografia sacra di Roma: nei *Christiana Loca*, curati da Letizia Pani Ermini, si possono dire rappresentati e riassunti – agiografia, culto martiriale e culto mariano, luoghi della devozione e dell'assistenza, usi e riti funerari, epigrafia e linguaggio figurativo –, i risultati di una disciplina poliedrica come l'archeologia cristiana, fondata su competenze metodologiche diversificate e pratiche di scavo e di ricerca lungamente sperimentate.⁴⁵

³⁹ G. BARONE, *La riforma gregoriana*, in *Storia dell'Italia religiosa*, I, *L'Antichità e il Medioevo*, a cura di A. VAUCHEZ, Roma 1993, pp. 243-270: 247-248.

⁴⁰ A. VAUCHEZ, *Reliquie, santi e santuari, spazi sacri e vagabondaggio religioso nel Medioevo*, *ibid.*, pp. 455-483.

⁴¹ R. RUSCONI, *Da Costanza al Laterano: La «calcolata devozione» del ceto mercantile-borghese nell'Italia del Quattrocento*, *ibid.*, pp. 505-536.

⁴² CH. FRUGONI, *L'iconografia e la vita religiosa nei secoli XII-XV*, *ibid.*, pp. 485-504.

⁴³ *Roma nell'alto medioevo*, Spoleto 2001 (Settimane di studi del CISAM, 48).

⁴⁴ *Roma tra Oriente e Occidente*, Spoleto 2002 (Settimane di studi del CISAM, 49).

⁴⁵ *Christiana Loca. Lo spazio cristiano nella Roma del primo millennio*, a cura di L. PANI ERMINI, Roma 2000.

Aspetti poco noti o del tutto trascurati dalla storiografia erano consapevolmente posti al centro dell'iniziativa, articolata cronologicamente in tre convegni, intorno alla *La comunità cristiana di Roma*.⁴⁶ Purtroppo proprio la sessione dedicata al medioevo non è stata pubblicata e rimangono affidate al ricordo le belle relazioni di Giulia Barone e di Alessandra Bartolomei Romagnoli.

In questo panorama storiografico "giubilare" il volume di Gea Palumbo, che intendeva delineare la "mappa sacra" costituita dalla rete intessuta dai luoghi sacri e dai pellegrinaggi, inserendo la specificità storico-religiosa del pellegrinaggio cristiano in un reticolo di tradizioni, ha una sua originale fisionomia per il valore attribuito agli oggetti materiali, capaci di conservare sempre attuale e sempre fruibile la loro *virtus*, oggetti che spesso diventano i veri protagonisti del racconto: si aprono così squarci inediti di «una religione fatta di cose»:⁴⁷ «in questo quadro anche Roma, meta per eccellenza dei pellegrinaggi prima e del giubileo poi, acquista lineamenti nuovi: urbanistica e viabilità, monumenti della tradizione pagana e della tradizione cristiana, tesori dell'arte e immagini sacre delineano uno spazio urbano del giubileo», animato da donne e uomini capaci di gestire la loro religiosità e le loro devozioni pubbliche e private.⁴⁸

Nella scia del rinnovato interesse per la storia religiosa di Roma, per i suoi luoghi sacri, gli oggetti del culto, la liturgia, le pratiche devozionali, le tradizioni si colloca l'esemplare ricerca di Victor Saxer su Santa Maria Maggiore, che gioca su una molteplicità di fonti e una molteplicità di piani: scrittura e immagini, architettura, liturgia, istituzioni.⁴⁹

⁴⁶ *La comunità cristiana di Roma*, I, *La sua vita e la sua cultura dalle origini all'alto medioevo*, a cura di L. PANI ERMINI - P. SINISCALCO, Città del Vaticano 2000; II, *La sua vita e la sua cultura tra età moderna ed età contemporanea*, a cura di M. BELARDINELLI - P. STELLA, Città del Vaticano 2002.

⁴⁷ G. PALUMBO, *Giubileo giubilei. Pellegrini e pellegrine, riti, santi, immagini per una storia dei sacri itinerari*, Roma 1999, p. 349.

⁴⁸ S. BOESCH GAJANO, *Prefazione*, *ibid.*, pp. 13-14.

⁴⁹ V. SAXER, *Sainte Marie Majeure. Une basilique de Rome dans l'histoire de la ville et de son église (Ve-XIIIe siècle)*, Rome 2003 (Collection de l'École Française de Rome, 283).

Conclusioni

La storia di Roma medievale ha ormai assorbito il rinnovamento storiografico: lo prova inequivocabilmente il volume del 2001 curato da André Vauchez, che si caratterizza per lo sguardo pluridisciplinare, cui hanno dato il loro contributo le promotrici del nostro incontro. Mi ha colpito la considerazione conclusiva del curatore del volume: «La dialettica del locale e dell'universale si concludeva con la sconfitta del primo, mentre il papato, recuperando attraverso le arti e l'umanesimo la quintessenza del retaggio dell'antichità, avrebbe fatto di Roma il teatro e il riflesso delle sue nuove ambizioni».⁵⁰ Questi nuovi scenari favoriscono e in parte spiegano il riemergere nella storiografia della subalternità della storia religiosa rispetto a quella politica, sia in studi tematici, come quelli sui cerimoniali,⁵¹ sia nelle interpretazioni generali che riprendono il mito di Roma.⁵²

Per questo dobbiamo rallegrarci per ogni iniziativa che si proponga di valorizzare la complessità della storia, impedendo processi di omologazione interpretativa o peggio di prevaricazione e strumentalizzazione.

⁵⁰ *Storia di Roma, dall'Antichità a oggi. Roma medievale*, a cura di A. VAUCHEZ, Roma-Bari 2001, p. XXX.

⁵¹ *Cérémonial et rituel à Rome (XVI^e-XIX^e siècle)*, a cura di C. BRICE - M.A. VISCEGLIA, Rome 1997 (Collection de l'École Française de Rome, 231); M.A. VISCEGLIA, *La città rituale. Roma e le sue cerimonie in età moderna*, Roma 2003.

⁵² *Il mito di Roma da Carlo Magno a Mussolini*, Roma-Bari 2000.

TOMMASO DI CARPEGNA FALCONIERI

IL CLERO SECOLARE NEL BASSO MEDIOEVO: ACQUISIZIONI E PROPOSTE DI RICERCA

L'incontro cui partecipiamo rende manifesto come da diverso tempo un numero non esiguo di ricercatori attivi a Roma diriga le proprie indagini sul tema "Roma religiosa", consolidando un filone di studi che, soprattutto per l'età moderna, fu sviluppato negli anni Ottanta del secolo passato. Ciò avviene, di solito, nell'ambito di progetti condotti in modo indipendente. Questo incontro, pertanto, ha il merito di costituire la premessa per auspicabili iniziative comuni, coordinabili in un gruppo di ricerca. Il compito che mi sono assunto è quello di tentare di individuare alcune linee guida interne al tema "il clero secolare di Roma", attraverso una rassegna di problematiche e di studi, con l'intenzione di fornire essenzialmente uno strumento di lavoro.

1. *Acquisizioni*

Dall'essere stato definito soltanto in termini negativi (ciò che *non* è clero papale, ciò che *non* è clero regolare), il clero secolare romano – cioè il clero diocesano investito della cura d'anime dei fedeli di Roma – ha acquisito, da qualche anno a questa parte, una propria connotazione storiografica ed è divenuto un soggetto di studio autonomo.¹

¹ T. DI CARPEGNA FALCONIERI, «*Romana Ecclesia*» e «*Clerus Urbis*». *Considerazioni sul clero urbano nei secoli centrali del medioevo*, in *Archivio della Società romana di storia patria*, 122 (1999), p. 85-104; G. BARONE, *Chierici, monaci e frati*, in *Roma medievale*, a cura di A. VAUCHEZ, Roma-Bari 2001 (*Storia di Roma dall'antichità a oggi*, 2), pp. 187-212; T. DI CARPEGNA FALCONIERI, *Il clero di Roma nel medioevo. Istituzioni e politica cittadina (secoli VIII-XIII)*, Roma 2002. La Curia, il clero delle basiliche

Anche se ci sfugge moltissimo della sua storia, si distinguono oggi alcuni ambiti di ricerca e aree di interesse in cui il “clero urbano” – chiamato *Clerus Urbis* nel basso medioevo – ha acquisito un peso sostanziale. Si tratta di piste che ovviamente si intersecano in molti modi, ma che espongono separatamente per un’esigenza di chiarezza.

Nell’ambito della storia ecclesiastica, lo studio delle strutture e delle istituzioni è spesso il principale protagonista dei lavori di ricerca, qualche volta a detrimento delle indagini incentrate sulle prosopografie degli individui e sulle dinamiche politico-sociali. In questo senso ci si confronta con una lunga tradizione, determinata anche dagli interessi storico-artistici, archeologici, topografici, canonistici e di sollecitudine pastorale, per i quali il soggetto principale dell’investigazione è rappresentato dalle chiese, cioè dagli edifici in quanto monumenti e luoghi sacri, e dagli enti religiosi in quanto istituzioni incidenti sul territorio. Possiamo riscontrare l’esistenza di una vera difficoltà epistemologica, insita nel tentare di coniugare l’analisi storico-sociale con quella storico-istituzionale. Questa va risolta considerando che persone e istituzioni debbono essere analizzate nella loro complementarità:

maggiori e il clero in cura d’anime vanno considerati, nel basso medioevo romano, tre soggetti distinti. Tuttavia l’esistenza di questa distinzione non ha portato, salvo che in tempi recentissimi, a una matura riflessione storiografica. Infatti il clero diocesano, soprattutto medievale, soffre in genere di una difficoltà di autorappresentarsi. In paragone con la palese capacità che ha mostrato il clero regolare monastico e mendicante di esprimere storiograficamente la propria identità, il clero secolare – e quello di Roma non fa eccezione – appare penalizzato. Identità e memoria di esso passano quasi esclusivamente attraverso il racconto della storia dei suoi vertici, cioè dell’episcopato (e a Roma del papato). Il clero parrocchiale medievale è stato considerato a lungo come il “grado zero”, l’ovvio, il meno interessante: reputato non utile alla ricerca, se non nei termini di una antitesi assiomaticamente negativa al rinnovamento che fece seguito al Concilio di Trento. Per un complemento a queste riflessioni: CARPEGNA FALCONIERI, *Il clero di Roma nel medioevo* cit., pp. 25-29; T. DI CARPEGNA FALCONIERI, *Il clero secolare tra primo e secondo millennio*, in *Riforma o restaurazione? La cristianità nel passaggio dal primo al secondo millennio: persistenze e novità*. Atti del XXXVI convegno del Centro di studi avellaniti (Fonte Avellana, 29-30 agosto 2004), Negarine di San Pietro in Cariano 2006, pp. 71-82: 71-72. Sul tema del rapporto tra istituzione religiosa e identità è attivo dal 1997 a Dresda un gruppo di ricerca diretto da Gert Melville, sul quale si veda: G. MELVILLE, *L’indagine sulla vita religiosa medievale in Germania. Percorsi sperimentati e nuove prospettive*, in *Stato della ricerca e prospettive della medievistica tedesca*. Atti del convegno (Roma 19-20 febbraio 2004), a cura di M. MATHEUS - M. MIGLIO, Roma 2007, pp. 23-42: 33-40.

quando si scrive di una istituzione ecclesiastica valutandone le connessioni dinamiche con la società, la politica e la cultura, ebbene, in questo caso, anche se in modo non esplicito, si sta scrivendo la storia del suo corpo sociale, cioè, prevalentemente, del suo clero. Il clero, insomma, è il gruppo di persone che, trovandoci ad analizzare la storia della Chiesa nella dimensione partecipativa alla vita sociale, deve essere considerato come il soggetto umano operante.

Ormai da oltre tre decenni, la storiografia romana si è ampiamente perfezionata nella ricognizione della storia sociale. Per quanto riguarda il clero, sono state percorse vie distinte che affrontano in modo diverso ma integrato i due aspetti principali per i quali la sua storia si inserisce in quella della città: l'aspetto materiale e quello simbolico. Con il primo percorso di ricerca, che si avvale generalmente dell'analisi di atti privati e titoli di proprietà, si è giunti a comprendere molto meglio il ruolo degli enti ecclesiastici (non solo di quelli retti da chierici secolari) nella formazione del tessuto urbano: dal punto di vista della edificazione e gestione degli insediamenti,² dal punto di vista della amministrazione delle proprietà³ e ancora dal punto di vista dell'esercizio della cura d'anime, della risposta alle esigenze della popolazione, della costituzione del reticolo parrocchiale e di specifiche istituzioni proprie del clero, sopra tutte la *Romana Fraternitas*, che fu per alcuni secoli l'associazione dei chierici di Roma.⁴

² É. HUBERT, *Espace urbain et habitat à Rome du X^e siècle à la fin du XIII^e siècle*, Roma 1990; É. HUBERT, *Economie de la propriété immobilière: les établissements religieux et leurs patrimoines au XIV^e siècle*, in *Roma nei secoli XIII e XIV. Cinque saggi*, a cura di É. HUBERT, Roma 1993, pp. 175-230.

³ A. ESPOSITO ALIANO, *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; 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; M. VENDITTELLI, *Un censuale dei beni urbani della chiesa romana di S. Maria in Aquiro degli anni 1326-1329*, *ibid.*, pp. 77-92; F. MARAZZI, *I «patrimonia Sanctae Romanae Ecclesiae» nel Lazio (secoli IV-X). Struttura amministrativa e prassi gestionali*, Roma 1998; M. LENZI, *La terra e il potere. Gestione delle proprietà e rapporti economico-sociali a Roma tra alto e basso Medioevo (secc. X-XII)*, Roma 2000; 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.

⁴ S. PASSIGLI, *Geografia parrocchiale e circoscrizioni territoriali nei secoli XII- XIV: istituzioni e realtà quotidiana, in Roma nei secoli XIII e XIV. Cinque saggi cit.*,

Con il secondo percorso di ricerca, che si giova anche delle fonti liturgiche e agiografiche, si è lavorato sulla dimensione religiosa e simbolica. Si è trattato di valutare quale sia stato il rapporto tra le strutture spaziali di gestione e inquadramento, da una parte, e le costruzioni mentali, gli spazi liturgici, gli usi culturali che hanno dato una fisionomia peculiare alla città. In questo senso, la partecipazione del clero è da considerarsi cospicua: a Roma, vera “città rituale”, sono state analizzate le circoscrizioni ecclesiastiche, il sistema stazionario, le tradizioni liturgiche.⁵ Il clero secolare è stato studiato anche nella sua dimensione religiosa di guida ai fedeli, di propositore e ricettore di culti e devozioni.⁶

pp. 43-86; S. PASSIGLI, *Il territorio delle parrocchie romane durante i secoli XIV, XV e XVI*, in *Popolazione e società a Roma dal medioevo all'età contemporanea*, a cura di E. SONNINO, Roma 1998, pp. 63-91; E. SONNINO - D. ROCCIOLIO - S. PASSIGLI, *Verso la città moderna: trasformazioni istituzionali e territoriali delle parrocchie romane (s. XIV-XIX)*, in «*Rome des quartiers*»: *Des vici aux rioni. Cadres institutionnels, pratiques sociales, et requalifications entre Antiquité et époque moderne*. Actes du colloque international de la Sorbonne (20-21 mai 2005), édité par M. ROYO - É. HUBERT - A. BÉRENGER, Paris 2008, pp. 89-163. Sulla *Romana Fraternitas*: CARPEGNA FALCONIERI, *Il clero di Roma* cit., pp. 241-268, con la bibliografia precedente.

⁵ V. SAXER, *L'utilisation de la liturgie dans l'espace urbain et suburbain: l'exemple de Rome*, in *Actes du XI^e congrès international d'archéologie chrétienne* (Lyon-Vienne-Grenoble-Genève et Aoste, 21-28 septembre 1986), Rome 1989, pp. 917-1033; A. CHAVASSE, *La liturgie de la ville de Rome du V^e au VIII^e siècles. Une liturgie conditionnée par l'organisation de la vie in Urbe et extra muros*, Roma 1993; S. DE BLAAUW, *Cultus et decor. Liturgia e architettura nella Roma tardoantica e medievale. Basilica Salvatoris, Sanctae Mariae, Sancti Petri*, 2 voll., Città del Vaticano 1994; V. SAXER, *La Chiesa di Roma dal V al X secolo: amministrazione centrale e organizzazione territoriale*, in *Roma nell'alto medioevo*. Atti della XLVIII Settimana di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo (Spoleto, 27 aprile-1^o maggio 2000), Spoleto 2001, pp. 493-637; T. DI CARPEGNA FALCONIERI, *Circoscrizioni ecclesiastiche nel medioevo alto e centrale. Il territorio tra organizzazione e rappresentazione*, in «*Rome des quartiers*» cit., pp. 77-88. Per l'età moderna: M.A. VISCEGLIA, *La città rituale. Roma e le sue cerimonie in età moderna*, Roma 2002.

⁶ P. JOUNEL, *Le culte des saints dans les basiliques du Latran et du Vatican au douzième siècle*, Rome 1977; P. MANGIA RENDA, *Il culto della Vergine nella basilica romana dei SS. Cosma e Damiano dal X al XII secolo*, Roma 1987; G. BARONE, *Le culte de Françoise Romaine: un exemple de religion civique?*, in *La religion civique à l'époque médiévale et moderne (Chrétienté et Islam)*. Actes du colloque organisé par le Centre de recherche « Histoire sociale et culturelle de l'Occident. XII^e-XVIII^e siècles

Lo studio del ruolo dell'*ordo* clericale nella storia di Roma si arricchisce notevolmente quando esso viene compiuto tanto per riconoscere le dinamiche interne quanto per ricostruire i legami stretti con le altre componenti della società medievale. In questo senso sono da valutare gli studi condotti sui capitoli delle maggiori chiese urbane,⁷ sui rapporti tra società ecclesiastica e laica,⁸ e sui legami con la Curia

cle » de l'Université de Paris X-Nanterre et l'Institut universitaire de France (Nanterre, 21-23 juin 1993), sous la direction d'A. VAUCHEZ, Rome 1995, pp. 367-373; G. BARONE, *Il clero romano e la vita religiosa dei laici nel basso medioevo*, in *Roma medievale. Aggiornamenti*, a cura di P. DELOGU, Firenze 1998, pp. 303-311; G. BARONE, *Tra Roma e Lazio: vita religiosa e culto dei santi nel basso Medioevo*, in *Santi e culti del Lazio. Istituzioni, società, devozioni*, a cura di S. BOESCH GAJANO - E. PETRUCCI, Roma 2000, pp. 161-173; G. BARONE, *Le clergé romain et le jubilé*, in *Médiévales*, 40 (2001), pp. 23-28; V. SAXER, *Il culto dei martiri romani durante il Medioevo centrale nelle basiliche lateranense, vaticana e liberiana*, in *Roma antica nel Medioevo. Mito, rappresentazioni, sopravvivenze nella «Respublica Christiana» dei secoli IX-XIII*. Atti della quattordicesima settimana internazionale di studio (Mendola, 24-28 agosto 1998), Milano 2001, pp. 131-162; V. SAXER, *Sainte Marie-Majeure. Une basilique de Rome dans l'histoire de la ville et de son Eglise*, Rome 2001.

⁷ R. MONTEL, *Les chanoines de la Basilique St.-Pierre de Rome: dès Statuts Capitulaires de 1277-1279 à la fin de la papauté d'Avignon. Étude prosopographique*, in *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, 42 (1988), pp. 365-450; 43 (1989), pp. 1-49 e 413-479; R. MONTEL, *Les chanoines de la basilique Saint-Pierre de Rome (fin XIII^e s., fin XVI^e s.): esquisse d'une enquête prosopographique*, in *I canonici al servizio dello Stato in Europa (secoli XIII-XVI)*, a cura di H. MILLET, Modena-Ferrara 1992, pp. 105-118; M. THUMSER, *Die ältesten Statuten des Kapitels von Santa Maria Maggiore in Rom (1262/1271, 1265)*, in *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken*, 74 (1994), pp. 294-334; I. LORI SANFILIPPO, *Un «luoco famoso» nel medioevo, una chiesa oggi poco nota. Notizie extravaganti su S. Angelo in Pescheria (VI-XX secolo)*, in *Archivio della Società romana di storia patria*, 117 (1994), pp. 231-268; A. REHBERG, *Die Kanoniker von S. Giovanni in Laterano und S. Maria Maggiore im 14. Jahrhundert: eine Prosopographie*, Tübingen 1999; J. JOHRENDT, *Die Statuten des regulierten Laterankapitels im 13. Jahrhundert - mit einer Edition der Statuten Gregors IX. (1228) und Nikolaus' IV. (1290)*, in *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken*, 86 (2006), pp. 95-143; D. REZZA - M. STOCCHI, *Il Capitolo di San Pietro in Vaticano dalle origini al XX secolo*, I, *La storia e le persone*, Città del Vaticano 2008.

⁸ T. DI CARPEGNA FALCONIERI, *L'antroponomastica del clero di Roma nei secoli X-XII*, in *Mélanges de l'École française de Rome - Moyen Âge*, 107/2 (1995), pp. 513-534; T. DI CARPEGNA FALCONIERI, *Il matrimonio e il concubinato presso il clero romano (secoli VIII-XII)*, in *Studi storici. Rivista trimestrale dell'Istituto Gramsci*, 41/4 (2000), pp. 943-971; T. DI CARPEGNA FALCONIERI, *Strumenti di preminenza: benefici e carriere*

pontificia, soprattutto del Duecento.⁹ Infine, un elemento importante è l'incidenza demografica del clero secolare. I chierici incardinati nelle centinaia di chiese urbane attestate nel corso del medioevo hanno costituito una percentuale notevole della popolazione rispetto alla totalità degli abitanti, cosicché qualsiasi studio che voglia ripercorrere la storia della popolazione romana non può non tenerne conto.¹⁰

Come detentore di estese proprietà, organizzatore dello spazio fisico e di quello religioso e simbolico, il clero non curiale ha avuto un ruolo determinante per la storia politica di Roma. Ciò appare evidente durante l'alto medioevo, periodo nel quale il papato stesso va considerato un'istituzione dalla vocazione e dagli interessi anche cittadini. Ma lo stesso può dirsi per il basso medioevo, quando la dialettica Roma/papato si struttura e poi si radicalizza. Almeno fino a tutto il secolo XIV, fino a quando, cioè, la città di Roma riesce a esprimere intenzioni e azioni autonome rispetto alla Curia, il clero romano si muove

ecclesiastiche (XII-XIV sec.), in *La nobiltà romana nel Medio Evo*. Atti del Convegno internazionale (Roma 20-22 novembre 2003), a cura di S. CAROCCI, Roma 2006, pp. 199-210; G. BARONE, *Nobiltà romana e Chiesa nel Quattrocento*, *ibid.*, pp. 515-530.

⁹ A. PARAVICINI BAGLIANI, *Cardinali di curia e « familiae » cardinalizie dal 1127 al 1254*, Padova 1972; G.F. NÜSKE, *Untersuchungen über das Personal des päpstlichen Kanzlei 1254-1304*, in *Archiv für Diplomatik*, 20 (1974), pp. 39-240; 21 (1975), pp. 249-431; G. BARONE, *I Gesta Innocentii III: politica e cultura a Roma all'inizio del Duecento*, in *Studi sul Medioevo per Girolamo Arnaldi*, a cura di G. BARONE - L. CAPO - S. GASPARRI, Roma 2000, pp. 1-23; A. BRAMBILLA, *Origine ed evoluzione dell'ufficio del Cardinale Vicario di Roma fino all'anno 1558*, in *Barnabiti Studi*, 22 (2005), pp. 197-345; 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 7° centenario della morte (Città del Vaticano-Roma, 26-28 aprile 2004), Roma 2006, pp. 345-378. Per uno studio recente sugli uffici curiali del basso medioevo si vedano alcuni saggi contenuti nel volume *Offices, écrit et papauté (XIII^e-XVII^e siècle)*, études réunies par A. JAMME et O. PONCET, Rome 2007. Per una rassegna abbastanza recente relativa agli studi sulla Curia romana: T. DI CARPEGNA FALCONIERI, *La Curia romana tra XI e XIII secolo: a proposito di libri già scritti e di libri che mancano ancora*, in *A Igreja e o Clero Português no Contexto Europeu - The Church and the Portuguese Clergy in the European Context - La Chiesa e il Clero Portoghese nel Contesto Europeo - L'Église et le Clergé Portugais dans le Contexte Européen*. Atti del Colloquio internazionale (Roma-Viterbo, 4-8 ottobre 2004), Lisboa 2005, pp. 195-203.

¹⁰ G. BARONE, *Prospettive di utilizzazione demografica delle fonti relative alla «popolazione religiosa» e all'associazionismo confraternale (XIV-XV sec.)*, in *Popolazione e società a Roma dal medioevo all'età contemporanea* cit., pp. 677-688.

come un distinto soggetto politico, ovvero come l'aggregazione di più soggetti politici. Si pensi, per portare gli esempi più evidenti, al nesso tra la genesi del Comune e la genesi del *Clerus Urbis*, all'impatto della *Romana Fraternitas* e dei maggiori capitoli cittadini – San Pietro, San Giovanni, Santa Maria Maggiore – sulla vita del clero e del popolo. Questo accade in modo non troppo dissimile da altri contesti noti. È ben nota l'esistenza di scontri – in certi periodi anche infuocati – tra le diverse componenti istituzionali delle chiese locali: per esempio a Milano nel tempo della Pataria, oppure nei diffusi episodi di confronto severo tra vescovi e capitoli cattedrali per la definizione delle rispettive competenze giurisdizionali ed economiche, negli altrettanto frequenti contrasti tra alto clero e basso clero per la gestione dei diritti parrocchiali, oltre, naturalmente, alla contrapposizione di lunga durata tra clero diocesano e clero regolare, prima tra chierici e monaci, quindi tra chierici e frati mendicanti.

Anche in questa occasione, il caso romano si colora di una specificità propria, che è quella del rapporto intrecciato e inscindibile tra la storia delle istituzioni e la storia delle rappresentazioni culturali: tra l'essere Roma, al contempo, una *civitas* simile alle altre e l'Urbe per eccellenza.¹¹ Il clero romano, oltre a essere diocesano, è anche il clero della capitale della cristianità. I canonici di San Pietro, oltre a essere chierici di una potentissima basilica, sono i custodi del corpo dell'Apostolo.

I chierici romani, infine, sono stati produttori e ricettori di cultura, e anche questo aspetto della loro storia sta riemergendo. Tralasciando il discorso storico-artistico, nel quale essi figurano come committenti illustri,¹² le vie maestre seguite finora collegano l'opera intellettuale degli ecclesiastici con gli enti di cui facevano parte. In questo

¹¹ Si veda almeno A. GIARDINA - A. VAUCHEZ, *Il mito di Roma da Carlo Magno a Mussolini*, Roma-Bari 2000. Per un approfondimento concettuale sul rapporto tra simbolo e istituzione: G. MELVILLE, *L'institutionnalité médiévale dans sa pluridimensionalité*, in *Les tendances actuelles de l'histoire du moyen âge en France et en Allemagne*, a cura di J.-CL. SCHMITT - O.G. OEXLE, Paris 2002, pp. 243-264.

¹² Si rimanda esclusivamente a V. PACE, *Arte a Roma nel Medioevo: committenza, ideologia e cultura figurativa in monumenti e libri*, Napoli 2000; M. ANDALORO - S. ROMANO, *La pittura medievale a Roma. 312-1431. Corpus e atlante*, 4 voll., Milano 2006 (i voll. 5 e 6 sono in corso di stampa).

senso, tornano alla ribalta i capitoli delle basiliche¹³ e lo *Studium Urbis*, che fu fondato proprio per istruire il clero di Roma.¹⁴ La cultura grafica dei chierici, estensori di documenti e di libri, e gli ambienti nei quali si producevano e si conservavano codici – istituzioni esclusivamente ecclesiastiche fino a tutto il secolo XII – sono ormai oggetto di un ventaglio relativamente nutrito di studi.¹⁵

¹³ T. DI CARPEGNA FALCONIERI, *Gioco e liturgia nella Roma medievale (Dal Liber polipticus del canonico Benedetto, del secolo XII)*, in *Ludica. Annali di storia e civiltà del gioco*, 3 (1997), pp. 51-64; A. REHBERG, «Roma docta»? Osservazioni sulla cultura del clero nei grandi capitoli romani nel Trecento, in *Archivio della Società romana di storia patria*, 122 (1999), pp. 135-167.

¹⁴ Tra i molti studi ricordiamo: *Roma e lo Studium Urbis. Spazio urbano e cultura dal Quattro al Seicento*. Atti del convegno (Roma, 7-10 giugno 1989), a cura di P. CHERUBINI, Roma 1992; C. FROVA, *L'Università di Roma in età medievale e umanistica. Con una nota sulle vicende istituzionali in età moderna*, in *L'Archivio di Stato di Roma*, a cura di L. LUNE - E. LO SARDO - P. MELELLA, Firenze 1992, pp. 247-285; M. BERTRAM - A. REHBERG, *Matheus Angeli Johannis Cinthii: commentatore romano delle Clementine e lo Studium Urbis nel 1320*, in *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken*, 77 (1997), pp. 84-143; *Storia della Facoltà di Lettere e Filosofia de "La Sapienza"*, a cura di L. CAPO - M.R. DI SIMONE, Roma 2000; A. ESPOSITO - C. FROVA, *Collegi studenteschi a Roma nel Quattrocento: gli statuti della Sapienza Nardina*, Roma 2008.

¹⁵ Tra i principali si possono citare: C. CARBONETTI, *Tabellioni e scrivani a Roma tra IX e XI secolo*, in *Archivio della Società romana di storia patria*, 102 (1979), pp. 77-156; P. SUPINO MARTINI, *Roma e l'area grafica romanese*, Alessandria 1987; A. PETRUCCI - C. ROMEO, *Il testo negato: scrivere a Roma tra X e XI secolo*, in PETRUCCI - ROMEO, "Scriptores in Urbibus". *Alfabetismo e cultura scritta nell'Italia altomedievale*, Bologna 1992, pp. 127-142; P. SUPINO MARTINI, *Società e cultura scritta*, in *Storia di Roma dall'antichità a oggi cit.*, pp. 241-265; A. PARAVICINI BAGLIANI, *Il trono di Pietro. L'universalità del papato da Alessandro III a Bonifacio VIII*, Roma 1996, pp. 205-212, 218-222; P. RADICIOTTI, *Attorno alla storia della curiale romana*, in *Archivio della Società romana di storia patria*, 122 (1999), pp. 105-123; M.A. BILOTTA, *I codici miniati prodotti in Laterano conservati nella Biblioteca Apostolica Vaticana: una prima ricognizione*, in *Miscellanea Bibliothecae Apostolicae Vaticanae*, Città del Vaticano 2003, pp. 8-50; M.A. BILOTTA, *I Libri dei papi. La Curia, il Laterano e la produzione manoscritta ad uso del Papato nel Medioevo (secoli VI-XIII)*, Città del Vaticano in corso di stampa. Per considerazioni recenti sulle fonti documentarie romane: T. DI CARPEGNA FALCONIERI, *Osservazioni sulle edizioni dei documenti romani dei secoli IX-XII, con particolare riferimento alla storia ecclesiastica*, in *Das Papsttum und das vielgesalige Italien. Hundert Jahre Italia Pontificia*, hgg. von K. HERBERS - J. JOHRENDT, Berlin - New York 2009, pp. 389-401.

2. Proposte di ricerca

Da qualsiasi parte si rivolga l'attenzione, il clero "non papale" appare un comprimario della storia medievale romana: come gruppo istituzionale e soggetto politico, come produttore, conservatore e trasmettitore di documentazione e cultura, in una posizione di oligopolio fino al secolo XII. Proviamo dunque a individuare alcune delle proposte di ricerca che potrebbero essere sviluppate per conoscerlo meglio. Per fare questo, occorre formulare tre domande: quanto il caso romano è peculiare rispetto alle altre istituzioni diocesane del medioevo? Che cosa ci interessa sapere ancora del clero romano? Dove e come possiamo rinvenire la documentazione utile ai nostri scopi?

Rispondere alla prima domanda significa collocarsi al centro di un proficuo dibattito storiografico che si può riassumere proprio nella questione relativa alla specificità ovvero alla dissomiglianza della città di Roma rispetto alle altre città italiane del medioevo.¹⁶ Per fare ciò, è produttivo il confronto tra il clero e gli altri gruppi socio-istituzionali di Roma, cosa che in parte è stata fatta.¹⁷ Soprattutto, però, occorre instaurare una comparazione con le altre realtà ecclesiastiche europee e italiane.

Volgendo lo sguardo fuori d'Italia, appare evidente come in alcuni paesi la storia del clero secolare formi l'oggetto di studi approfonditi e condotti in maniera sistematica. È il caso di Gran Bretagna, Francia e Portogallo – in cui sono stati varati appositi programmi di ricerca indirizzati alla ricostruzione delle prosopografie dei membri del clero delle cattedrali, anche tramite la creazione di banche dati – nonché della Polonia, della Spagna e dell'Ungheria.¹⁸ In Germania e in Svizzera, i grandi repertori di fonti per la storia ecclesiastica si possono naturalmente impiegare anche per lo studio del clero secolare.¹⁹

¹⁶ Si veda S. CAROCCI - M. VENDITTELLI, *Società ed economia (1050-1420)*, in *Roma medievale* cit., pp. 71-116: 71-72; analogamente: J.-CL. MAIRE VIGUEUR, *Il comune romano*, *ibid.*, pp. 117-157: 126.

¹⁷ Cfr. *supra*, note 7 e 8.

¹⁸ Per un elenco dei principali programmi di ricerca e pubblicazioni recenti relative al clero secolare medievale europeo, suddivisi per aree geografiche, si rinvia all'Appendice A.

¹⁹ Vedi nota precedente.

In Italia, gli studi sono ormai numerosi e risalenti negli anni, spesso ospitati negli atti delle settimane di studio della Mendola e nelle collane "Italia sacra" e "Quaderni di storia religiosa".²⁰ Se andiamo a individuare gli studi condotti localmente, suddividendoli per aree geografiche, appare particolarmente importante la quantità di saggi incentrati sull'Italia nordorientale, in cui la tradizione storiografica è importante e strutturata. In misura relativamente inferiore, sono ben rappresentati anche gli studi sul clero delle altre regioni dell'Italia.²¹ Non sono al corrente, peraltro, di progetti complessivi e organici, paragonabili per ampiezza di respiro a quelli che ho indicato per alcune altre nazioni, o paragonabili alle imprese erudite di età moderna, a cominciare dalla celebre *Italia Sacra* di Ferdinando Ughelli.²²

Anche se il caso romano è ben distinguibile dagli altri, le domande che rivolgiamo alle nostre fonti non sono dissimili da quelle introdotte e sviluppate in tutti questi studi: ruolo sociale, politico, religioso e culturale dei chierici, organizzazione territoriale ed economica, associazionismo del clero parrocchiale, stile di vita, rapporto con i vescovi, con il monachesimo, con gli ordini mendicanti, con i forestieri, con il laicato.

Per arrivare a nuovi risultati è opportuno continuare lungo la strada intrapresa, che è già molto ampia, cercando di colmare i salti cronologici e tematici degli studi condotti finora. Dal mio punto di vista, i salti, le mancanze principali e le proposte di integrazione potrebbero essere le seguenti:

mentre esiste una monografia complessiva sul periodo compreso tra X e XIII secolo iniziale, non esiste ancora uno studio o una serie di studi che indaghino sistematicamente il periodo basso medievale. Vi sono diversi lavori sul Trecento (condotti soprattutto da Andreas Rehberg e da Giulia Barone), ma occorrerebbe riuscire a saldare que-

²⁰ Si rinvia all'Appendice B.

²¹ Si rinvia all'Appendice C.

²² F. UGHELLI, *Italia Sacra sive de Episcopis Italiae*, 10 tomi, Venetiis 1717-1722. Anche se si tratta di un dizionario di istituzioni territoriali che non ha per oggetto specifico la storia del clero, è tuttavia doveroso dare notizia della recente pubblicazione *Le diocesi d'Italia*, dir. L. MEZZADRI - M. TAGLIAFERRI - E. GUERRIERO, 3 voll., Cinisello Balsamo 2007-2008. Cfr. *ivi*, *Presentazione*, I, p. VIII, per analoghe iniziative europee; cfr. inoltre la imponente *Bibliografia generale*, a cura di M. TAGLIAFERRI, *ibid.*, I, pp. XVII-C.

ste indagini con i periodi precedenti. In poche parole, mancano quasi del tutto lo studio sistematico e l'analisi prosopografica del Duecento.

Il clero secolare andrebbe studiato in parallelo con il clero regolare.²³ Allo stesso modo, esso andrebbe posto in relazione con gli studi sulle confraternite laicali del basso medioevo.²⁴

Infine, sarebbe importante e utile portare lo studio del clero romano fino all'età moderna, cercando di cogliere gli elementi di continuità e quelli di cesura, senza asserzioni aprioristiche. Certo, questo tipo di approccio "nella lunga durata" è metodologicamente complesso, prima di tutto per il fatto che le fonti di età moderna sono sostanzialmente differenti da quelle medievali.²⁵ Ma proprio questa difficoltà di ordine metodologico permette di rispondere all'ultima domanda che era stata posta, ovvero "dove e come trovare la documentazione".

Entriamo nel merito della disponibilità delle fonti, collegata alla peculiare fisionomia culturale, sociale e patrimoniale degli enti ecclesiastici, che per il medioevo è stata scandagliata, almeno nella forma di un primo sondaggio,²⁶ ma che potrebbe permettere l'allargamento a più ampie prospettive qualora ci si aprisse alla storia moderna. Ritengo

²³ 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 Convegno (Fonte Avellana, 29-31 agosto 2006), Negarine di San Pietro in Cariano 2007, pp. 115-132; T. DI CARPEGNA FALCONIERI, *Considerazioni sul monachesimo romano tra i secoli IX e XII e sui suoi rapporti con la Sede apostolica*, *ibid.*, pp. 309-332, con la bibliografia precedente; per il rapporto tra il clero secolare e gli ordini mendicanti a Roma: REHBERG, *Bonifacio VIII e il clero di Roma* cit.

²⁴ Sulle confraternite romane, che hanno suscitato e suscitano un ampio interesse storiografico dagli anni Ottanta del XX secolo, rimando solamente ad A. ESPOSITO, *Libri, copisti e confraternite a Roma nel tardo medioevo*, in *Archivio della Società romana di storia patria*, 130 (2007), pp. 139-153, che fornisce la bibliografia precedente. Per una rassegna generale degli studi si veda la *Bibliografia medievistica di storia confraternale*, a cura di M. GAZZINI, aggiornata al 2004, in *Reti Medievali Rivista*, 5 (2004), 1 (gennaio-giugno), indirizzo: www.dssg.unifi.it/_RM/rivista/biblio/Gazzini.htm (sito consultato il 17 gennaio 2009).

²⁵ Come è noto, sono ad esempio rarissime le visite pastorali precedenti il secolo XV (v. per es. *Visite pastorali in diocesi di Ivrea negli anni 1329 e 1346*, a cura di I. VIGNONO, Roma 1981), e sono ancora rare quelle conservate in quel medesimo secolo, in cui compaiono anche i primi registri di battezzati. Cfr. P. CAMMAROSANO, *Italia medievale. Struttura e geografia delle fonti scritte*, Roma 1992, pp. 233-238 e ad indicem.

²⁶ CARPEGNA FALCONIERI, *Il clero di Roma nel medioevo* cit., pp. 273-332.

infatti che lo studio del clero, anche di quello medievale, possa avvalersi con grande beneficio del ben noto “metodo regressivo” teorizzato da Marc Bloch, e questo per due ordini di fattori:

a. per il fatto che il patrimonio degli enti ecclesiastici è stato sostanzialmente poco mobile. La fisionomia dei patrimoni ecclesiastici potrebbe essersi consolidata già in epoche precedenti. Questa considerazione vale tanto per il “capitale economico”, quanto per il “capitale simbolico”, culturale e cultuale. E questo perché il clero secolare romano sembra possedere, tra le sue caratteristiche principali, quella di essere stato molto legato alle tradizioni.

b. Soprattutto per il fatto che a Roma, tra il Seicento e il Settecento, vi è stata una vera e propria stagione d’oro dell’erudizione ecclesiastica, che ha portato al riordino di archivi, alla trascrizione di un gran numero di carte antiche, all’elaborazione di testi storici. Si tratta di una nozione acquisita, ma il cui alto potenziale deve essere messo ancora a frutto: una buona porzione della documentazione romana di età medievale – di cui tanto spesso e qualche volta a torto lamentiamo la penuria – se ne sta nascosta nelle carte moderne.²⁷

²⁷ *Ibid.*, pp. 20-21, 277-278. Per una recente sinossi complessiva sullo stato della documentazione romana medievale e sulle perdite che ha subito dal medioevo alla fine dell’Ottocento, si veda I. LORI SANFILIPPO, *Constitutiones et reformationes del Collegio dei notai di Roma (1446): contributi per una storia del notariato romano dal XIII al XV secolo*, Roma 2007 (Miscellanea della Società romana di storia patria, 52); sulle ragioni della scomparsa pressoché totale della documentazione altomedievale: C. CARBONETTI VENDITTELLI, «Sicut inveni in thomo carticineo iam ex magna vetustate consumpto exemplavi et scripsi atque a tenebris ad lucem perduxì». *Condizionamenti materiali e trasmissione documentaria a Roma nell’alto medioevo*, in Οὐ πᾶν ἐφήμερον. *Scritti in memoria di Roberto Pretagostini*, a cura di C. BRAIDOTTI - E. DETTORI - E. LANZILLOTTA, Roma 2009, pp. 47-69.

Appendice A

GRAN BRETAGNA E IRLANDA. I *Fasti Ecclesiae Anglicanae* sono un repertorio del clero delle cattedrali inglesi e gallesi diviso in tre periodi (1066-1300, 1300-1541, 1541-1857), curato dall'Institute of Historical Research. Il punto di partenza è la riedizione del lavoro di John Le Neve, del 1716, già riveduto e ampliato da T. Duffus Hardy nel XIX secolo. L'edizione ottocentesca (Oxford 1854), è consultabile online, digitalizzata per Google il 14 marzo 2008 presso la University of Wisconsin, Madison. Alcuni altri studi recenti relativi al clero medievale delle isole britanniche sono i seguenti: *Studies in Clergy and Ministry in Medieval England: Purvis Seminar Studies*, ed. by D. M. SMITH, York 1991; *Pastors and the Care of Souls in Medieval England*, ed. by J. SHINNERS - W. J. DOHAR, Notre Dame (Indiana) 1998; *The Parish in Late Medieval England*. Proceedings of the 2002 Harlaxton Symposium, ed. by CL. BURGESS - E. DUFFY, Donnington 2006; *The Clergy of the Church of Ireland, 1000-2000: Messengers, Watchmen, and Stewards*, ed. by T.C. BARNARD - W.G. NEELY, Dublin - Portland (Oregon) 2006.

FRANCIA. Il progetto *Fasti Ecclesiae Gallicanae*, condotto sotto la direzione di Hélène Millet dell'Universit   di Paris I, si propone di creare il repertorio prosopografico dei vescovi, canonici e dignitari delle cattedrali francesi dal 1200 al 1500. Dal 1996 a oggi sono apparsi nove volumi, relativi alle diocesi di Amiens, Rouen, Reims, Besançon, Agen, Rodez, Angers, Mende, Sens, mentre    in uscita il volume dedicato alla diocesi di Poitiers: cfr. il sito <http://fasti.univ-paris1.fr/>. Altre pubblicazioni francesi degne di menzione sono almeno le seguenti: *Le Monde des chanoines (XI^e-XIV^e s.)*, Toulouse 1989; *I canonici al servizio dello Stato in Europa* cit.; *Genèse médiévale de l'anthroponymie moderne*, tome II-1: *Persistances du nom unique. Le cas de la Bretagne. L'anthroponymie des clercs*, a cura di M. BOURIN - P. CHAREILLE, Tours 1992; *Le clerc séculier au moyen âge*, Paris 1993; *Le clergé rural dans l'Europe médiévale et moderne*, études réunies par P. BONNASSIE, Toulouse 1995; *Le clerc au moyen âge*, Aix-en-Provence 1995; *Formation intellectuelle et culture du clergé dans les territoires angevins: milieu du XIII^e - fin du XV^e siècle*, sous la direction de M.-M. DE CEVINS - J.-M. MATZ, Rome 2005.

PORTOGALLO. Il progetto *Fasti Ecclesiae Portugaliae: Prosopografia do Clero Catedralicio Português (1071-1325)*    nato nel 2002 ed    condotto sotto la direzione di Ana Maria Jorge della Universit   cattolica portoghese. Esso mira a costruire un repertorio prosopografico di tutto il clero cattedrale delle nove diocesi portoghesi medievali: Braga, Porto, Lamego, Coimbra, Viseu, Guarda, Lisboa,   vora e Silves. Si vedano *A Igreja e o Clero Português no Contexto Europeu* cit.; *Carreiras eclesi  sticas no ocidente crist  o (s  c. XII-XIV) - Ecclesiastical careers in Western Christianity (12th - 14th c.)*, Lisbon 2007; il sito <http://fasti.lisboa.ucp.pt/>, consultato il 7 gennaio 2008.

POLONIA (ringrazio Stanisla   Morawski per avermi aiutato nella ricerca bibliografica e per aver tradotto i titoli): A. RADZIWIŃSKI, *DuchowieŃstwo kapituł katedralnych i kolegiackich w XIV i XV w w Polsce. Studia nad rekrutacj   i drogami awansu* [Il clero dei capitoli cattedrali e collegiali nei secoli XIV e XV in Polonia. Studi sul reclutamento e le vie di ascesa sociale], ToruŃ 1995; J. FIJAŁEK, *Życie i obyczaje kleru*

w *Polsce średniowiecznej* [Vita e costumi del clero nella Polonia medievale], Kraków 1997; A. RADZIMIŃSKI, *Życie i obyczajowość średniowiecznego duchowieństwa* [Vita e costumi del clero medievale], Warszawa 2002; J. MACIEJEWSKI, *Episkopat Polski doby dzielnicowej (1180-1320)* [L'episcopato nel periodo della divisione regionale della Polonia (1180-1320)], Kraków-Bydgoszcz 2003; M. KOCZERSKA, *Biskup w Polsce późnego średniowiecza na tle porównawczym* [Il vescovo nella Polonia del tardo medioevo su uno sfondo comparativo], w [in] *Kolory i struktury średniowiecza* [Colori e strutture del Medioevo], red. W. FAŁKOWSKI, Warszawa 2004. In Polonia sono stati condotti anche numerosi studi regionali sul clero e i capitoli delle diverse diocesi; si veda da ultimo M. BILSKA-CIEĆWIERZ, *Powstanie i organizacja kapituł kolegiackich metropolii gnieźnieńskiej w średniowieczu* [La nascita e l'organizzazione dei capitoli collegiali della metropoli di Gnesno nel medioevo], Kraków 2008.

SPAGNA. Si faccia riferimento al saggio di J. DÍAZ IBÁÑEZ, *El pontificado y los reinos peninsulares durante la Edad Media. Balance historiográfico*, in *En la España Medieval*, 24 (2001), pp. 465-536, che è provvisto di una imponente bibliografia e in cui sono descritte numerose iniziative storiografiche e archivistiche sul rapporto tra Spagna e Chiesa romana (saggio che si può leggere anche sul sito; www.ucm.es/BUCM/revistas/ghi/02143038/articulos/ELEM0101110465A.PDF, consultato il 20 gennaio 2008). Alcuni studi specifici sul clero secolare spagnolo: F.J. FERNÁNDEZ CONDE, *La clerecía ovetense en la baja Edad Media: estudio socioeconómico*, Oviedo 1982; J. DÍAZ IBÁÑEZ, *El clero y la vida religiosa en Huete durante la Edad Media: estudio y colección documental*, Cuenca 1996; X. M. NEIRA PÉREZ, *As confrarias dos clérigos da Concepción na diócese de Santiago: nacimiento e historia, séculos XII-XVI*, Noia 1998; J.R. WEBSTER, *Per Déu o per diners: els mendicants i el clergat al País Valencià*, Valencia 1998; J. A. MARTÍNEZ DOMÍNGUEZ, *Os clérigos na Idade Media*, Noia (A Coruña), 2001 (ediz. in castigliano: *Los clérigos en la Edad Media*, Noia 2003).

UNGHERIA. Il clero medievale ungherese forma l'oggetto di numerosi studi di M. Madeleine de Cevins. V. soprattutto: M.M. DE CEVINS, *L'Église dans les villes hongroises à la fin du Moyen Âge*, Budapest-Paris 2003.

GERMANIA (ringrazio Andreas Rehberg per i suggerimenti bibliografici): La *Germania Sacra* è un ampio progetto, fondato da Paul F. Kehr nel 1917 e portato oggi avanti (dopo la chiusura del Max-Planck-Institut für Geschichte) dalla Akademie der Wissenschaften di Gottinga, di repertoriatura delle fonti e della bibliografia relativa alle chiese del Sacro Romano Impero. In particolare la sua "terza serie" è incentrata sulla descrizione delle diocesi e dei capitoli cattedrali. Su questo progetto si veda il sito: www.uni-goettingen.de/de/77052.html (consultato il 15 gennaio 2008). Gli va affiancato il *Repertorium Germanicum*, una raccolta di registri curata dall'Istituto storico germanico di Roma che rileva tutte le persone (compresi, beninteso, gli ecclesiastici) e località tedesche menzionate in tutte le serie dei registri vaticani e nei fondi camerati dal 1378 al 1517. Iniziata alla fine dell'Ottocento, l'edizione è giunta ormai al 1478 e si prevede, in un futuro non lontano, la sua fruibilità online. Sull'impresa si veda il sito http://www.dhi-roma.it/rep_germ.html?&L=11 (consultato il 16 gennaio 2008); sul suo impiego per la ricostruzione delle prosopografie del clero: S. BRÜDERMANN, *Il Repertorium Germanicum come fonte per la ricerca sulle carriere*, in *Offices et papauté (XIV^e-XVII^e siècle)*. *Charges, hommes, destins*, ed. A. JAMME - O. PONCET, Rome 2005, pp.

637-645. Alcuni altri studi sul clero tedesco: R. HOLBACH, *Stiftsgeistlichkeit im Spannungsfeld von Kirche und Welt: Studien zur Geschichte des Trierer Domkapitels und Domklerus im Spätmittelalter*, Trier 1982; M. GECHTER, *Kirche und Klerus in der stadtkölnischen Wirtschaft im Spätmittelalter*, Wiesbaden 1983; G. FOUQUET, *Das Speyerer Domkapitel im späten Mittelalter (ca 1350-1540). Adlige Freundschaft, fürstliche Patronage und päpstliche Klientel*, Mainz 1987; A. FRIEDERICI, *Das Lübecker Domkapitel im Mittelalter, 1160-1400: verfassungsrechtliche und personenstandliche Untersuchungen*, Neumünster 1988; R. HOLBACH, *Sozialer Aufstieg in der Hochkirche*, in *Sozialer Aufstieg: Funktionseliten im Spätmittelalter und in der frühen Neuzeit*, hg. G. SCHULZ, München 2002, pp. 337-356; *Klerus, Kirche und Frömmigkeit im spätmittelalterlichen Schleswig-Holstein*, hrsg. von E. BÜNZ - KL-J LORENZEN-SCHMIDT, Neumünster 2006. Si veda oggi anche MELVILLE, *L'indagine sulla vita religiosa medievale in Germania* cit. (che però si riferisce agli ordini religiosi e non al clero secolare).

SVIZZERA. Il progetto *Helvetia Sacra*, messo in cantiere nel 1964 e concluso nel 2007, ha recensito in maniera sistematica gli enti ecclesiastici della confederazione elvetica (diocesi, capitoli, monasteri, conventi) dalla fondazione al 1874, e comprende delle succinte schede biografiche dei dignitari ecclesiastici. I volumi relativi al clero secolare (cardinali, diocesi, cattedrali, collegiate) sono i primi due della serie (suddivisi in otto tomi). Si veda anche il sito: www.helvetiasacra.ch. (consultato il 25 gennaio 2008).

Appendice B

Propongo in ordine cronologico una serie di titoli di portata generale per la storia del clero secolare dell'Italia bassomedievale. Si consideri che si tratta spesso di volumi miscellanei, in cui si possono trovare anche analisi puntuali di singole realtà locali. *La vita comune del clero nei secoli XI e XII*. Atti della prima settimana internazionale di studio (Mendola, 4-10 settembre 1959), Milano 1962; *Le istituzioni ecclesiastiche della "Societas Christiana" dei secoli XI XII. Diocesi, Pievi e Parrocchie*. Atti della sesta settimana internazionale di studio (Mendola, 1-7 settembre 1974), Milano 1977; C.D. FONSECA, *La storia della Chiesa medioevale nella ricerca storica locale*, in *La storia locale. Temi, fonti e metodi della ricerca*, a cura di C. VIOLANTE, Bologna 1982, pp. 85-104; *Pievi e Parrocchie in Italia nel Basso Medioevo (secc. XIII XV)*. Atti del VI Convegno di Storia della Chiesa in Italia (Firenze, 21-25 settembre 1981), Roma 1984; M. RONZANI, *Vescovi, capitoli e strategie famigliari nell'Italia comunale*, 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. 99-146; C. VIOLANTE, *Ricerche sulle istituzioni ecclesiastiche dell'Italia centro settentrionale nel medioevo*, Palermo 1986; L. MASCANZONI, *Pievi e parrocchie in Italia. Saggio di bibliografia storica, I, Italia settentrionale*, Bologna 1988; L. MASCANZONI, *Pievi e parrocchie in Italia. Saggio di bibliografia storica, II, Italia centro-meridionale e insulare*, Bologna 1989; *Vescovi e diocesi in Italia dal XIV alla metà del XVI secolo*, a cura di G. DE SANDRE GASPARINI - A. RIGON - F. TROLESE - G.M. VARANINI, Roma 1990; *Chiesa e Città. Contributi della Commissione italiana di Storia ecclesiastica comparata aderente alla Commission*

internationale d'Histoire ecclésiastique comparée al XVII Congresso internazionale di Scienze storiche (Madrid, 26 agosto-2 settembre 1990), a cura di C.D. FONSECA - C. VIOLANTE, Galatina 1990; C.D. FONSECA, *Le istituzioni ecclesiastiche nelle Italie del tardo medioevo*, in *Le Italie del tardo Medioevo*, a cura di S. GENSINI, Pisa 1990, pp. 181-199; G. ANDENNA, *Il chierico*, in *Condizione umana e ruoli sociali nel Mezzogiorno Normanno-Svevo*. Atti delle IX Giornate Normanno-Sveve, Bari 1991, pp. 293-318; *Pievi e Parrocchie in Europa dal medioevo all'età contemporanea*, a cura di C.D. FONSECA - C. VIOLANTE, Galatina 1991; R. BIZZOCCHI, *Clero e chiesa nella società italiana alla fine del medioevo*, in *Clero e società nell'Italia moderna*, a cura di M. ROSA, Roma-Bari 1992, pp. 3-44; *La parrocchia nel Medio Evo. Economia, scambi, solidarietà*, a cura di A. PARAVICINI BAGLIANI - V. PASCHE, Roma 1995; O. CONDORELLI, *Clerici peregrini: aspetti giuridici della mobilità clericale nei secoli XII-XIV*, Roma 1995; *Preti nel medioevo*, Verona 1997; A. RIGON, *Il ruolo delle chiese locali nelle lotte tra magnati e popolani*, in *Magnati e popolani nell'Italia comunale*, Atti del convegno di studi (Pistoia, 15-18 maggio 1995), Pistoia 1997, pp. 117-135; A. RIGON, *L'identità difficile. Il clero secolare tra universalità e particolarismi*, in *Vita religiosa e identità politiche: universalità e particolarismi nell'Europa del tardo medioevo*, a cura di S. GENSINI, S. Miniato 1998, pp. 287-300; A. RIGON, *Il clero curato*, in *Ceti, modelli, comportamenti nella società medioevale (secoli XIII metà XIV)*. Atti del convegno di studi (Pistoia, 14-17 maggio 1999), Pistoia 2001, pp. 59-74; *Canonici delle cattedrali nel medioevo*, Verona 2003; *I registri vescovili dell'Italia settentrionale, secoli XII-XV*. Atti del Convegno di studi (Monselice, 24-25 novembre 2000), a cura di A. BARTOLI LANGELI - A. RIGON, Roma 2003; *Chiese e notai (secoli XII-XV)*, Verona 2004; *La pastorale della Chiesa in Occidente dall'età ottoniana al concilio lateranense IV*. Atti della XV settimana internazionale di studio (Mendola, 27-31 agosto 2001), Milano 2004; *Chiesa, vita religiosa, società nel medioevo italiano. Studi offerti a Giuseppina De Sandre Gasparini*, a cura di M. ROSSI - G.M. VARANINI, Roma 2005; *Storia della Chiesa in Europa tra ordinamento politico amministrativo e strutture ecclesiastiche*, a cura di L. VACCARO, Brescia 2005; CARPEGNA FALCONIERI, *Il clero secolare tra primo e secondo millennio cit.*

Appendice C

Segnalo alcuni titoli da tenere presenti per la storia del clero da un punto di vista regionale, cittadino o locale (non sono ricordati i singoli saggi compresi nei volumi miscellanei di cui all'appendice precedente): G. VITOLO, *Istituzioni ecclesiastiche e vita religiosa nel Mezzogiorno medievale. Il codice della confraternita di S. Maria di Montefusco (sec. XII)*, Roma 1982; B. BETTO, *Le nove congregazioni del clero di Venezia (secc. XI-XIV). Ricerche storiche, matricole e documentazione*, Padova 1984; *Chiesa e società. Appunti per una storia delle diocesi lombarde*, a cura di A. CAPRIOLI - A. RIMOLDI - L. VACCARO, Brescia 1986; C.D. FONSECA, *Particolarismo istituzionale e organizzazione ecclesiastica del mezzogiorno medioevale*, Galatina 1987; L. PESCE, *La Chiesa di Treviso nel primo Quattrocento*, Roma 1987; *Pievi, parrocchie e clero nel Veneto dal X al XV secolo*, a cura di P. SAMBIN, Venezia 1987; A. RIGON, *Clero e città*

"Fratalea cappellanorum", parroci, cura d'anime in Padova dal XII al XV secolo, Padova 1988; F. DE VITT, *Istituzioni ecclesiastiche e vita quotidiana nel Friuli medioevale*, Venezia 1990; D. RANDO, *Le istituzioni ecclesiastiche veneziane nei secoli VI-XII: il dinamismo di una Chiesa di frontiera*, Trento 1990 (nuova ediz. Bologna 1994); L. PELLEGRINI, *L'organizzazione ecclesiastica cittadina fra Tre e Quattrocento*, in *Una città e la sua cattedrale: il duomo di Perugia*. Atti del convegno di studi (Perugia, 25-29 settembre 1988), Perugia 1992, pp. 195-209; C. BUZZI, *La Margarita iurium cleri Viterbiensis*, Roma 1993; G. DE SANDRE GASPARINI, *La vita religiosa nella Marca veronese-trevigiana tra XII e XIV secolo*, Verona 1993; M.C. MILLER, *The Formation of a Medieval Church: Ecclesiastical Change in Verona, 950-1150*, Ithaca 1993 (trad. it.: *Chiesa e società in Verona medioevale*, a cura di P. GOLINELLI, Verona 1998); R. BRENTANO, *A New World in a Small Place. Church and Religion in the Diocese of Rieti, 1188-1378*, Berkeley-Los Angeles-Oxford 1994; G. ANDENNA, *Strutture territoriali ecclesiastiche ed attività pastorale in alta diocesi milanese durante il basso Medioevo*, in *Verbanus*, 16 (1995), pp. 327-346; N. D'ACUNTO, *Vescovi e canonici ad Assisi nella prima metà del secolo XIII*, Assisi 1996, pp. 49-132; R. SAVIGNI, *Episcopato e società cittadina a Lucca da Anselmo II († 1086) a Roberto († 1225)*, Lucca 1996; G. VITOLO, *L'organizzazione della cura d'anime nell'Italia meridionale longobarda*, in *Longobardia e longobardi nell'Italia meridionale. Le istituzioni ecclesiastiche*, a cura di G. ANDENNA - G. PICASSO, Milano 1996, pp. 101-147; *Pievi della pianura novarese*, a cura di G. ANDENNA, Novara 1997; P. MONTAUBIN, *Entre gloire communale et vie comune: le chapitre cathédral d'Anagni au XIII^e siècle*, in *Mélanges de l'École française de Rome - Moyen Âge*, 109/2 (1997), pp. 303-442; *Storia della Chiesa di Ivrea dalle origini al XV secolo*, a cura di G. CRACCO, Roma 1998; S. BORTOLAMI, *Chiese, spazi, società nelle Venezie medioevali*, Roma 1999; G. ANDENNA, *L'organizzazione territoriale delle chiese rurali dell'Italia settentrionale dal tardo antico all'età comunale*, in *Un'area di strada: l'Emilia occidentale nel Medioevo. Ricerche storiche e riflessioni metodologiche*. Atti dei Convegni di Parma e Castell'Arquato, novembre 1997, a cura di R. GRECI, Bologna 2000, pp. 179-193; A. TRENKWALDER, *Der Seelsorgeklerus der Diözese Brixen im Spätmittelalter*, Brixen 2000; G. VITOLO, *Esperienze religiose nella Napoli dei secoli XII-XIV*, in *Medioevo Mezzogiorno Mediterraneo. Studi in onore di Mario Del Treppo*, a cura di G. ROSSETTI - G. VITOLO, I, Napoli 2000, pp. 3-34; E. CANOBBIO, *Aspetti ecclesiastici di ville e borghi nuovi nell'Italia nord-occidentale (secoli XII-XIII)*, in *Studi storici. Rivista trimestrale dell'Istituto Gramsci*, 42/2 (2001), pp. 413-430; E. CURZEL, *I canonici e il capitolo della cattedrale di Trento dal XII al XV secolo*, Bologna 2001; G. FORZATTI GOLIA, *Istituzioni ecclesiastiche pavesi dall'età longobarda alla dominazione visconteo-sforzesca*, Roma 2002; V. POLONIO, *Istituzioni ecclesiastiche della Liguria medievale*, Roma 2002; T. DI CARPEGNA FALCONIERI - F. BOVALINO, «*Commovetur sequenti die curia tota*». *L'impatto dell'itineranza papale sull'organizzazione ecclesiastica e sulla vita religiosa*, in *Itineranza pontificia. La mobilità della Curia pontificia nel Lazio (secoli XII-XIII)*, a cura di S. CAROCCI, Roma 2003, pp. 101-175; M. PELLEGRINI, *Chiesa e città: uomini, comunità e istituzioni nella società senese del XII e XIII secolo*, Roma 2004; M. ROSSI, *Governare una Chiesa. Vescovi e clero a Verona nella prima metà del Trecento*, Verona 2004; A. MAIARELLI, *La Congregatio Clericorum Perusinae Ecclesiae. Edizione e studio del Codice 39.20 della*

Biblioteca Capitular di Toledo. Con un saggio di P. MESSA, Roma 2007; G. GARDONI, *Governo della Chiesa e vita religiosa a Mantova nel secolo XIII*, Verona 2008; G. GARDONI, *Vescovi-podestà nell'Italia padana*, Verona 2008; R. SAVIGNI, *L'organizzazione ecclesiastica nel territorio riminese (secoli VIII-XII)*, in *Pier Damiani e il monastero di San Gregorio in Conca nella Romagna del secolo XI*, Spoleto 2008, pp. 147-191.

ANDREAS REHBERG

RELIGIOSITÀ COLLETTIVA E PRIVATA
FRA I CANONICI DELLE GRANDI BASILICHE
DI ROMA (SECOLI XIII-XVI)*

Lasciamo ad un'immagine il compito di illustrare le difficoltà del tema del presente saggio, nell'ambito della tematica più generale relativa a "Roma religiosa" – visto dall'ottica dei membri dei tre maggiori capitoli di canonici secolari della città. Si tratta di un *ex voto* (fig. 1)¹ realizzato per il famoso letterato umanista, regista teatrale e prefetto della Biblioteca Vaticana (dal 1510) Tommaso detto "Fedra" (o "Fedro") Inghirami (1470-1516). Questo personaggio proveniva da Volterra ed era stato – come anche altri canonici – discepolo dell'eminente cultore delle antichità ed umanista Pomponio Leto.² Il poeta e abile oratore fu fatto canonico di S. Giovanni in Laterano per volontà di Alessandro VI nel 1503, ma, nel gennaio 1508, passò al capitolo di S. Pietro, dopo aver rinunciato alla prebenda lateranense.³ Cosa si vede nel-

* Ringrazio Monika Kruse e Anna Esposito per l'aiuto offertomi per la traduzione del testo in italiano.

¹ Conservato nel museo del tesoro di S. Giovanni in Laterano. Cfr. D. REDIG DE CAMPOS, *L'ex voto dell'Inghirami al Laterano*, in *Atti della Pontificia Accademia romana di archeologia*, ser. III, *Rendiconti*, 29 (1956/57), pp. 171-179 e *Hochrenaissance im Vatikan (1503-1534)*. *Kunst und Kultur im Rom der Päpste I*, Katalog zur Ausstellung in der Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland, Bonn 1999, p. 486.

² Per Leto si veda adesso *Pomponio Leto e la prima Accademia romana*. Atti della giornata di studi (Roma, 2 dicembre 2005), a cura di C. CASSIANI e M. CHIABÒ, Roma 2007 (RR inedita, Saggi 37) e M. ACCAME, *Pomponio Leto: vita e insegnamento*, Tivoli 2008 (Ricerche di filologia, letteratura e storia, 6 = Biblioteca pomponiana, 1).

³ È lunga la lista dei suoi incarichi fra i quali ricordiamo qui la nomina, da parte di Giulio II, a segretario del collegio cardinalizio; fu poi fatto prefetto dell'Archivio di Castel S. Angelo e finalmente, nel 1510, prefetto e bibliotecario della Biblioteca Vaticana. Dal 1513 al 1516 fu segretario del V Conclave Lateranense: cfr. S. BENEDETTI,

l'immagine? Mentre Fedra si avvia sul dorso di una mula lungo la Via Sacra verso il Laterano, egli – ancora nelle vesti di canonico lateranense (elemento che fa datare il quadro fra il 1503 e 1508) – si imbatte, nei pressi dell'Arco di Tito, in un carro carico di sacchi di grano trainato da due bufali: la mula spaventata dagli animali lo getta a terra e Fedra, immobilizzato anche dal suo notevole peso corporeo – proverbiale a Roma –, finisce tra le pesanti ruote del carro restando però miracolosamente illeso.⁴ Tralasciamo i dettagli artistici della scena, dipinta con vivace realismo e sicura conoscenza della situazione topografica (l'Arco di Tito, il Colosseo) e concentriamoci sul contenuto religioso del quadro. Nell'angolo superiore destro si apre il cielo ed appare Cristo come Salvatore, affiancato dai santi Pietro e Paolo. Con le tre figure Fedra rende omaggio a due caposaldi spirituali dell'ambito lateranense (sui quali torneremo), cioè l'immagine del Salvatore venerata nella capella di S. Lorenzo *ad Sancta Sanctorum* accanto alla basilica lateranense (un altro modello possibile è il Salvatore nel mosaico dell'abside della basilica stessa) e le teste degli apostoli venerate nel celebre ciborio sopra l'altare maggiore. Fedra espresse la sua gratitudine per l'aiuto divino con una lastra antichizzante con le lettere «Iesu Christo servatori»,⁵ con cui viene invocato il patrocinio della basilica di cui era membro. Con lettere della stessa misura il donatore menzionò se stesso: «T. Phaedrus tanto periculo ereptus». L'impostazione apparentemente semplice e quasi di stampo popolare della religiosità di un canonico umanista sorprende non poco e ci riporta al noto dibattito sulle caratteristiche del Rinascimento cristiano da considerare per tutto il presente saggio.⁶ Per concludere questo *excursus*, ricordiamo che Fedra conosceva Raffaello

Inghirami, Tommaso, detto Fedra, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 62, Roma 2004, pp. 383-387.

⁴ L'esecuzione di quest'immagine datata a lungo al 1516 perché si ritenne la caduta causa del successivo decesso dell'Inghirami. Ma l'aspetto dell'abito in cui fu rappresentato Fedra nell'ex voto induce alla conclusione che il fatto doveva essere accaduto prima del 1508: *ibid.*, p. 386.

⁵ Si nota lo zelo ciceroniano nella scelta della parola *Servator* anziché *Salvator*: DE CAMPOS, *L'ex voto dell'Inghirami* cit., p. 178 nota 22.

⁶ Vedi la bibliografia indicata *infra* nota 14. Per il caso specifico di Fedra vedi L. GUALDO ROSA, *Ciceroniano o cristiano? A proposito dell'orazione De morte Christi di Tommaso Fedra Inghirami*, in *Humanistica Lovaniensia*, 34 (1985), pp. 52-64.

Sanzio che lo ritrasse in un celebre dipinto.⁷ Morì a Roma, a soli 46 anni, il 5 settembre 1516. Purtroppo espressioni così “esplicite” di un sentimento religioso (ma tuttavia piene di interrogativi) sono una rarità per l’ambiente dei nostri canonici, per i quali tentiamo di fornire qui un primo quadro d’insieme, che tuttavia non nasconde le tante difficoltà metodologiche legate ad una tale ricerca.

I. Un tema e un gruppo da definire

1. *Premesse metodologiche*

Non è compito facile riassumere in un breve saggio i punti salienti di quello che si può definire la religiosità o il sentimento religioso⁸ vigente nei tre maggiori capitoli di canonici secolari della Città Eterna, cioè quelli delle basiliche patriarcali di S. Giovanni in Laterano, S. Pietro e S. Maria Maggiore. Queste comunità svolgevano un ruolo par-

⁷ Oggi a Firenze nella Galleria Palatina (Sala di Saturno) di Palazzo Pitti.

⁸ Non posso entrare qui nel vasto dibattito dei teologi, filosofi, storici della cultura ed antropologi su come definire la parola “religiosità”, per cui rinvio solo a due contributi interessanti su questo argomento: vedi G. FILORAMO, *Che cos'è la religione. Temi, metodi, problemi*, Torino 2004 e H.-F. ANGEL, *Was ist Religiosität?*, in *Theo-Web-Wissenschaft*, 2002 (scaricabile sotto <http://www.theo-web.de/zeitschrift/ausgabe-2002-01/angel02-1-2.pdf>). Per le interdipendenze fra la devozione soggettiva (con le sue espressioni individuali) e le posizioni teologiche (ecclesiali-istituzionali) cfr. H. MOLITOR, *Frömmigkeit im Spätmittelalter und früher Neuzeit als historisch-methodisches Problem*, in *Festschrift für Ernst Walter Zeeden*, a cura di H. RABE - H. MOLITOR - H.-Chr. RUBLACK, Münster 1976, pp. 1-20; B. HAMM, *Frömmigkeit als Gegenstand theologiegeschichtlicher Forschung. Methodisch-historische Überlegungen am Beispiel von Spätmittelalter und Reformation*, in *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 74 (1977), pp. 464-497; HAMM, *Normative Zentrierung im 15. und 16. Jahrhundert. Beobachtungen zu Religiosität, Theologie und Ikonologie*, in *Zeitschrift für historische Forschung*, 26 (1999), pp. 163-202. Per la vastità di temi associati con la parola “religiosità” si può rinviare anche a R. RUSCONI, *Dal pulpito alla confessione. Modelli di comportamento religioso in Italia tra 1470 circa e 1520 circa*, in *Strutture ecclesiastiche in Italia e in Germania prima della Riforma*, a cura di P. PRODI - P. JOHANEK, Bologna 1984 (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Quaderno 16), pp. 259-315 e *Christianity and the Renaissance: Image and Religious Imagination in the Quattrocento*, a cura di T. VERDON e J. HENDERSON, Syracuse 1990.

ticolare all'interno del variegato clero di Roma⁹ (vedi cap. II.1). Diversamente dai canonici regolari, cioè quelli che seguivano una regola (quella di s. Agostino), quelli secolari non prendevano i voti e, di solito, non erano soggetti ad una propria spiritualità imposta dall'osservanza di una regola comune e di modelli carismatici, caratteristici invece per le comunità monastiche e di vita regolare degli ordini mendicanti.¹⁰ È quindi molto più difficile individuare gli elementi attribuibili ad una spiritualità particolare praticata all'interno dei capitoli di canonici secolari. Peraltro, i canonici delle grandi basiliche – pur non legati alla *vita communis* e spesso residenti al di fuori dei chiostri¹¹ – avevano propri statuti e *constitutiones*, ma questi statuti si occupavano non tanto di questioni religiose, quanto del modo di amministrare i beni capitolari, del rispetto dell'obbligo di residenza e della distribuzione di incentivi per la partecipazione alle funzioni religiose.¹² Certi

⁹ Si rinvia a G. BARONE, *Il clero romano e la vita religiosa dei laici nel basso medioevo*, in *Roma medievale. Aggiornamenti*, a cura di P. DELOGU, Firenze 1998, pp. 303-311; BARONE, *Chierici, monaci e frati*, in *Roma medievale*, a cura di A. VAUCHEZ, Roma-Bari 2001 (Storia di Roma dall'antichità a oggi, 2), pp. 187-212 e al contributo di Tommaso di Carpegna Falconieri nel presente volume e ai numerosi studi dello stesso autore dedicati all'evoluzione e alle istituzioni del clero di Roma, in prima linea la sua monografia *Il clero di Roma nel medioevo: istituzioni e politica cittadina (secoli VIII-XIII)*, Roma 2002 (I libri di Viella, 30).

¹⁰ Cfr., *Regulae - Consuetudines - Statuta. Studi sulle fonti normative degli ordini religiosi nei secoli centrali del Medioevo*. Atti del I e del II Seminario internazionale di studio del Centro italo-tedesco di storia comparata degli ordini religiosi (Bari-Noci-Lecce, 26-27 ottobre 2002 e Castiglione delle Stiviere, 23-24 maggio 2003), a cura di C. ANDENNA - G. MELVILLE, Münster 2005 (Vita regularis, Abhandlungen, 25); *Charisma und religiöse Gemeinschaften im Mittelalter*, a cura di G. MELVILLE - M. BREITENSTEIN, Münster 2005 (Vita regularis, Abhandlungen, 26) e H. MÜLLER, *Habit und Habitus. Mönche und Humanisten im Dialog*, Tübingen 2006 (Spätmittelalter und Reformation. Neue Reihe, 32).

¹¹ Per l'aspetto abitativo si rinvia – per quanto concerne S. Pietro – a D. REZZA - M. STOCCHI, *Il Capitolo di San Pietro in Vaticano dalle origini al XX secolo*, I: *La storia e le persone*, Roma 2008 (Archivum Sancti Petri, I.1), pp. 52, 64-65.

¹² Cfr., per Santa Maria Maggiore: M. THUMSER, *Die ältesten Statuten des Kapitels von Santa Maria Maggiore in Rom (1262/1271, 1265)*, in *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken*, 74 (1994), pp. 294-334 e V. SAXER, *Sainte-Marie-Majeure. Une basilique de Rome dans l'histoire de la ville et de son église (Ve - XIIIe siècle)*, Rome 2001 (Collection de l'École Française de Rome, 295), p. 590 (relativo al cardinale Estouteville e agli statuti di S. Maria Maggiore); L. DUVAL-

ammonimenti per un corretto comportamento nel coro e nella vita comunitaria dimostrano però che proprio questi precetti e gli impegni religiosi e di culto (come le preghiere nel coro) non erano seguiti sempre esattamente. Tuttavia, è fuori dubbio che gli abitanti di Roma guardavano con orgoglio a queste comunità e che era un fattore di prestigio poter collocare un proprio membro in esse (vedi capitolo I.2.).

Alla ricerca di indizi per il tema specifico presenteremo ancora altre fonti figurative nel corso del nostro saggio, ma sia chiaro che le opere d'arte oggi a disposizione – specialmente se pensiamo alla quantità di creazioni artistiche considerate minori andata persa – rispecchiano solo una minima parte di quello che esisteva. Già questi accenni e l'esempio presentato all'inizio evidenziano il fatto che, quando si vuole parlare della religiosità a Roma – e in particolare quando si tratta di un gruppo privilegiato come i canonici –, ci si imbatte facilmente in campi e metodi di altre discipline scientifiche vicine a quella dello storico, cioè quella della storia dell'arte,¹³ della teologia, della liturgia, della filologia (per quanto concerne i testi autografi e letterari lasciati dai nostri canonici, almeno alla fine del periodo che trattiamo) e persino della musicologia. Prima però è opportuno soffermarsi, in generale, sui documenti a disposizione relativi all'argomento specifico della nostra ricerca, cioè il sentimento religioso dei canonici. Purtroppo sono rarissime le testimonianze sulla vita privata e interiore di questi prelati, che si incontrano piuttosto in veste ufficiale in quanto parteci-

ARNOULD, *Les Constitutions de Grégoire XI pour le Chapitre du Latran (1369-1373)*, in *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, 60 (2006), pp. 405-450 nonché J. JOHRENDT, *Die Statuten des regulierten Laterankapitels im 13. Jahrhundert. Mit einer Edition der Statuten Gregors IX. (1228) und Nikolaus' IV. (1290)*, in *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken*, 86 (2006), pp. 95-143 (ma i documenti duecenteschi pubblicati sono pensati per canonici regolari).

¹³ Naturalmente lo storico guarda e giudica la committenza artistica in modo diverso rispetto ai colleghi di storia dell'arte: cfr. capitoli attinenti al tema in A. ESCH, *Economia, cultura materiale ed arte nella Roma del Rinascimento. Studi sui registri doganali romani (1445-1485)*, Roma 2007 (RR inedita, Saggi 36) nonché M. MIGLIO, *La committenza a Roma nel XV secolo: le premesse sociali*, in *Arte, committenza ed economia a Roma e nelle corti del Rinascimento (1420-1530)*. Atti del Convegno Internazionale (Roma, 24-27 ottobre 1990), a cura di A. ESCH - CHR. FROMMEL, Torino 1995, pp. 93-105 (Piccola Biblioteca Einaudi, 630) e A.M. CORBO, *La committenza nelle famiglie romane a metà del secolo XV: il caso di Pietro Millini*, *ibid.*, pp. 121-153. Vedi anche il contributo di Gerhard Wolf nel presente volume.

panti a messe e cerimonie religiose nonché alle sedute periodiche del loro capitolo d'appartenenza. Qualche spunto si può evincere da un testamento di un canonico, una fonte – come vedremo – di grande interesse per noi (cap. II.3). La spiritualità di un uomo è anche condizionata dalla formazione culturale posseduta (gli psicologi e gli antropologi parlerebbero di “socializzazione”). Sarebbe quindi necessaria anche una valutazione della diffusione degli studi universitari fra i canonici. Ma non vi è qui lo spazio per entrare nel merito della preparazione culturale di alcuni di questi ecclesiastici che si distinsero in campo giuridico, filosofico-teologico o letterario, particolarmente fecondi nell'età dello risveglio degli studi umanistici¹⁴ (basta citare, fra tanti altri, solo i nomi di Lorenzo Valla, Maffeo Vegio e, appunto, di Fedra Inghirami), per i quali si rinvia ad un approfondimento in un'altra sede.¹⁵

L'arco cronologico scelto è assai vasto e copre più di due secoli: dal Trecento fino al Sacco di Roma del 1527,¹⁶ per non arrivare subito agli effetti ancora più incisivi del concilio di Trento (che si protrasse

¹⁴ Vedi G. TOFFANIN, *La religione degli Umanisti*, Bologna 1950; W.J. BOUWSMA, *The Two faces of Humanism: Stoicism and Augustinianism in Renaissance Thought*, in *Itinerarium Italicum: The Profile of the Italian Renaissance in the Mirror of its European Transformations, Dedicated to Paul Oskar Kristeller on the Occasion of his 70th Birthday*, a cura di H. A. OBERMAN - Th. O. BRADY, Leiden 1975 (*Studies in Medieval and Reformation Thought*, 14), pp. 3-60; Ch.E. TRINKAUS, *Humanist Treatises on the Status of the Religious: Petrarch, Salutati, Valla*, in *Studies in the Renaissance*, 11 (1964), pp. 7-45; TRINKAUS, *In Our Image and Likeness. Humanity and Divinity in Italy. Humanist Thought*, Chicago 1970, pp. 103-170; R. FUBINI, *Umanesimo e secolarizzazione da Petrarca a Valla*, Roma 1990 e R. L. GUIDI, *L'inquietudine del Quattrocento*, Roma 2007.

¹⁵ Una tale ricerca dovrebbe comunque prima partire da un censimento di quei canonici che si sono distinti per erudizione. Per quanto concerne il XIV secolo si rinvia comunque a A. REHBERG, «Roma docta»? *Osservazioni sulla cultura del clero nei grandi capitoli romani nel Trecento*, in *Archivio della Società romana di storia patria*, 122 (1999), pp. 135-167 (con ulteriore bibliografia).

¹⁶ Per l'impatto del Sacco sul clima religioso-culturale a Roma e in generale vedi, da una vasta bibliografia, A. CHASTEL, *Il Sacco di Roma (1527)*, Torino 1983; *Il Sacco di Roma del 1527 e l'immaginario collettivo*, a cura di M. MIGLIO - V. De CAPRIO - D. ARASSE - A. ASOR ROSA, Roma 1986 (*Quaderni di Studi Romani. Serie 1*, 46); M. FIRPO, *Il Sacco di Roma del 1527 tra profezia, propaganda politica e riforma religiosa*, Cagliari 1990 e *Pierio Valeriano on the Ill Fortune of Learned Men. A Renaissance Humanist and His World*, ed. J. H. GAISSER, Ann Arbor 1999.

dal 1542 al 1563).¹⁷ Non tutto il tempo è coperto da studi completi, ed è quindi obbligatorio osservare la massima cautela nelle interpretazioni del materiale documentario, che consente poche generalizzazioni. Per il Trecento, ad esempio, abbiamo solo qualche testamento, un processo di santificazione, un racconto di un miracolo, qualche oggetto religioso e qualche necrologio (cap. II.3).

Per il Quattrocento mi baso su una ricerca nuova, ma ancora molto parziale, su materiali raccolti, di volta in volta, negli anni, mentre non posso tener conto delle fonti archivistiche conservate negli archivi capitolari delle tre basiliche sotto esame, che si moltiplicano in modo esponenziale dall'ultimo terzo del secolo XV.¹⁸ Sarebbe opportuno cercare, per il Quattrocento, ancora in modo sistematico nei fondi notarili e nelle cronache cittadine.

Una cosa meglio documentabile sono i legami affettivi (e "politici") con singole chiese (specialmente la chiesa di appartenenza) e qualche confraternita (specialmente quella del SS.mo Salvatore). Questi indizi sono da ricollegare all'ambiente aristocratico romano dal quale

¹⁷ Gli studi relativi al clero di Roma con il concilio di Trento, grazie anche ai nuovi istituti di istruzione del clero – su interessamento non da ultimo dell'ordine nuovo dei gesuiti – e alle nuove tipologie di fonti archivistiche, acquistano una nuova qualità. Vedi G. PELLICCIA, *La preparazione ed ammissione dei chierici ai santi Ordini nella Roma del secolo XVI, con Appendice di documenti originali*, Roma 1946, pp. 153 sgg.; PELLICCIA, *Seminari e centri di formazione del prete romano nel Cinque-Seicento*, in *Ricerche per la storia religiosa di Roma*, 7 (1988), pp. 95-134; P. BROGGIO, *L'Urbs e il mondo. Note sulla presenza degli stranieri nel Collegio Romano e sugli orizzonti geografici della "formazione romana" tra XVI e XVII secolo*, in *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, 56 (2002), pp. 81-120; *Il Seminario Romano. Storia di un'istituzione di cultura e di pietà*, a cura di L. MEZZADRI, Cinisello Balsamo, 2001 (Storia della Chiesa. Sussidi, 50); D. ROCCIOLLO, *Il Cardinal Vicario e il clero di Roma nella seconda metà del Cinquecento*, in *Per il Cinquecento religioso italiano: clero, cultura, società*. Atti del Convegno internazionale di studi (Siena, 27-30 giugno 2001), a cura di M. SANGALLI, introduzione di A. PROSPERI, Roma 2003, pp. 243-253; A. REHBERG, *L'affluenza di ordinandi a Roma alla vigilia della Riforma Luterana. Alcune premesse per ricerche future*, in *La Papauté à la Renaissance*, sous la direction de F. ALAZARD et F. LA BRASCA, Paris 2007 (Collection Le Savoir de Mantice), pp. 167-249: 233-234.

¹⁸ Per le fonti archivistiche per la storia dei tre capitoli in questione si rinvia qui a 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, 89), pp. 7-14 e REZZA - STOCCHI, *Il Capitolo di San Pietro* cit., pp. 9 sgg. (capitolo I «L'Archivio e le fonti manoscritte»).

provenivano molti dei chierici. Infatti essi condividevano con i loro parenti gran parte delle ambizioni, dei valori e degli atteggiamenti religiosi tipici della loro "classe" (cap. I.2). Cercheremo di provare che vi furono anche molti tratti laici (o meglio "civici") non solo nella vita socio-economica ma anche nella religiosità di questi personaggi. Infatti, come rappresentanti dei ceti dirigenti e membri delle basiliche principali della città, questi canonici, con le loro cerimonie, i riti e le preghiere, erano i principali portatori di quello che la storiografia moderna chiama la "religiosità civica",¹⁹ che ebbe connotazioni e caratteristiche assai stabili e quasi codificate senza tuttavia svelare il mondo interiore che in fondo rimane oscuro.

2. Romani e forestieri

Primo compito di qualsiasi ricerca su gruppi ben definiti come i membri dei grandi capitoli di Roma è ricostruire i suoi componenti: infatti, i nostri tre capitoli, fin da quando si stabilizzò a fine Duecento il numero delle prebende a disposizione, erano composti contemporaneamente da 64 canonici (divisi in 30 canonici di S. Pietro, 18 di S. Giovanni in Laterano e 16 di S. Maria Maggiore).²⁰ La ricostruzione

¹⁹ Vedi *La Religion civique à l'époque médiévale et moderne (Chrétienté et Islam)*, Actes du colloque de Nanterre (21-23 juin 1993), a cura di A. VAUCHEZ, Rome 1995 (Collection de l'École française de Rome, 213) – in particolare il contributo di G. BARONE, *Le culte de Françoise Romaine: un exemple de religion civique?*, pp. 367-373; G. CHITTOLINI, *Società urbana, chiesa cittadina e religione in Italia alla fine del Quattrocento*, in *Società e storia*, 87 (2000), pp. 1-17 (ripreso in CHITTOLINI, *Città, istituzioni ecclesiastiche e "religione civica" nell'Italia centro-settentrionale alla fine del sec. XV*, in *Girolamo Savonarola da Ferrara all'Europa* [Atti del Convegno, Ferrara, 1998], a cura di G. FRAGNITO - M. MIEGGE, Firenze 2001, pp. 325-345); D. M. D'ANDREA, *Civic Christianity in Renaissance Italy. The Hospital of Treviso, 1400-1530*, Rochester 2007 (Changing Perspectives on Early Modern Europe, 2). Per il generale rapporto fra religione, chiesa e società nel periodo qui trattato vedi la rassegna bibliografica in D. PETERSON, *Out of the Margins: Religion and the Church in Renaissance Italy*, in *Renaissance Quarterly*, 53 (2000), pp. 835-879 e i temi trattati nei meritevoli *Quaderni di storia religiosa* (1994 sgg.) e *Rivista di storia e letteratura religiosa* (1965 sgg.) nonché altre riviste e collane che qui non possono essere citate *in extenso*. Per Roma è da ricordare il periodico *Ricerche per la storia religiosa di Roma*.

²⁰ Vedi per questi numeri A. REHBERG, *Die Grabmäler: Die mittelalterlichen Grabmäler in Rom und Latium vom 13. bis zum 15. Jahrhundert. I: Die Grabplatten*

prosopografica, per quanto concerne il Trecento, è stata già affrontata.²¹ Fin a quando non si disporrà di studi simili esaustivi per il Quattrocento e il primo Cinquecento,²² si dovrà osservare la massima prudenza nell'analisi. I dati a disposizione permettono comunque di notare che l'ambiente sociale dominante dei canonici in questione era quello delle élites della città e che sono relativamente pochi gli stranieri che riuscirono ad accedervi grazie a qualche particolare raccomandazione (baronale o papale) o per speciali meriti culturali (non da ultimo grazie a studi universitari e umanistici), che trovarono anche l'appoggio curiale-papale. Per nominare qualche non-romano all'interno del capitolo di S. Pietro vorrei ricordare il già ricordato Fedra, originario di Volterra, e menzionare due canonici, il napoletano *Joannellus de Alderisio dictus Bramericus, clericus ceremoniarum* papale, menzionato nel 1408,²³ e il giurista spagnolo Giovanni Cesarini († 1477).²⁴ È comunque significa-

und Tafeln, red. J. GARMS et alii, Roma-Wien 1981 (Publikationen des österreichischen Kulturinstituts in Rom, 2. Abteilung: Quellen, 5. Reihe 1), pp. 54 sgg., 64 sgg., 182.

²¹ Vedi in generale ancora L. MARTORELLI, *Storia del clero vaticano. Dai primi secoli del Cristianesimo fino al XVII*, Roma 1792. Per il Trecento si rinvia a R. MONTEL, *Les chanoines de la Basilique Saint-Pierre de Rome des statuts capitulaires de 1277-1279 à la fin de la papauté d'Avignon. Étude prosopographique*, in *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, 42 (1988), pp. 365-450; 43 (1989), pp. 1-49, 413-479 e REHBERG, *Die Kanoniker* cit.

²² Per il Quattrocento e il primo Cinquecento si consulti R. MONTEL, *Les chanoines de la basilique Saint-Pierre de Rome (fin XIII^e siècle - fin XVI^e siècle): esquisse d'une enquête prosopographique*, in *I canonici al servizio dello Stato in Europa. Secoli XIII-XVI. Les chanoines au service de l'État en Europe du XIII^e au XVI^e siècle*, Recueil d'études sous la direction de H. MILLET, Ferrara 1992, pp. 107-118; G. BARONE, *Nobiltà romana e Chiesa nel Quattrocento*, in *La nobiltà romana nel medioevo*, a cura di S. CAROCCI, Roma 2006 (Collection de l'École française de Rome, 359), pp. 515-530: 522 sgg. nonché – per S. Pietro, almeno per il periodo a partire dal 1477 – P. SCHMIDTBAUER, *Prolegomena zu einer Sozialgeschichte des Kapitels von St. Peter im Vatikan*, in *Römische Historische Mitteilungen*, 29 (1987), pp. 243-301 e REZZA - STOCCHI, *Il Capitolo di San Pietro* cit., pp. 271-448. Per il capitolo di S. Giovanni in Laterano vedi una prima lista di canonici (con qualche errore) in PH. LAUER, *Le Palais de Latran. Étude historique et archéologique*, Paris 1911, pp. 629-632. Per S. Maria Maggiore si deve ancora consultare P. DE ANGELIS, *Basilicæ S. Mariæ Maioris de Urbe a Liberio Papa I usque ad Paulum V Pont. Max. descriptio et delineatio*, Romæ 1616, pp. 42 sgg.

²³ Cfr. F. WASNER, *Guido de Busco. Ein Beitrag zur Frühgeschichte des päpstlichen Zeremonienwesens*, in *Archivum Historiae Pontificiae*, 4 (1966), pp. 79-104: 99-100.

²⁴ Il *legum doctor*, nel 1461, fu nominato uditore della Rota per volontà del cardinale vicecancelliere Rodrigo Borgia: E. CERCHIARI, *Capellani papae et apostolicæ*

tivo che il capitolo vaticano accettasse più membri stranieri rispetto alle altre basiliche a causa della sua vicinanza alla Curia. E anche i papi erano tentati di collocare lì i loro favoriti, visto che le prebende di S. Pietro erano le più redditizie della città.

Quindi, nonostante la presenza di alcuni stranieri, i canonici formavano quasi una casta con conseguenze sulle quali torneremo più avanti. Per il momento è importante evidenziare la grande varietà di stili di vita e di livelli culturali che si incontrano all'interno dei capitoli delle basiliche romane, che rendono estremamente difficile generalizzare i comportamenti e gli atteggiamenti religiosi dei loro membri. Il "canonico per eccellenza" per i nostri fini non è mai esistito. Tanti personaggi di rilievo – specialmente se forestieri – non occuparono un seggio nel coro di una delle tre basiliche in questione in seguito ad una decisione e vocazione personale, bensì per convenienza e per la mediazione di un loro protettore altolocato. La loro permanenza e partecipazione alla vita attiva del capitolo potevano esser assai limitate e, a volte, potevano anche finire presto grazie alla nomina a vescovo o cardinale. Possiamo però almeno distinguere fra canonici provenienti da famiglie e dall'ambiente culturale romani²⁵ e quelli – numericamente in minoranza – che venivano da fuori, apportando alla vita capitolare esperienze religiose e culturali non romane, anche se i processi di assimilazione per i forestieri erano rapidi. Al momento non siamo in grado di presentare una biografia collettiva che potrebbe – forse in un futuro – completare il quadro qui delineato, che intende fornire solo i primi spunti e riflessioni sull'argomento trattato, come appunto l'episodio iniziale legato a Fedra.

Gli obblighi del culto rappresentavano solo un aspetto della vita di un canonico; le sue attività si estendevano anche ad altre mansioni molto più terrene, come l'amministrazione dei beni capitolari e di quelli pro-

sedis auditores causarum sacri palatii apostolici seu Sacra Romana Rota ab origine ad diem usque 20 septembris 1870, 2 voll., Roma 1919-1921: II, p. 63 nr. 318 e Chr. WEBER, *Papstgeschichte und Genealogie*, in *Römische Quartalschrift*, 84 (1989), pp. 331-400: 352 nota 51.

²⁵ Si deve tener presente anche le gelosie all'interno dei capitoli: quando Sisto IV, nel 1482, creò due canonici a S. Pietro destinati al mantenimento di due cantori papali, questo allargamento del capitolo vaticano non fu accolto bene dagli altri canonici timorosi dell'esclusività della loro istituzione: MARTORELLI, *Storia del clero vaticano*, cit., pp. 237-238; CHR. A. REYNOLDS, *Papal Patronage and the Music of St. Peter's, 1380-1513*, Berkeley-Los Angeles-London 1995, p. 124 nota 39.

pri,²⁶ gli impegni presso la Curia e la corte papale o la partecipazione agli eventi e agli interessi della propria famiglia d'origine. Infatti, non di rado un canonicato presso una basilica romana era come un piccolo tassello in un mosaico più grande di rendite e prebende ecclesiastiche o fungeva da gradino per un'ulteriore carriera ecclesiastica. Alcuni canonici divennero vescovi – pur senza abbandonare subito la loro prebenda romana – e persino cardinali. Non dimentichiamo che i genitori benestanti – e spesso potenti – destinavano alcuni dei loro rampolli già in giovane età²⁷ alla carriera ecclesiastica (cosa che può far considerare questi capitoli veri e propri istituti di mantenimento ossia “Versorgungsanstalten”). I canonici, a dispetto dei precetti degli statuti capitolari, tardavano a prendere gli ordini sacri²⁸ e si limitavano a ricevere la tonsura e gli ordini minori (anche il pluricitato Fedra Inghirami non si fece mai prete). Un altro male diffuso era lo scarso rispetto per l'obbligo di residenza, ribadito severamente negli statuti.²⁹ Quando gli interessi della famiglia (o le proprie ambizioni) lo richiedevano, i chierici abbandonavano senza pensarci troppo l'abito clericale. Vediamo il caso di Latino Giovenale-Manetti:³⁰ diventato canonico di S. Giovanni nel 1507 a soli ventidue

²⁶ Vedi REHBERG, *Die Kanoniker* cit., pp. 135 sgg.

²⁷ Cfr. per esempio *ibid.*, p. 379 e il caso di Aurelio di Pietro Mattuzzi che divenne canonico di S. Pietro nel 1494 all'età di 12 anni e morì nel 1507: A. ILARI, *Il Liber notarum di Giovanni Burcardo*, in *Roma di fronte all'Europa al tempo di Alessandro VI*. Atti del convegno (Città del Vaticano-Roma, 1-4 dicembre 1999), a cura di M. CHIABÒ - S. MADDALO - M. MIGLIO - A. M. OLIVA, Roma 2001 (Pubblicazioni degli Archivi di Stato. Saggi, 68), I, pp. 249-321: 271 e A. ESPOSITO, *Tra accademia e confraternita: La sodalitas Parionis nel primo Cinquecento romano (con l'edizione degli statuti e della matricola)*, in *Roma nel Rinascimento*, (2007), pp. 309-337: 311 nota 18.

²⁸ Per questa irregolarità, in generale molto diffusa nel clero collegiale, vedi A. HUYSKENS, *Das Kapitel von St. Peter in Rom unter dem Einflusse der Orsini (1276-1342)*, in *Historisches Jahrbuch*, 27 (1906), pp. 266-290, 812-820: 276, 289 e REHBERG, *Die Kanoniker* cit., pp. 37 sgg., 50, 170.

²⁹ Per il Trecento si rinvia a *ibid.*, pp. 40-41, 50. Cfr. per il primo Cinquecento J. COSTE, *Un diario inedito degli anni 1519-1524*, in *Rinascimento nel Lazio = Lunario Romano*, IX, a cura di R. LEFEVRE, Roma 1979, pp. 263-285.

³⁰ Vedi per la sua biografia A. QUATTROCCHI, *Latino Giovenale de' Manetti. Un diplomatico 'umanista' nella Curia pontificia*, in *Offices et Papauté (XIV^e-XVII^e siècle) Charges, Hommes, Destins*, Rome 2005 (Collection de l'École Française de Rome, 334), pp. 829-840; prossimamente QUATTROCCHI, *Reliquie. Memoria. Progetto. Latino Giovenale Manetti tra antichità e restauro nella Roma di Paolo III*, Roma (in corso di stampa). Ringrazio l'autrice per avermi anticipato brani del suo lavoro.

anni, cedette la sua prebenda dopo otto anni, nel 1515, riprendendosi, nel 1518, un canonicato più ricco e ancora più prestigioso a S. Pietro. Tuttavia, a trentotto anni, nel 1526, il Giovenale, ormai provetto diplomatico, cambiò vita e abbandonò definitivamente la carriera ecclesiale, rassegnando il canonicato di S. Pietro³¹ e con esso l'obbligo del celibato, sposandosi.

In questo contesto è doveroso ricordare che non mancavano casi di concubinato e che si hanno notizie di bambini illegittimi generati da qualche canonico.³² Paolo Formichi da Monterotondo, canonico di S. Maria Maggiore, nel 1517 fu persino multato dal governatore di Roma per lo stupro di una *ancilla* avvenuto in una vigna.³³ Allo stesso Fedra furono imputate preferenze amorose non proprio attinenti al suo *status*.³⁴ Tralasciamo altri episodi di cronaca. Sicuramente non si possono negare alcuni effetti di secolarizzazione nella vita dei nostri canonici, del resto conforme alle tendenze del tempo, anche se è difficile arrivare già ad un giudizio finale sulla loro reale portata.

I canonici agivano spesso nell'interesse dei loro famigliari e dei loro protettori. Quest'ultimi provenivano innanzitutto dalle famiglie baronali, che dal XIII secolo svolgevano un ruolo assai importante nella gestio-

³¹ Cfr. REZZA - STOCCHI, *Il Capitolo di San Pietro* cit., p. 355.

³² Vedi per il Trecento REHBERG, *Die Kanoniker* cit., pp. 155, 166 e qualche - casuale - indicazione relativa al periodo consecutivo in S. CORRADINI, *Note sul Cardinale Latino Orsini fondatore di S. Salvatore in Lauro ed il suo elogio funebre*, in *Sisto IV. Le Arti a Roma nel Primo Rinascimento*. Atti del Convegno Internazionale di Studi, a cura di F. BENZI, Roma 2000, pp. 123-141:126 (il canonico di S. Pietro e futuro cardinale, Latino Orsini, era padre di Paolo che divenne condottiero); A. MODIGLIANI, *La famiglia Porcari tra memorie repubblicane e curialismo*, in *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. QUAGLIONI - C. RANIERI, Roma - Città del Vaticano 1986 (Studi storici, fasc. 154-162 = *Littera Antiqua*, 5), pp. 317-353: 333 (Pietro di Antonio Porcari, canonico di S. Pietro); A. FERRAJOLI, *Il Ruolo della Corte di Leone X*, a cura di V. DE CAPRIO, Roma 1984, p. 546 (Tranquillo di Antonio dei Macarozzi *de Leonibus*, canonico di S. Maria Maggiore, poi vescovo di Ferenino). Per una presunta figlia illegittima di Stefano Caffari si rinvia *infra* p. 173. Per i retroscena socio-culturali dietro questo fenomeno vedi T. di CARPEGNA FALCONIERI, *Il matrimonio e il concubinato presso il clero romano (secoli VIII-XII)*, in *Studi storici*, 41/4 (2000), pp. 943-971.

³³ FERRAJOLI, *Il Ruolo* cit., p. 546 nota 3.

³⁴ Vedi per la sua omosessualità GUALDO ROSA, *Ciceroniano o cristiano?* cit., p. 55 nota 14 e BENEDETTI, *Inghirami*, cit., p. 383.

ne dei capitoli delle basiliche e delle loro ingenti rendite (per esempio, nel caso di S. Giovanni, gli Annibaldi e i Colonna e, nel caso di S. Pietro, gli Orsini). In occasione di cambiamenti politici, questi legami clientelari potevano tuttavia avere conseguenze assai negative (fino alla perdita dei benefici) per i canonici che si erano fin troppo esposti rischiando quindi di essere travolti dal nemico politico.³⁵ Come esponenti degli ambienti dirigenti della città i canonici si sentivano garanti dell'autonomia e della preminenza del loro ceto sociale e, a volte, non temevano neppure lo scontro con i papi. Così alcuni canonici collaborarono, nel 1328, con l'antipapa Niccolò V, creatura di Ludovico il Bavaro, e, nel 1347, con Cola di Rienzo.³⁶ Il dotto canonico di S. Pietro Niccolò Gallo, apprezzato da Gaspare di Verona per il suo eccellente latino ciceroniano,³⁷ fu coinvolto, nel 1453, nella famosa congiura di Stefano Porcari, suo zio, e dovette fuggire da Roma.³⁸ Il Quattrocento portò all'aumento delle ingerenze del papato che – nel caso di S. Giovanni in Laterano – mirò persino alla sostituzione dei canonici secolari (introdotti solo nel 1297 da Bonifacio VIII in cerca di consensi fra i baroni e i nobili dell'Urbe³⁹) con quelli regolari.⁴⁰ La generale resistenza dei canonici – e

³⁵ Per il Trecento vedi HUYSKENS, *Das Kapitel von St. Peter* cit., *passim* e REHBERG, *Die Kanoniker* cit., pp. 111 sgg., 128 sgg.

³⁶ Vedi per questi episodi *ibid.*, pp. 113-114, 130.

³⁷ Vedi J.F. D'AMICO, *Renaissance Humanism in Papal Rome: Humanists and Churchman on the Eve of the Reformation*, Baltimore-London 1983, p. 123.

³⁸ Costretto alla fuga fino alla morte di Niccolò V, arrivò, a quanto pare, persino fino a Damasco: P. PASCHINI, *Roma nel Rinascimento*, Bologna 1940 (Storia di Roma, 12), pp. 178, 182.

³⁹ Per la riforma di Bonifacio VIII vedi 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: 349 sgg.

⁴⁰ Per i tentativi di far ritornare i canonici regolari a S. Giovanni in Laterano vedi Platina in *Platynae historici Liber de vita Christi ac omnium pontificum*, a cura di G. GAIDA, Città di Castello 1913-32 (Rerum Italicarum Scriptores, ser. 2 [= RIS²], III/1), p. 371; *La mesticanza di Paolo di Lello Petrone*, a cura di F. ISOLDI, Città di Castello 1910-1912 (RIS², 24/2), p. 60 (per la riforma del 1446); N. WIDLOECHER, *La congregazione dei canonici regolari Lateranensi. Periodo di formazione (1402-1483)*, Gubbio 1929, pp. 73 sgg., 105 sgg. e I. ROBERTSON, *Musical Stalls in the Choir: the Attempted Reform of Rome's Lateran Chapter in the Fifteenth Century*, in *History on the Edge: Essays in Memory of John Foster (1944-1994)*, ed. by M. BAKER, Melbourne 1997, pp. 89-113.

dei loro famigliari – verso l'ammissione di non-romani nei nostri tre capitoli, nel corso del Quattrocento, sfociava regolarmente nella domanda rivolta da parte dei romani ai cardinali riuniti in conclave di garantire ai *cives* dell'Urbe l'esclusiva su questi canonicati.⁴¹ In più, il meccanismo della dimissione accordata (*resignatio*) dei benefici ecclesiastici in favore di terzi consentiva il trasferimento di un canonicato nella stessa famiglia,⁴² garantendo quei presupposti di prestigio sociale e di redditività necessari per un eventuale avanzamento nella carriera curiale. Sebbene i papi non si sentissero obbligati a rispettare queste richieste, generalmente passavano come canonici più romani che stranieri. Ma fino a quando non si avrà a disposizione una prosopografia completa, tanti aspetti socio-economici resteranno ancora nel buio. Tuttavia non sembra un'esagerazione affermare che le molte pressioni dei romani stessi e dei papi relative ad una adeguata sistemazione per i loro parenti e protetti non giovavano alla composizione dei capitoli, che vedevano entrare nei loro ranghi non pochi uomini di dubbia qualità e vocazione che – come vedremo – provocarono non poche proteste e tentativi di riforma per ripristinare la disciplina nei capitoli.

II. Religiosità collettiva e privata

1. I canonici e il clero romano

Per comprendere meglio il ruolo dei canonici nell'ambito della vita religiosa di Roma conviene offrire una breve panoramica sulla situazione istituzionale del clero romano, caratterizzato da alcune particolarità rispetto ad altre città italiane. In mancanza di un capitolo metropolitano, che aveva come compiti principali il servizio religioso nel-

⁴¹ Per queste tendenze di chiusura vedi A. REHBERG, *Die ältesten erhaltenen Stadtratsprotokolle Roms (1515-1526)*, 3 parti, in *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken*, 80 (2000), pp. 266-359; 81 (2001), pp. 278-350; 82 (2002), pp. 231-403; III, p. 248. Per la generale richiesta di riservare i benefici agli indigeni: J.F. D'AMICO, *Papal History and Curial Reform in the Renaissance. Raffaele Maffei's Brevis Historia of Julius II and Leo X*, in *Archivum Historiae Pontificiae*, 18 (1980), pp. 157-210: 183.

⁴² Tali passaggi si possono ben vedere nelle liste dei canonici offerte nella bibliografia indicata *supra* note 21 e 22.

la cattedrale e la designazione del vescovo,⁴³ a Roma, sede del papa eletto dal collegio dei cardinali,⁴⁴ le mire dell'*élite* cittadina si concentravano sui capitoli più ricchi delle città. I canonici erano ben consapevoli del loro ruolo preminente nella società romana. Ad essi spettava il primato nel clero dell'Urbe.

I canonici erano molto legati alle basiliche di appartenenza, tra cui si innescavano non pochi momenti di rivalità. Famoso è l'antagonismo, plurisecolare, fra i capitoli di S. Pietro e del Laterano,⁴⁵ che si contestavano regolarmente la precedenza nelle processioni e in altri momenti solenni. La continua concorrenza aveva riscontri anche nel settore culturale-religioso: ogni basilica voleva dimostrare il suo primato nella ricchezza di reliquie (rinchiuse anche in vistosi cibori)⁴⁶, di indulgenze,⁴⁷

⁴³ Vedi qui solo il numero monografico *Canonici delle cattedrali nel medioevo* = *Quaderni di storia religiosa*, 10 (2003).

⁴⁴ Rinvio qui solamente, da una vasta bibliografia, a R. HÜLS, *Kardinäle, Klerus und Kirchen Roms 1049-1130*, Tübingen 1977 (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom, 48); E. PÁSZTOR, *Onus Apostolicae Sedis. Curia romana e cardinalato nei secoli XI-XV*, Roma 1999; DI CARPEGNA FALCONIERI, *Il clero di Roma* cit., pp. 103 sgg.; A.M. PIAZZONI, *Storia delle elezioni pontificie*, Casale Monferrato 2003.

⁴⁵ Vedi M. MACCARRONE, *L'indulgenza del Giubileo del 1300 e la basilica di San Pietro*, 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. 731-752. H. FUHRMANN, *Ecclesia Romana - Ecclesia Universalis*, in *Rom im hohen Mittelalter. Studien zu den Romvorstellungen und zur Rompolitik vom 10. bis zum 12. Jahrhundert*. Reinhard Elze zur Vollendung seines siebzigsten Lebensjahres gewidmet, a cura di B. SCHIMMELPFENNIG - L. SCHMUGGE, Sigmaringen 1992, pp. 41-45: 44. Per il Quattrocento vedi A. SOHN, *Die „neue“ Vatikanresidenz und die „neue“ Stadt. Papst, Kurie, Topographie und Urbanismus im Rom der beginnenden Renaissance*, in *Zeremoniell und Raum*, 4. Symposium der Residenzen-Kommission der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, a cura di W. PARAVICINI, Sigmaringen 1997 (Residenzenforschung, 6), pp. 257-278: 263 e REYNOLDS, *Papal Patronage* cit., p. 31.

⁴⁶ L'alto grado simbolico rivestito dai cibori delle reliquie e da altri altari custodi di cimeli sacri si evince – per l'esempio di S. Giovanni in Laterano – in P. C. CLAUSSEN, *Corpus Cosmatorum*, II,2: *S. Giovanni in Laterano, mit einem Beitrag von D. SENKOVIC über S. Giovanni in Fonte*, Stuttgart 2008 (Forschungen zur Kunstgeschichte und christlichen Archäologie, 21), pp. 184 sgg., 198 sgg.

⁴⁷ Per S. Maria Maggiore vedi N. PAULUS, *Geschichte des Ablasses im Mittelalter*, 3 voll., Paderborn 1922-1923 (rist. Darmstadt 2000; ma seguo qui la vecchia paginazione), II, pp. 2, 4, 14-15., per S. Pietro *ibid.*, pp. 5, 9, 11, 13, 23 con nota 9, e per S. Giovanni in Laterano *ibid.*, pp. 8, 19. Cfr. B. SCHIMMELPFENNIG, *Römische Ablaßfä-*

di immagini sacre e miracolose (la "Veronica" e alcune immagini della Madonna a S. Pietro, l'acheropita del Salvatore presso il Laterano, l'icona mariana *Salus populi romani* a S. Maria Maggiore),⁴⁸ nello splendore degli edifici e delle opere d'arte (campanili, capelle, mosaici, altari, arredi e libri sacri etc.) e nel mecenatismo musicale (l'impiego di cantori e strumenti, in prima linea gli organi),⁴⁹ tutti mezzi adoperati sia per aumentare la devozione del clero operante nelle basiliche che per incrementare l'afflusso dei romani e dei pellegrini, fonti, non da ultimo, anche di entrate finanziarie grazie alle loro offerte.⁵⁰ Spicca a Roma in particolare la venerazione per le spoglie dei martiri che venivano gelosamente custodite nelle chiese. Non fanno eccezione le grandi basiliche, che sfoggiavano i loro tesori spirituali con grande pompa e mag-

schungen aus der Mitte des 14. Jahrhunderts, in Fälschungen im Mittelalter, V, Hannover 1988 (MGH. Schriften, 33/V), pp. 637-658.

⁴⁸ Vedi in generale G. WOLF, *Salus populi romani. Die Geschichte römischer Kultbilder im Mittelalter*, Weinheim 1990 e Chr. EGGER, *Papst Innocenz III. und die Veronica. Geschichte, Theologie, Liturgie und Seelsorge*, in *The Holy Face and the Paradox of Representation*, Papers from a colloquium held at the Bibliotheca Hertziana Rome and the Villa Spelman Florence, 1996, a cura di H. L. KESSLER - G. WOLF, Bologna 1998 (Villa Spelman colloquia, 6), pp. 181-203.

⁴⁹ Cfr., da una vasta bibliografia, solo R. CASIMIRI, *Cantori, Maestri, Organisti della Cappella lateranense negli atti Capitolari (sec. XV-XVII)*, revisione e aggiornamento di L. CALLEGARI, Bologna 1984 (= *Quadrivium*, 25/2 [1984] pp. 5-254); R. LUNELLI, *L'arte organaria del Rinascimento in Roma e gli organi di S. Pietro in Vaticano dalle origini a tutto il periodo frescobaldiano*, Firenze 1958 (*Historiae Musicae Cultores*, 10) e REYNOLDS, *Papal Patronage* cit.

⁵⁰ Da una bibliografia vastissima, dovuta al grande interesse da parte degli storici dell'arte, V. PACE, *Arte a Roma nel Medioevo: committenza, ideologia e cultura figurativa in monumenti e libri*, Napoli 2000; M. ANDALORO - S. ROMANO, *La pittura medievale a Roma. 312-1431. Corpus e atlante*, 3 voll., Milano 2006. Nelle chiese patriarcali di Roma bisogna comunque distinguere la committenza dei papi e degli arcipreti cardinali da quella, spesso di importanza molto inferiore, dei canonici stessi: cfr., a titolo di esempio, A.M. CORBO, *Artisti e artigiani in Roma al tempo di Martino V e di Eugenio IV*, Roma 1959; P. SILVAN, *San Pietro senza papa: testimonianze del periodo avignonese*, in *Roma, Napoli, Avignone. Arte di Curia, Arte di corte 1300-1377*, a cura di A. TOMEI, Torino 1997, pp. 225-257; W. A. SIMPSON, *Cardinal Giordano Orsini as a prince of the church and as a patron of the Arts*, in *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 29 (1966), pp. 135-159. Per il ruolo degli arcipreti nelle commissioni vedi anche il testo corrispondente alla nota 117.

giore impegno rispetto a quanto si usasse nelle altre chiese romane.⁵¹ Quando, nel 1308, un incendio devastò la basilica di S. Giovanni in Laterano, la prima preoccupazione dei canonici fu quella di salvare le reliquie che diventarono oggetto di un poema celebrativo (*Rithmus*).⁵² Forse in seguito ad una ricognizione del 1518 fu fissato un nuovo elenco delle reliquie in una *Tabula Magna Lateranensis*.⁵³ Nel 1405 il canonico lateranense Giacomo di Teolo Vetralla donò le ante d'argento che proteggono ancora oggi l'icona acheropita del Salvatore nella capella *Sancta Sanctorum* presso la basilica. Le figure rappresentate danno prova della devozione del chierico: infatti, si intravedono la scena dell'Annunziazione, S. Giovanni Battista – patrono della basilica –, gli apostoli Giacomo Maggiore – patrono del donatore – e Pietro nonché i santi Lorenzo e Antonio Abbate; il canonico stesso è rappresentato in ginocchio davanti a Cristo.⁵⁴

La corsa al primato portò a volte anche a situazioni quasi grottesche. A titolo di esempio, citiamo il contratto con il quale, nel 1427, il capitolo lateranense commissionò ad Andrea di Francesco Pinelli la costruzione di un organo. L'unica clausola da rispettare nel contratto fu

⁵¹ V. SAXER, *Il culto dei martiri romani durante il Medioevo centrale nelle basiliche lateranense, vaticana e liberiana*, in *Roma antica nel Medioevo. Mito, rappresentazioni, sopravvivenze nella «Respublica Christiana» dei secoli IX-XIII*. Atti della XIV settimana internazionale di studio, Mendola, 24-28 agosto 1998, Milano 2001, pp. 131-162; SAXER, *Sainte Marie-Majeure* cit., pp. 299 sgg.

⁵² M. PETOLETTI, *Il ritmo sull'incendio di San Giovanni in Laterano nel 1308*, in *Aevum*, 77 (2003), pp. 379-401 (395-401: nuova edizione). L'eco dell'incendio fu enorme e arrivò – tramite il poema del 1308 forse tramandatogli da qualche canonico lateranense appartenente alla famiglia Colonna – persino a Petrarca: A. REHBERG, *Francesco Petrarca al servizio dei Colonna*, in *Petrarca e Roma*, Atti del convegno di studi (Roma, 2-3-4 dicembre 2004), a cura di M. G. BLASIO - A. MORISI - F. NIUTTA, Roma 2006, pp. 75-112: 103-105.

⁵³ Vedi LAUER, *Le Palais de Latran* cit., pp. 295-301.

⁵⁴ Cfr. *ibid.*, p. 272 e tav. XXXIV e H. GRISAR, *Die römische Kapelle Sancta Sanctorum und ihr Schatz. Meine Entdeckungen und Studien in der Palastkapelle der mittelalterlichen Päpste*, Freiburg 1908, pp. 51-53 (per la raffigurazione del donatore vedi p. 52, fig. 25). Per il testamento di Giacomo Vetralla del 16 maggio 1405 vedi le indicazioni in P. ADINOLFI, *Roma nell'età di mezzo*, I, Roma 1881 (rist. anast. Firenze 1980), pp. 234 sg. Per un'altro esempio si può rinviare al canonico della basilica vaticana *Antonius Baguctini* che lasciò soldi «pro reparatione et ornamento reliquiarum nostre sacristie»: P. EGIDI, *Necrologi e libri affini della provincia romana*, 2 voll., Roma 1908-1914 (Fonti per la Storia d'Italia, 44-45), I, p. 179.

quella che l'organo doveva superare per un terzo in grandezza quello di S. Maria Maggiore.⁵⁵ L'importanza del primato fra le chiese patriarcali romane viene anche sottolineata da un episodio legato al canonico di S. Giovanni in Laterano, Latino Giovenale-Manetti: Pietro Bembo ed il musicista Antonio Maria Terpandro, nel 1506, inviarono ciascuno, a distanza di un giorno, una lettera da Urbino congratulandosi dell'avvenuta nomina di Latino a canonico. Il Terpandro si rallegrò ricordando quanto Latino medesimo tenesse al canonicato di S. Giovanni, per il prestigio e l'onore di poter servire nella prima chiesa di Roma, tanto da preferire questa nomina ad una commenda abbaziale o vescovile.⁵⁶

Le grandi basiliche godevano una posizione privilegiata all'interno del clero dell'Urbe e perciò i loro canonici erano ben integrati nelle loro istituzioni. Non pochi membri dei grandi capitoli possedevano canonici presso più collegiate e persino chiese parrocchiali nella città, un abuso che si deplorò ancora dopo il concilio di Trento.⁵⁷ Tutto il clero secolare di Roma, sia quello delle collegiate sia quello parrocchiale, era organizzato nell'associazione della *Romana Fraternitas*.⁵⁸ L'importanza che in essa rivestivano i nostri canonici viene evidenziata in una riunione della *Romana Fraternitas* nella basilica dei Santi Apostoli il 27 febbraio 1303.⁵⁹ L'atto presenta per la prima volta l'esatta indicazione di

⁵⁵ REYNOLDS, *Papal Patronage* cit., p. 61 («Typical of the competitive environment in papal Rome, the only concern that the canons specified in the contract was that the organ should be larger than that owned by Santa Maria Maggiore; in fact, they wanted an instrument a third larger»).

⁵⁶ Citato secondo QUATTROCCHI, *Latino Giovenale de' Manetti* cit.

⁵⁷ Vedi A. MONTICONE, *L'applicazione a Roma del Concilio di Trento: le visite del 1564-1566*, in *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, 7 (1953), pp. 225-250: 241.

⁵⁸ Vedi P. MORETTI, *Ritus dandi presbyterium Papae, Cardinalibus et Clericis nonnullarum ecclesiarum Urbis*, Romae 1741, in particolare pp. 310-316; G. FERRI, *La "Romana Fraternitas"*, in *Archivio della Società romana di storia patria*, 26 (1903), pp. 453-466; M. ARMELLINI, *Le Chiese di Roma dal secolo IV al XIX*, nuova edizione a cura di C. CECHELLI, 2 voll., Roma 1942, I, pp. 33-51; A. ILARI, *La "Romana Fraternitas" al tempo di Papa Giovanni XXII*, in *Bollettino del clero Romano*, 40 (1959), pp. 423-430; DI CARPEGNA FALCONIERI, *Il clero di Roma* cit., pp. 241-272; S. TWYMAN, *The Romana Fraternitas and urban processions at Rome in the twelfth and thirteenth centuries*, in *Pope, Church and City. Essays in Honour of Brenda M. Bolton*, edited by F. ANDREWS - CHR. EGGER - C. M. ROUSSEAU, Leiden-Boston 2004 (*The Medieval Mediterranean*, 56), pp. 205-222.

⁵⁹ Per l'atto della delibera vedi Roma, Biblioteca Casanatense, Ms. 83, ff. 186r-188r (27 feb. 1303), ed. A. ILARI, *Antiche Costituzioni del clero romano*, in *Archivi*, 26 (1959),

tutti o quasi i componenti della *Romana Fraternitas* con nove rettori,⁶⁰ il camerlengo,⁶¹ i consiglieri – che erano appunto gli esponenti delle nostre tre principali basiliche patriarcali⁶² – nonché quattro sindaci ossia procuratori.⁶³ Sono ancora necessarie ulteriori indagini prosopografiche, ma pare che anche l'incarico del camerlengo fosse spesso ricoperto da canonici di chiese importanti.⁶⁴ Non mancarono tuttavia dissensi fra la *Romana Fraternitas* e i grandi capitoli. Così sotto Alessandro IV (1254-1261) il capitolo vaticano entrò in lite con la suddetta *Fraternitas* per alcune modalità della processione di s. Marco alla quale partecipava tutto il clero romano.⁶⁵ Altre volte il consenso fra i nostri canonici e il

pp. 223-233; 231-233 (con alcune imprecisioni). Cfr. anche ILARI, *Ordinamenti del Clero Romano. La "Romana Fraternitas"*, in *Bollettino del Clero Romano*, 40/6, (1959), pp. 259-265. Per il manoscritto stesso cfr. B. JACQUELINE, *Les synodes du diocèse de Rome avant le Concile de Trente*, in *Revue historique de droit français et étranger*, sér. 4a, 39 (1961), pp. 304-307 e DI CARPEGNA FALCONIERI, *Il clero di Roma* cit., pp. 303-306. Per la sua enorme importanza per la condizione del clero romano, questo manoscritto necessita di una edizione critica almeno per le parti riguardanti direttamente il clero.

⁶⁰ Cioè il canonico di S. Pietro *Alexander*, il canonico di S. Lorenzo in Damaso Angelo nonché i preti di S. Nicola *de Funariis*, dei SS. Giovanni e Paolo, di S. Maria in Cosmedin, di S. Maria *in servo cereo*, di S. Lorenzo in Lucina, dei SS. Celso e Giuliano e di S. Maria in Monterone.

⁶¹ Nel 1303 il camerlengo fu il canonico Pietro dei SS. Quirico e Giulitta.

⁶² Nell'atto citato del 1303 troviamo menzionati il canonico lateranense Angelo Tignosi, il canonico di S. Pietro Pietro Gualenghi e Giacomo di Carapelle canonico di S. Maria Maggiore. Si noti la sequenza dei nomi con a capo ancora il rappresentante di S. Giovanni in Laterano, sede formale del vescovo di Roma. Un altro quadro offrono però gli *Statuta Clericorum Alme Urbis* promulgati il 22 luglio 1384, dove non appare nessuno dei nostri canonici fra i dodici *consiliarii*: Roma, Biblioteca Casanatense, Ms. 83, f. 183v. Cfr. per altri nomi REHBERG, *Die Kanoniker* cit., pp. 161, 168.

⁶³ Cioè Bartolomeo Veneranieri, canonico di S. Maria in Aquiro, nonché i due preti Giuliano dei SS. Quirico e Giulitta e Giovanni arciprete di S. Salvatore *de Unda* e, alla fine, Gualtero di S. Giovanni di Pigna.

⁶⁴ Nel 1371 risulta *camerarius cleri Romani* Stefano Veneranieri, elevato a vescovo di Brescia in quell'anno: REHBERG, *Die Kanoniker* cit., p. 391. Per l'ufficio si rinvia a Roma, Biblioteca Casanatense, Ms. 83, ff. 177r-178v (cfr. JACQUELINE, *Les synodes du diocèse de Rome* cit., pp. 305 sg.); ff. 184r-186r (1392 mag. 23).

⁶⁵ ARMELLINI, *Le Chiese di Roma dal secolo* cit., I, pp. 49-51. A una riunione del 1384 parteciparono come testimoni almeno due canonici sia della basilica lateranense che di S. Maria Maggiore, mentre il capitolo di S. Pietro non risulta rappresentato: Roma, Biblioteca Casanatense, Ms. 83, f. 183v. Per la processione di S. Marco vedi TWYMAN, *The Romana Fraternitas and urban processions* cit. e le annotazioni in

resto del clero romano era pressoché totale. Così, nel 1408, un cardinale legato fece persino incarcerare tre canonici di S. Pietro che si erano opposti alla pressione fiscale contro gli enti religiosi di Roma.⁶⁶ Nel Quattrocento l'organizzazione del clero romano era – se la scarsità delle fonti non trae in inganno – ridotta ad un debole organismo che serviva soprattutto a garantirsi le entrate provenienti dalle sepolture dei parrocchiani.

Come tutto il clero romano, anche i grandi capitoli furono oggetto di vari tentativi di riforma, ancora da studiare nella loro complessità. A volte si registrava qualche dissenso fra i cardinali legati o vicari papali *in spiritualibus* di Roma – i veri rappresentanti del pontefice nella sua diocesi⁶⁷ – ed i canonici. Innocenzo VI si lamentò, per esempio, con il suo vicario che i canonici di S. Pietro falsificavano lettere papali.⁶⁸ Le costituzioni sinodali approvate dal *vicarius Urbis* papale Daniele da Rampi del 1431 riguardavano le processioni, il comportamento onorevole dei chierici, il divieto del gioco d'azzardo, l'obbligo di portare l'abito ecclesiastico nonché l'interdizione ai chierici delle professioni secolari.⁶⁹ Notevoli furono gli sforzi del cardinale legato di Roma (*legatus Urbis*) Niccolò di Cusa nel 1459 che programmò anche la riforma delle quattro basiliche principali, S. Pietro, S. Giovanni in Laterano, S. Maria Maggiore e S. Paolo. Il cardinal Cusano indisse per il mese di febbraio un sinodo, che tuttavia era condannato al fallimento per via delle resistenze violente di parte della popolazione.⁷⁰ Neppure le costituzioni emanate dal sinodo del clero di

JOHANNIS BURCKARDI *Liber Notarum ab anno MCCCCLXXXIII usque ad annum MDVI*, 2 voll., ed. E. CELANI, Città di Castello - Bologna 1906-1942 (RIS², 32/1-3), III, indice, pp. 769, 774, 776-779.

⁶⁶ *Il diario romano di Antonio di Pietro dello Schiavo dal 19 ottobre 1404 al 25 settembre 1417*, a cura di F. ISOLDI, Città di Castello - Bologna 1912-1917 (RIS², 24/5), pp. 22, 24. Per il contesto si veda anche TH. DE NIEM, *De scismate*, ed. G. ERLER, Leipzig 1890, pp. 246-247.

⁶⁷ In mancanza di uno studio aggiornato sull'ufficio importantissimo del vicario papale *in spiritualibus* di Roma, si rinvia a REHBERG, *Bonifacio VIII* cit., pp. 361-363 e REHBERG, *L'affluenza* cit., pp. 179 sgg., 189 sgg. (con ulteriore bibliografia).

⁶⁸ REZZA - STOCCHI, *Il Capitolo di San Pietro* cit., p. 58.

⁶⁹ JACQUELINE, *Les synodes du diocèse de Rome* cit., p. 306.

⁷⁰ Per quanto concerne le iniziative del Cusano rispetto al clero romano, vedi E. MEUTHEN, *Die letzten Jahre des Nikolaus von Kues. Biographische Untersuchungen nach neuen Quellen*, Köln-Opladen 1958, pp. 28-31, 143-146: 31-32.

Roma, riunito nel 1461 dal *vicarius Urbis* Francesco de Lignamine, affrontarono direttamente la *disciplina clericorum*.⁷¹ Ma gli abusi del clero erano generali e perdurarono fin oltre il concilio di Trento.⁷²

2. Spunti per una religiosità collettiva ufficiale

I canonici delle grandi basiliche romane costituivano corporazioni di grande prestigio e di solito questi chierici agivano in gruppo, sia durante le preghiere in coro, sia durante la stipola di atti di interesse economico in occasione delle loro sedute nella sala capitolare. Importante era anche la partecipazione alle processioni che si ripetevano da secoli, come quella già menzionata del giorno di s. Marco, o che si svolgevano in occasione di momenti critici per l'intera comunità, come durante carestie, epidemie di peste, alluvioni o altre calamità delle quali parlano ripetutamente le cronache. Un altro momento solenne era la partecipazione ai riti legati alla persona del papa, specialmente al momento della sua elezione e quando prendeva possesso del Laterano (il cosiddetto "possesso"), quando moriva e veniva sepolto.⁷³

Gli ambienti che i canonici abitualmente frequentavano ogni giorno per svolgere le loro mansioni erano ricchi di riferimenti anche artistici alla storia e alla spiritualità delle loro chiese. Nella basilica di S.

⁷¹ E. PEVERADA, *Il vescovo Francesco de Lignamine e il sinodo del clero romano nel 1461*, in *Analecta Pomposiana*, 4 (1978) pp. 177-241: 222 sgg., 238-241 (testo delle costituzioni). Per un profilo del *vicarius Urbis* Francesco de Lignamine vedi P. PARTNER, *Francesco dal Legname: A Curial Bishop in Disgrace*, in *Florence and Italy. Renaissance Studies in Honour of Nicolai Rubinstein*, a cura di P. DENLEY - C. ELAM, London 1988 (Westfield Publications in Medieval Studies, 2), pp. 395-404.

⁷² Vedi per Roma MONTICONE, *L'applicazione a Roma del Concilio di Trento* cit., in particolare p. 246. Vedi in generale L. CÉLIER, *Alexandre VI et la réforme de l'Église*, in *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 27 (1907), pp. 65-124; D. HAY, *La Chiesa nell'Italia rinascimentale*, Roma-Bari 1979 (ed. orig. in inglese 1971) e N. H. MINNICH, *Concepts of Reform Proposed at the Fifth Lateran Council*, in *Archivum Historiae Pontificiae*, 7 (1969), pp. 163-251.

⁷³ Non è qui il luogo di prolungarsi sulle tante fonti cerimoniali e le cronache che ne parlano. Vedi solo Johannis Burckardi *Liber Notarum* cit., *passim*; F. CANCELLIERI, *Storia de' solenni possessi de' sommi pontefici ...*, Roma 1802 e A. REHBERG, *Sacrum enim opinantur, quicquid inde rapina auferunt. Alcune osservazioni intorno ai "saccheggj rituali" di interregno a Roma (1378-1534)*, in *Pompa sacra. Lusso e cultura materiale alla corte papale nel Basso Medioevo (1420-1527)*. Atti della giornata di studi (Roma, 15 febbraio 2007), a cura di Th. ERTL, Roma 2010, pp. 201-237.

Pietro, custode della tomba del primo apostolo di Gesù, sull'altare nel coro dei canonici troneggiava al centro l'apostolo Pietro nel famoso "Trittico Stefaneschi", opera di Giotto, donato dal colto cardinale Giacomo Stefaneschi, già canonico della basilica, e oggi conservato nei Musei Vaticani. L'immagine di Pietro è affiancata dagli apostoli Giacomo e Paolo a sinistra e Giovanni Evangelista ed Andrea a destra. Sul lato posteriore della tavola sono raffigurati Cristo in trono con gli angeli, la crocifissione di s. Pietro a sinistra e il martirio di s. Paolo a destra;⁷⁴ nella predella sottostante si vedono la Madonna col bambino in trono tra due angeli e i dodici apostoli.⁷⁵ Ma nella basilica si trovano anche altre scene con episodi della vita di S. Pietro (pensiamo solo alla famosa "Navicella" del Giotto⁷⁶), del martirio dei santi Pietro e Paolo e della storia di Simon Mago, validi anche come monito per la giusta condotta dei canonici.⁷⁷ L'accostamento programmatico dei due

⁷⁴ Per la radicata venerazione di Pietro e Paolo a Roma vedi A. Th. HACK, *Zur römischen Doppelapostolizität. Überlegungen ausgehend von einem Epigramm Papst Damasus' I. (366-384)*, in *Hagiographica*, 4 (1997), pp. 9-34; SAXER, *Il culto dei martiri* cit., pp. 138 sgg.; J. PETERSOHN, *Heinrich Raspe und die Apostelhäupter oder Die Kosten der Rompolitik Kaiser Friedrichs II.*, Stuttgart 2002 (Sitzungsberichte der Wissenschaftlichen Gesellschaft an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main, 40/3); I. LORI SANFILIPPO, *Notai e certificazione delle reliquie: il ritrovamento romano delle teste dei martiri Pietro e Paolo*, in *Notai, miracoli e culto dei santi: pubblicità e autenticazione del sacro tra XII e XV secolo*. Atti del seminario internazionale, Roma 5-7 dicembre 2002, a cura di R. MICETTI, Milano 2004 (Studi storici sul notariato italiano, 12), pp. 593-610; *I santi apostoli Pietro e Paolo. Museo storico artistico del tesoro di San Pietro*, Città del Vaticano 2009 (Archivum Sancti Petri. Bollettino d'archivio, 2).

⁷⁵ Cito qui solo B. KEMPERS - S. DE BLAAUW, *Jacopo Stefaneschi, Patron and Liturgist. A new hypothesis regarding the date, iconography, authorship and function of his altarpiece for Old Saint Peter's*, in *Mededelingen von het Nederlands Instituut te Rome*, 47 (1987), pp. 83-113.

⁷⁶ Cfr., per esempio, M. LISNER, *Giotto und die Aufträge des Kardinals Jacopo Stefaneschi für Alt-St.-Peter*, I: *Das Mosaik der Navicella in der Kopie des Francesco Berretta*, in *Römisches Jahrbuch der Bibliotheca Hertziana*, 29 (1994), pp. 45-95; *Frammenti di memoria. Giotto, Roma e Bonifacio VIII*, a cura di M. ANDALORO-S. MADDALO - M. MIGLIO, Roma 2009 (Bonifaciana, 5).

⁷⁷ Vedi il famoso ciborio marmoreo per l'altare maggiore di S. Pietro (oggi conservato nell'Ottagono di Simon Mago nei locali dell'Archivio della Fabbrica di S. Pietro), il cui programma si ispira anche a racconti degli 'apocrifi' (risalenti alla fine del II secolo) e ai *Mirabilia* medievali: *Il '400 a Roma. La rinascita delle arti da Donatello a Perugino*, a cura di M. G. BERNARDINI - M. BUSSAGLI, Milano 2008, pp.

apostoli è evidente anche nella tavola giottesca raffigurante gli apostoli Pietro e Paolo, un tempo forse esposta persino sull'altare maggiore della basilica vaticana e oggi conservata nel suo tesoro.⁷⁸

I ricordi e gli insegnamenti visivi legati alla sua basilica seguivano il canonico fino nelle preghiere e nei canti del coro. Infatti, la vita quotidiana di questi ecclesiastici era scandita dalle preghiere nel coro, dalle liturgie, dalla celebrazione solenne di festività particolari.⁷⁹ In due studi importanti, la storica dell'arte Francesca Manzari si è dedicata ai codici liturgici creati per i canonici di S. Pietro, fra cui spiccano tre antifonari tardoduecenteschi, che furono eseguiti per i canonici della basilica di S. Pietro probabilmente nel corso del rinnovamento dei libri liturgici promosso da papa Niccolò III (1277-1280), grande mecenate di questo capitolo, del quale era stato membro e arciprete prima della sua ascesa al trono papale.⁸⁰ Alcune miniature, contenute

222-225 (tavv. 142-143). Cfr. anche la decorazione del prospetto dell'organo di S. Pietro ornato con scene di simili contenuti: REYNOLDS, *Papal Patronage* cit., p. 73.

⁷⁸ Dobbiamo un'esposizione acuta dello stato della questione sull'attribuzione dell'opera a Giotto, sul committente (forse lo stesso cardinale Giacomo Stefaneschi), sulla localizzazione originaria e sui suoi spostamenti all'interno della basilica vaticana a M. STOCCHI, *I santi Pietro e Paolo. Appunti per una storia esterna del dipinto*, in *I santi apostoli Pietro e Paolo. Museo storico* cit., pp. 8-15. La tavola, recentemente restaurata, ha trovato degna collocazione nella mostra "Giotto e il Trecento" a Roma, Complesso del Vittoriano, dal 6 marzo al 29 giugno 2009.

⁷⁹ È immensa la bibliografia per gli usi liturgici e le feste religiose a Roma: H. GRISAR, *Das Missale im Lichte römischer Stadtgeschichte. Stationen, Perikopen, Gebräuche*, Freiburg/Br. 1925; J. P. KIRSCH, *Die Stationskirchen des Missale Romanum*, Freiburg/Br. 1926; P. SALMON, *Les manuscrits liturgiques latins de la Bibliothèque Vaticane*, 5 voll., Città del Vaticano 1972 (Studi e testi, 251, 253, 260, 267, 270), *passim* (cfr. l'imponente lista di manoscritti liturgici di S. Pietro nel vol. 5, pp. 115-116); S. DE BLAAUW, *Cultus et decor. Liturgia e architettura nella Roma tardoantica e medievale, Basilica Salvatoris, Basilica Sanctae Mariae, Basilica Sancti Petri*, 2 voll., Città del Vaticano 1994 (Studi e testi, 355-356); SAXER, *Sainte-Marie-Majeure* cit., *passim*. Meno si ricava da R. AMIET, *Inventaire des manuscrits liturgiques conservés dans les bibliothèques et les archives de Rome*, in *Scriptorium*, 39 (1985), pp. 109-118 e AMIET, *Catalogue des livres liturgiques conservés dans archives et le bibliothèques de la Ville de Rome*, in *Studi medievali*, ser. III, 27 (1986), pp. 925-997.

⁸⁰ Vedi F. MANZARI, *Gli antifonari tardoduecenteschi per i canonici della basilica di S. Pietro a Roma*, in *Arte medievale*, 3/1 (2004), pp. 71-86 e MANZARI, *Contributi sulla miniatura abruzzese del Trecento: il Graduale miniato da Guglielmo di Berardo da Gessopalena e la produzione della prima metà del secolo*, in *L'Abruzzo in età angioina. Arte di frontiera tra Medioevo e Rinascimento*. Atti del Convegno Internazio-

in essi, mostrano interessanti elementi della loro religiosità collettiva. Anche se non conosciamo con esattezza gli esecutori ed ideatori dei programmi figurativi,⁸¹ le scelte iconografiche formano tuttavia importanti indicatori per il nostro argomento. Sono particolarmente rilevanti alcune iniziali istoriate con immagini di religiosi identificabili con i canonici di S. Pietro. In una miniatura si vede il Cristo predicante davanti ai canonici inginocchiati e abbigliati con la sola veste bianca, tranne quello in primo piano, che indossa un piviale dorato (fig. 4). La venerazione di s. Pietro è evidente nell'immagine dedicata alla festa di Pentecoste, dove si vede l'apostolo al centro, seduto in mezzo a due gruppi di apostoli, mentre raggi rossi scendono sui loro capi (fig. 5). In un'altra immagine è raffigurato s. Paolo che si rivolge ai canonici (fig. 3). Pur seguendo modelli iconografici diffusi, questa presenza dei due apostoli patroni di Roma non sembra casuale.

Ancora più complessa (anche se segue l'iconografia consueta) si presenta l'illustrazione relativa al momento dell'introito della prima domenica d'Avvento tramandata in un graduale realizzato nel 1337 dal miniatore abruzzese Guglielmo di Berardo da Gessopalena per i canonici di S. Pietro (fig. 2): qui si vede un gruppo di personaggi inginocchiati – fra cui in primo piano alcuni canonici abbigliati con il mantello bruno sul rocchetto bianco (due portano invece un piviale) – che innalzano l'animula avvolta nelle fasce verso Cristo in Maestà. Il fatto che Cristo sia affiancato dai due patroni di Roma, Pietro e Paolo, è un altro omaggio evidente ai committenti.⁸²

Ma la religiosità dei canonici si esprimeva anche in opere caritative. Parleremo più avanti di disposizioni testamentarie *pro anima* con la finalità di assistere il prossimo indigente. Non mancava neppure l'impegno per gli ospedali posti nelle vicinanze delle basiliche. Noti

nale di Studi (Chieti, Campus Universitario, 1-2 aprile 2004), a cura di D. BENATI - A. TOMEL, Milano 2005, pp. 181-199.

⁸¹ È comunque assai probabile che i codici di S. Pietro in questione sono opera di una bottega romana che mescola liberamente fonti diverse: MANZARI, *Gli antifonari tardoduecenteschi* cit., p. 76.

⁸² Si tratta di BAV, *Cappella Giulia XVII.2*: MANZARI, *Contributi sulla miniatura* cit., pp. 181-184. Stupisce in questo manoscritto la presenza di una raffigurazione di Ercole, ignudo e avvolto nella pelle del leone Nemeo (*ibid.*, p. 195, fig. 24), inserito ben tre volte senza un riferimento chiaro con il testo, riprendendo forse un modello realizzato nel corso del *revival* classico della Roma di Niccolò III Orsini: *ibid.*, p. 196.

sono gli stretti contatti del capitolo di S. Giovanni in Laterano con l'ospedale di S. Angelo (in seguito chiamato l'ospedale di S. Giovanni) e di quello vaticano con l'ospedale di S. Spirito in Sassia.⁸³

3. Esempi di scelte personali

Considerando la scarsa distinzione fra privato e pubblico nel mondo medievale, non è facile indagare sulla devozione personale dei canonici di cui sono stati tramandati solo pochi documenti di carattere individuale. Abbiamo discusso del loro condizionamento riconducibile ai legami famigliari e sociali. La nostra ricerca non deve tralasciare i minimi dettagli. Per esempio si sono conservati i sigilli trecenteschi di due canonici di S. Pietro, Lorenzo Tignosi e Giovanni Arlotti, che mostrano – affiancati dai loro stemmi – i due chierici genuflessi ed oranti ai piedi dei santi Pietro e Paolo sui quali troneggia la Madonna col bambino.⁸⁴ Per lo stesso secolo si hanno riscontri sull'attaccamento di alcuni canonici a credenze miracolose, come quelle legate alle sante Chiara di Montefalco e Brigida di Svezia.⁸⁵ Sorprende invece il fatto che nelle tante testimonianze su s. Francesca Romana († 1440) – con una sola eccezione alla quale torneremo – non compaiono i nostri prelati, un dato che di per sé può dipendere da un puro caso o che però potrebbe essere ricollegabile anche ad una certa freddezza verso la religiosità popolare almeno da parte di alcuni dei nostri canonici, nonostante qualche parentela con l'ambiente della beata.⁸⁶

⁸³ Vedi – per il S. Giovanni – A. REHBERG, *Die Römer und ihre Hospitäler. Beobachtungen zu den Trägergruppen der Spitalsgründungen in Rom (13.-15. Jahrhundert)*, in *Hospitäler in Mittelalter und Früher Neuzeit. Frankreich, Deutschland und Italien. Eine vergleichende Geschichte/Hôpitaux au Moyen Âge et aux Temps modernes. France, Allemagne et Italie. Une histoire comparée*, a cura di G. DROSSBACH, München 2007 (Pariser Historische Studien, 75), pp. 225-260: 235-236 e – per il S. Spirito in Sassia – A. REHBERG, *I papi, l'ospedale e l'ordine di S. Spirito nell'età avignonese*, in *Archivio della Società Romana di storia patria*, 124 (2001), pp. 35-140: 76, 89 (ma questi legami fra S. Pietro e il grande ospedale nel Borgo potevano anche irrigidirsi). Vedi per un confronto I. MUSAJO SOMMA, *La carità dei canonici. L'ospedale piacentino di S. Stefano (sec. XIII)*, in *Canonici delle cattedrali nel medioevo* cit., pp. 129-164.

⁸⁴ Rinvio per i particolari a REHBERG, *Roma docta?* cit., p. 160 nota 90.

⁸⁵ REHBERG, *Die Kanoniker* cit., pp. 158-159.

⁸⁶ Ci limitiamo di rinviare all'analisi generale di A. ESCH, *Die Zeugenaussagen im Heiligsprechungsverfahren für S. Francesca Romana als Quelle zur Sozialgeschichte Roms im frühen Quattrocento*, in *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven*

I necrologi (conservati almeno per i canonici di S. Pietro)⁸⁷ e ancor più i testamenti sono un tipo di fonte che, per le loro particolarità, più di altre si prestano per ricavare notizie sulla personalità e devozione del testatario, se si osservano le dovute cautele metodologiche.⁸⁸ Del Trecento ne abbiamo pochi esempi superstiti,⁸⁹ ma per il Quattrocento non manca il materiale ancora da esplorare in modo sistematico.⁹⁰ Il testamento sul quale mi vorrei soffermare di più è quello del canonico di S. Maria Maggiore, Giovanni Foschi di Berta (*de Fuscis de Berta*), redatto il 24 luglio 1468.⁹¹ Il prete di buona famiglia⁹² inizia il suo testamento con la solenne *invocatio* che non sembra di sola formalità o di

und Bibliotheken, 53 (1973), pp. 93-151 e ESCH, *Tre sante ed il loro ambiente sociale a Roma: S. Francesca Romana, S. Brigida di Svezia e S. Caterina da Siena*, in *Atti del simposio internazionale Cateriniano-Bernardiniano*, Siena 17-20 aprile 1980, a cura di D. MAFFEI - P. NARDI, Siena 1982, pp. 89-120.

⁸⁷ Per il necrologio di S. Pietro si rinvia a EGIDI, *Necrologi* cit., I, pp. 167-291; cfr. anche M. DYKMANS, *Les obituaires romains. Une définition suivie d'une vue d'ensemble*, in *Studi medievali*, ser. III, 19/2 (1978), pp. 591-652.

⁸⁸ Vedi per le premesse metodologiche M. VOVELLE, *Les attitudes devant la mort: problèmes de méthodes, approches et lectures différentes*, in *Annales ESC*, 31 (1976), pp. 120-132; PH. ARIÈS, *L'uomo e la morte dal Medioevo a oggi*, Bari 1989² (Biblioteca Universale Laterza, 129); C. BONANNO - M. BONANNO - L. PELLEGRINI, *I legati "pro anima" ed il problema della salvezza nei testamenti fiorentini della seconda metà del Trecento*, in *Ricerche storiche*, 15 (1985), pp. 183-220 nonché alcuni contributi in *Seelenheil und irdischer Besitz. Testamente als Quellen für den Umgang mit den «letzten Dingen»*, a cura di M. HERZOG - C. HOLLBERG, Konstanz 2007 (Irseer Schriften, Neue Folge, 4).

⁸⁹ Vedi l'analisi di due testamenti trecenteschi in REHBERG, *Roma docta?* cit., pp. 155-158.

⁹⁰ È ancora da fare un censimento sistematico di questi testamenti nei fondi notarili e pergamenei di Roma. Si può rinviare, per esempio, ai testamenti di Pietro di Antonio Porcari, canonico di S. Pietro, e di Paolo di Filippo Porcari, canonico di S. Giovanni in Laterano, analizzati in A. MODIGLIANI, *La famiglia Porcari* cit., pp. 331-333 e 336-337.

⁹¹ Il testamento è conservato sia nella sua redazione *in mundo* - Roma, Archivio di Stato (d'ora in poi ASR), *Collezione pergamene (Ospedale della Consolazione)*, cass. 50, perg. 75 - sia nella registrazione del protocollo notarile: ASR, *Collegio dei Notai Capitolini*, 1629, not. *Johannes Matheus de Salvectis*, ff. 28v-33v; cfr. la trascrizione (senza riferimento alla fonte) in Roma, Biblioteca Vallicelliana, *Fondo Corvisieri*, busta XV, fasc. 5.

⁹² Per la sua famiglia si rinvia a A. REHBERG, *Familien aus Rom und die Colonna auf dem kurialen Pfründenmarkt (1278-1348/78). Teil I*, in *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken*, 78 (1998), pp. 1-122: 74-80.

dettato del notaio: «In nomine sancte et individue Trinitatis, Patris et Filii et Spiritus sancti eiusque genitricis gloriose semper virginis Marie ac beatorum Iohannis Baptiste et apostolorum Petri et Pauli et omnium sanctorum et sanctarum Dei et totius curie celestis exercitus, amen». L'invocazione a Giovanni Battista è un omaggio al patrono omonimo del testatore e quella agli apostoli Pietro e Paolo fa pensare subito all'immagine dell'*ex voto* di Fedra (fig. 1) e alle altre opere citate. Anche il proemio ossia l'*arenga* supera il puro formalismo e vibra della consapevolezza dell'esistenza di un giudizio finale nell'aldilà per cui si affida l'anima a Gesù Cristo, «qui illam suo proprio et pretioso sanguine redemit», nonché a s. Michele Arcangelo. Non è questa la sede per riassumere tutte le donazioni pie nonché le messe di requiem e gli anniversari previsti, che avrebbero coinvolto i confratelli e gli altri chierici della sua basilica nonché numerose comunità di monaci e religiosi, dagli olivetani di S. Maria Nova ai frati francescani di S. Maria in Aracoeli o agli agostiniani di S. Maria del Popolo. Tanti sono i legati in favore delle anime dei suoi parenti, fra i quali eccellono lo zio, il cardinale Angelotto († 1444) e il fratello Mattia, vescovo di Rieti († 1450).⁹³ Tutti questi lasciti dimostrano l'attaccamento dell'*indignus sacerdos* (!) alla famiglia e una religiosità tradizionale che crede nella merito delle donazioni pie *pro animabus* dei suoi. Largo spazio è dedicato alle tre cappelle da lui fondate o ancora da costruire. Di particolare interesse è il programma illustrativo previsto per la cappella da lui edificata nella chiesa di S. Nicola *in columpna Traiani*⁹⁴ (quindi vicino alle abitazioni della sua famiglia) e per la cui realizzazione erano stati lasciati 50 ducati. Davanti all'altare si doveva dipingere l'immagine di Gesù crocifisso tra la Madonna e s. Giovanni Evangelista; ai lati dell'altare s. Michele e s. Ivo, avvocato dei poveri; nel soffitto invece i quattro evangelisti; di fianco, sul lato della colonna, la storia di s. Michele del Monte Gargano; dall'altro lato la storia di s. Gregorio Magno.⁹⁵

⁹³ Per Mattia Foschi, già titolare della diocesi di Manfredonia e chierico della Camera apostolica, vedi EUBEL, *Hierarchia* cit., II, pp. 221, 238; per Angelotto *ibid.*, p. 7.

⁹⁴ Questa chiesa, situata alla base della Colonna Traiana, non esiste più; la consacrazione della chiesa di S. Nicola deve essere accaduta fra il 1560 ed il 1570: CHR. HUELSEN, *Le chiese di Roma nel Medio Evo. Cataloghi ed appunti*, Firenze 1927 (rist. anast. Roma 2000), nr. N10.

⁹⁵ Questo brano è già stato riportato in O. MONTENOVESI, *Pergamene dell'archiospedale di S. Maria della Consolazione*, in *Archivi d'Italia*, 9 (1942), pp. 25-45: 36 e in

Se il ciclo appena descritto fosse sopravvissuto (se mai fu realizzato), avrebbe costituito un notevole esempio della pittura romana del Quattrocento, alla quale – insieme con le altre arti – nel 2008 è stata dedicata una mostra a Roma.⁹⁶ In quell'occasione fu esposta una tavola, realizzata nel 1453 dal pittore Leonardo da Roma, conservata a S. Barbara dei Librari, raffigurante proprio la Madonna col bambino al centro, affiancata da s. Michele con una bilancia che pesa due anime nonché da s. Giovanni Battista, santo omonimo del defunto “committe”. Infatti, ai piedi della tavola in miniatura è rappresentato in ginocchio il canonico di S. Pietro, Giovanni Catellini (morto nel 1431) (fig. 6).⁹⁷ L'attenzione per l'arcangelo Michele non stupisce dato che veniva comunemente invocato per una buona morte.⁹⁸

L'eccezionale loquacità del testamento di Giovanni Foschi di Berta emerge soprattutto se lo confrontiamo con quello di Antonio Venettini, canonico di S. Pietro, registrato nello stesso libro di imbreviature del notaio Gianmatteo *de Salvectis*, ma caratterizzato da una formale sinteticità.⁹⁹ È chiaro che queste omissioni, forse puramente legate al *dictatus* del notaio, non permettono di giudicare l'intensità della religiosità del Venettini. Servirebbe un numero ben maggior di questi testi per poter giungere a conclusioni in qualche modo quantificabili e rappresentative.

Per quanto riguarda i funerali, essi furono spesso vere e proprie rappresentazioni dei riti funerari vigenti a Roma. Basta citare l'esem-

A. ESPOSITO, *La documentazione degli archivi di ospedali e confraternite come fonte per la storia sociale di Roma*, in *Gli atti privati nel tardo Medioevo. Fonti per la storia sociale* (= *Private Acts of the Late Middle Ages. Sources of Social History*), a cura di P. BREZZI e E. LEE, Toronto-Roma 1984 (Papers in Mediaeval Studies, 5), pp. 69-79: 71-72.

⁹⁶ La mostra ha avuto luogo al Museo del Corso a Roma: vedi il catalogo *Il '400 a Roma* cit.

⁹⁷ Forse già previsto nel testamento del defunto, la tavola in effetti fu realizzata solo molto dopo per volontà di suo fratello «Franciscus condam Barbarini de Catellinis de regione Arenule»: K. LAGEMANN, *Spätgotische Malerei in Latium. Stilkritische Analyse und Katalog*, Berlin-Hamburg-Münster, 2000, p. 42; *Il '400 a Roma* cit., II, p. 131, fig. 131, scheda di Anna Cavallaro, *ibid.*, pp. 215-216.

⁹⁸ Vedi *Lexikon der christlichen Ikonographie*, a cura di E. KIRSCHBAUM SJ † in collaborazione con G. BANDMANN, III, Rom-Freiburg-Basel-Wien 1971, coll. 255-265: 261.

⁹⁹ Il testo del testamento si trova ASR, *Collegio dei Notai Capitolini*, 1629 cit., ff. 38v-39v (1469 gen. 29).

pio di Luca Leni, canonico prima di S. Maria Maggiore e poi di S. Pietro, i cui funerali sono stati descritti accuratamente dal cerimoniere pontificio Giovanni Burcardo. Erano presenti non solo i parenti, i colleghi ed amici ecclesiastici di Luca, che era stato anche chierico della Camera Apostolica, ma anche i confratelli delle società del SS. Salvatore e della SS. Annunziata.¹⁰⁰ Davanti agli astanti in lutto furono tenuti almeno due sermoni (purtroppo non conservati), dapprima in chiesa e poi davanti alla casa del fratello, dove Luca era morto.¹⁰¹

Gli usi funerari diventavano quindi addirittura un distintivo sociale.¹⁰² Già uno sguardo veloce all'edizione dei necrologi di Egidi evidenzia che molti canonici delle nostre tre basiliche – allo stesso modo dei loro parenti appartenenti all'élite cittadina – affidavano la celebrazione delle loro messe commemorative (gli anniversari) alla più nobile delle confraternite romane, cioè a quella del SS.mo Salvatore.¹⁰³ Alcuni

¹⁰⁰ La Compagnia della SS. Annunziata fu fondata verso il 1460 nella chiesa di S. Maria sopra Minerva dal cardinale domenicano Juan de Torquemada ed era finalizzata alla dotazione delle fanciulle: A. ESPOSITO, *Le Confraternite del matrimonio. Carità, devozione e bisogni sociali a Roma nel tardo Quattrocento (con l'edizione degli Statuti vecchi della Compagnia della SS. Annunziata)*, in *Un'idea di Roma. Società, arte e cultura tra Umanesimo e Rinascimento*, a cura di L. FORTINI, Roma 1993, pp. 7-51.

¹⁰¹ Cfr. Johannis Burckardi *Liber Notarum* cit., pp. 166 sg. e A. ESPOSITO, *La società urbana e la morte: le leggi suntuarie*, in *La morte e i suoi riti in Italia tra Medioevo e prima età moderna*, a cura di F. SALVESTRINI - G. M. VARANINI - A. ZANGARINI, Firenze 2007 (Collana di studi e ricerche, 11), pp. 97-130: 101, app. 17. Su Luca Leni cfr. I. AIT - M. VAQUERO PIÑEIRO, *Dai casali alla fabbrica di S. Pietro. I Leni: uomini d'affari del Rinascimento*, Roma 2000, pp. 37-40.

¹⁰² Cfr. Sh. T. STROCCHIA, *Death and Ritual in Renaissance Florence*, Baltimore/Md. 1992 (Johns Hopkins University Studies in Historical and Political Science, 110th series, 1).

¹⁰³ Per i legami dei canonici delle basiliche con la confraternita del SS.mo Salvatore, per quanto concerne il Trecento, si rinvia a REHBERG, *Die Kanoniker* cit. pp. 161 sgg. (con ulteriori riferimenti). Per il Quattrocento si consulti EGIDI, *Necrologi* cit., I, pp. 317-541; II, pp. 455-467 (sorprendentemente però erano pochi i canonici iscritti nel "Libro dei Fratelli"). Vedi P. PAVAN, *Gli statuti della Società dei Raccomandati del Salvatore ad Sancta Sanctorum (1331-1496)*, in *Archivio della Società romana di storia patria*, 101 (1978), pp. 35-96; PAVAN, *La confraternità del Salvatore nella società romana del Tre-Quattrocento*, in *Le confraternite romane. Esperienza religiosa, società, committenza artistica*, Colloquio della Fondazione Caetani, Roma 14-15 maggio 1982, a cura di L. FIORANI, Roma 1984 (Ricerche per la storia religiosa di Roma, 5), pp. 81-90.

canonici si legavano anche ad altre confraternite. È noto, per esempio, lo stretto rapporto della confraternita del Gonfalone, la *societas recommendatorum beate virginis*, con la basilica di S. Maria Maggiore.¹⁰⁴ Invece i funzionari di Curia si legavano piuttosto alla confraternita di S. Spirito in Sassia, ripristinata dai papi Eugenio IV e Sisto IV.¹⁰⁵

Numerosi canonici si facevano seppellire nella basilica di appartenenza, anche se sono poche le tombe conservate.¹⁰⁶ Sorprende tuttavia, da un semplice confronto, la circostanza che di solito non venisse scelta come chiesa, dove doveva celebrarsi il rito, la basilica alla quale apparteneva il canonico, bensì un'altra chiesa che – come sembra – stava più a cuore al chierico, o per motivi familiari (in quanto luogo della sepoltura della famiglia etc.) o per qualche ragione personale oggi di solito più difficile da ricostruire.¹⁰⁷ Le disposizioni testamentarie del canonico di S. Pietro, Pietro di Antonio Porcari, documentano chia-

¹⁰⁴ Cfr. L. KERN, *Notes sur la fondation de la confrérie des Recommendées à la Vierge et ses rapports avec les Flagellanti*, in *Il movimento dei Disciplinati nel settimo centenario del suo inizio*, Perugia 1962, pp. 253-256; G. BARONE, *Il movimento francescano e la nascita delle confraternite romane*, in *Ricerche per la storia religiosa di Roma*, 5 (1984), pp. 71-80: 78 e G. BARONE - A. M. PIAZZONI, *Le più antiche carte dell'Archivio del Gonfalone (1267-1486)*, in *Le chiavi della memoria*, Città del Vaticano 1984 (*Littera Antiqua*, 4), pp. 17-105. Vedi in generale A. ESPOSITO, *Le confraternite del Gonfalone (secoli XIV-XV)*, in *Le confraternite romane* cit., pp. 105-136 e S. PAGANO, *L'archivio della confraternita del Gonfalone*, Città del Vaticano 1990 (*Collactanea Archivi Vaticani*, 26).

¹⁰⁵ Vedi, per esempio, EGIDI, *Necrologi* cit., II, pp. 114 (*Baptista de Herricis*), 119 (*Ludovicus de Ianua*), 120 (Onofrio Santacroce), 155 (i *Camere Apostolice clerici* Battista Orsini, Antonio Laziosi di Forlì, Falco Sinibaldi e Luca Leni), 160 (Celso Mellini). Per il carattere specifico della confraternita di S. Spirito vedi REHBERG, *Die Römer und ihre Hospitäler* cit., pp. 233-234.

¹⁰⁶ Vedi per il Trecento REHBERG, *Die Kanoniker* cit., pp. 159, 167. Per qualche esempio quattrocentesco cfr. *infra* nota 109 e in particolare C. LA BELLA, *Lastre tombali quattrocentesche. Appunti sulla fortuna romana della tomba Crivelli di Donatello*, in *Studi Romani*, 53 (2005), pp. 497-518.

¹⁰⁷ Questo è quello che si evince da un'analisi rapida dei nomi di canonici registrati nel *Liber anniversariorum* della confraternita di S. Salvatore *ad Sancta Sanctorum* in EGIDI, *Necrologi* cit., I, pp. 350, 358, 360, 448, 477, 480, 485, 487, 504, 513, 517, 521, 523, 529. Per poter arrivare a conclusioni più affidabili sono necessari ulteriori confronti delle fonti per la localizzazione delle sepolture, che dovrebbero partire da uno spoglio sistematico delle iscrizioni funerarie conosciute (vedi *infra* nota 109).

ramente il peso della tradizione familiare sulla scelta del luogo della propria sepoltura: dopo aver pensato inizialmente a farsi seppellire a S. Maria del Popolo, il Porcari infine si decise invece per una sepoltura in S. Giovanni della Pigna, situata accanto alle case della sua stirpe.¹⁰⁸

Sarebbe interessante esaminare più nei dettagli le lastre e le iscrizioni tombali – spesso di valore artistico – ancora da censire in modo sistematico.¹⁰⁹ Sono da ricordare anche le erezioni di altari e cappelle. Un esempio dell'alta qualità estetica raggiunta dal mecenatismo religioso dei canonici delle grandi basiliche, è costituito dalla cappella laterale, dedicata a s. Sebastiano, che il canonico di S. Pietro Martín Fernández de Roa († 1475) – uno dei pochi stranieri d'oltralpe che riuscirono a conquistarsi un seggio in un grande capitolo di Roma – fece erigere nella chiesa S. Giacomo degli Spagnoli. La scelta della chiesa nazionale, situata a Piazza Navona, da parte del castigliano sottolinea – come è riscontrabile anche in altri casi – il forte radicamento del defunto nel suo contesto sociale di provenienza. La pala d'altare marmorea (oggi conservata nel Museo del Collegio Spagnolo in Via Giulia) viene attribuita allo scultore romano Paolo Taccone¹¹⁰ e mostra Gesù alla Croce, nella parte superiore, affiancato dagli apostoli Pietro e Paolo. Nella parte inferiore sono raffigurati s. Lorenzo, s. Sebastiano e s. Rocco, aggiunti qualche anno più tardi (fig. 7).¹¹¹ Questo chierico spagnolo, che meriterebbe uno studio più approfondito, era stato arcidiacono di Campos (a Palencia) e *cubicularius secretus* di papa Niccolò V.¹¹² Riproduciamo qui il brano a lui dedicato, datato 26 luglio 1475

¹⁰⁸ Cfr. per i ben tre testamenti redatti da questo chierico fra il 1465 e il 1484 MODIGLIANI, *La famiglia Porcari* cit., pp. 331 sgg.

¹⁰⁹ Un tale censimento dovrebbe partire da V. FORCELLA, *Iscrizioni delle chiese e d'altri edifici di Roma dal secolo XI ai giorni nostri*, 14 voll., Roma 1869-1884 – ma cfr. per le lacune in Forcella I. KAJANTO, *L'epigrafia latina a Roma nel Quattrocento*, in *Roma nel Rinascimento*, (1989), pp. 73-84 – nonché da *Die Grabmäler: Die mittelalterlichen Grabmäler* cit.; LA BELLA, *Lastre tombali quattrocentesche* cit. e D. GIONTA, *Epigrafia umanistica a Roma*, Messina 2005 (Percorsi dei classici, 9).

¹¹⁰ Vedi per questo artista, più conosciuto come Paolo Romano, A.M. CORBO, *L'attività di Paolo di Mariano a Roma*, in *Commentari*, 17 (1966), pp. 195-226.

¹¹¹ E. TORMO, *Monumentos de españoles en Roma, y de portugueses e hispano-americanos*, I, Madrid 1942, p. 84, tav. 70.

¹¹² Per i suoi incarichi curiali si rinvia a EGIDI, *Necrologi* cit., I, p. 235 e FRENZ, *Kanzlei der Päpste* cit., p. 406 nr. 1625.

(probabile data della sua morte), nel *Liber anniversariorum* della basilica vaticana (sulla base del manoscritto, conservato nell'archivio capitolare – oggi depositato presso la Biblioteca Apostolica Vaticana –, iniziato nei primi anni del XV secolo):

«A. D. .MCCCCLXXV., die .XXVI. mensis iulii., dominus Martinus de Roa canonicus noster, archidiaconus de Campos in ecclesia Palentina ac olim cubicularius secretus pape Nicolai V, donavit, dum viveret, nostre basilice infrascripta bona, videlicet: domum quam inhabitat, positam iuxta dictam basilicam, item vineam magnam cum vascha et vascali, positam in Septignano iuxta ecclesiam S. Leonardi; item tres domos positas in burgo S. Petri iuxta Metam; item unum missale magnum et pulchrum; item unum breviarium inceptum magnum, completum sua impensa cum corrigiis sericis et clausulis argenteis deauratis; item unum pluviale album de serico cum floribus de auro textis; item unum pulchrum frisium de auro textum pro una planeta; item unum pulchrum corporale de serico albo cum flore de auro texto; item centum ducatos auri pro paramentis fiendis in sacristia Sancti Petri et non aliter exponendos. Pro quo fiat specialis or[at]io, dum vivit, et post mortem fiat anniversarium pro anima sua annis singulis».¹¹³

Lo spagnolo (o meglio il rcastigliano) donò quindi al capitolo vaticano sia libri¹¹⁴ che abiti¹¹⁵ liturgici di grande valore; per il suo anniversario lasciò inoltre una vigna e quattro case in Borgo (tra cui la sua abitazione accanto a S. Pietro). Altre tre case, situate in Arenula, furono destinate a S. Giacomo degli Spagnoli.¹¹⁶

¹¹³ EGIDI, *Necrologi* cit., I, p. 235.

¹¹⁴ Vedi per essi REYNOLDS, *Papal Patronage* cit., pp. 75 (a proposito dei suoi «St. Peter's manuscripts»), 89 («the missal that the St. Peter's canon Martinus de Roa had prepared for the basilica», completato – secondo il Reynolds – in data 18 luglio 1475, otto giorni prima della morte del canonico).

¹¹⁵ Gli abiti liturgici attiravano già l'attenzione di E. MÜNTZ, *Les arts à la Cour des Papes pendant le XV^e et le XVI^e siècle. Recueil de documents inédits tirés des archives et des bibliothèques romaines*, III, Paris 1882, p. 268 nota (con parziale trascrizione dal *Liber anniversariorum* vaticano).

¹¹⁶ Cfr. J. FERNÁNDEZ ALONSO, *Instrumentos originales en el archivo de Santiago de los Españoles*, in *Anthologica annua*, 4 (1956), pp. 499-547: 503, 505; FERNÁNDEZ ALONSO, *Las iglesias nacionales de España en Roma. Sus orígenes*, *ibid.*, pp. 9-96: 33-34; M. VAQUERO PIÑEIRO, *La renta y las casas. El patrimonio inmobiliario de Santiago de los Españoles de Roma entre los siglos XV y XVII*, Roma 1999 (Bibliotheca Italica. Monografías de la Escuela Española de Historia y Arqueología en Roma, 23), pp. 80, 85, 88. Per i suoi possedimenti vedi anche REYNOLDS, *Papal Patronage* cit., pp. 72 nota 34.

Nel Tre e Quattrocento le donazioni più generose provenivano da vescovi e cardinali, un tempo canonici delle basiliche romane.¹¹⁷ Nel 1514 il canonico di S. Pietro Bernardo Cenci fu fra i committenti della scultura del Cristo risorto, scolpita da Michelangelo Buonarroti e collocata a S. Maria sopra Minerva nel 1521.¹¹⁸

Tra le poche fonti in qualche modo autobiografiche vorrei citare per il Quattrocento i diari di Stefano Caffari, che fu prima canonico lateranense e poi, dal 1469 (quando al Laterano i canonici secolari furono sostituiti con i canonici regolari), canonico di S. Maria Maggiore.¹¹⁹ Essi coprono – sebbene con interruzioni – gli anni dal 1424 fino al 1455 e offrono molte indicazioni sugli avvenimenti e matrimoni nella famiglia del chierico nonché in generale sulla situazione a Roma. In più testimoniano la diligenza del Caffari nell'amministrazione dei propri beni. Con pignoleria il canonico segna le sue entrate e gli affari. Invece sono piuttosto rari i riferimenti religiosi. La registrazione di casi di morte viene accompagnata di solito con lo stereotipico augurio «cuius anima requiescat in pace» o similmente. Nel 1439 Stefano, forse padre di una figlia illegittima morta in giovane età, fu ordinato diacono «cum anime et corporis salute». Nel 1449, il canonico si ammalò di peste a tal punto che si confessò e prese l'eucaristia «ad salutem anime mee». Tuttavia guarì e riprese a dedicarsi ai suoi soliti affari, dimostrandosi sempre fedele sostenitore dei papi che lo nominarono *accolitus* e *cubi-*

¹¹⁷ È chiaro che fra i maggiori donatori di libri e di oggetti di valore nonché di intere cappelle funerarie eccellono i papi (nel caso di S. Pietro in particolare Bonifacio VIII) e alcuni cardinali (Giacomo Stefaneschi, Annibaldo di Ceccano e Francesco Tebaldeschi) particolarmente legati a questa basilica: EGIDI, *Necrologi* cit., pp. 222-223, 230-231, 248-249. Annibaldo di Ceccano era stato anche arciprete di S. Pietro: cfr. REZZA - STOCCHI, *Il Capitolo di San Pietro* cit., pp. 189-190. Per le donazioni dei cardinali romani (e di qualche canonico) a favore della basilica di S. Pietro cfr. inoltre E. MÜNTZ - A. L. FROTHINGHAM, *Il tesoro della basilica di S. Pietro in Vaticano dal XIII al XV secolo con una scelta d'inventari inediti*, in *Archivio della Società Romana di storia patria*, 6 (1883), pp. 1-137. Per il mecenatismo eccezionale del cardinale Giordano Orsini si veda SIMPSON, *Cardinal Giordano Orsini* cit.

¹¹⁸ G. PALMERIO - G. VILLETTI, *Storia edilizia di S. Maria sopra Minerva in Roma, 1275-1870*, Roma 1989, pp. 168, 183; G. PANOFKY-SÖRGEL, *Michelangelos "Christus" und sein römischer Auftraggeber*, Worms 1991.

¹¹⁹ A. INGLETTO - S. SANTI, *Stefano Caffari. Memorie di una famiglia della Roma del Quattrocento*, Roma 2009 (Miscellanea della Società romana di storia patria, LIV). Ringrazio Alba Ingleto per avermi anticipato i risultati della sua ricerca, mentre scrivevo quest'articolo.

cularius pontificio. Successivamente diede notizia dell'anno santo 1450. Stefano Caffari è il solo fra i cronisti romani ad annotare, nel 1440, la morte di "Ceccolella", ovvero s. Francesca Romana («[...] sanctissime vite fuit, tota civitas honoravit suum funus»), e, nel 1451, ricorda la morte di una sua compagna («de sotietate beate Ceccholelle de Urbe, cuius corpus residet in prefata ecclesia Sancte Marie nove»). Ulteriori informazioni si ricavano dalle ricerche di Alba Ingletto, curatrice della nuova edizione dei diari, che ritiene che il Caffari abbia preso gli ordini maggiori.¹²⁰ Si nota un certo formalismo religioso di maniera, testimoniato anche dagli *incipit* («In nomine sancte et individue Trinitatis, in nomine Domini» etc.). Altri spunti di sentimento religioso sono riconducibili a forme di devozione popolare in auge a Roma in quel periodo, come l'ammirazione per l'Osservanza sia francescana che domenicana (con riferimenti al francescano predicatore Roberto [Caracciolo] da Lecce e a s. Bernardino nonché a Tommaso de Regno, frate domenicano della Minerva). Nel 1438 rivestì per un certo periodo l'abito francescano allo scopo di ottenere la grazia per guarire da una malattia. Di Stefano Caffari sfortunatamente non possediamo un testamento da poter confrontare con queste notizie.

III. Conclusione

Abbiamo trattato dei diversi tipi di religiosità praticati all'interno dei capitoli: quella di un ecclesiastico raffinato, colto e mondano come il Fedra, quella del Caffari uomo pratico, con i piedi per terra, ma anche quella del Foschi di Berta forse più "preoccupato" per l'aldilà. Ma in fin dei conti sono ancora troppo numerose le lacune documentarie per poter avere un quadro più chiaro della religiosità complessiva dei nostri canonici. Almeno la distinzione fra la religiosità collettiva, istituzionale e dogmatica (misurabile nelle preghiere nel coro, nella frequenza a messe e cerimonie, a processioni etc.) e la religiosità privata o, se vogliamo, popolare-civica,¹²¹ si è rivelata un utile punto di

¹²⁰ Vedi *supra*.

¹²¹ Vedi per queste considerazioni anche la bibliografia citata *supra* nota 8; cfr. PETERSON, *Out of the Margins* cit., pp. 841-842; D'ANDREA, *Civic Christianity in Renaissance Italy* cit., p. 149 nota 1.

partenza. Il sentimento religioso collettivo e privato vigente nei capitoli delle grandi basiliche romane si mostra tuttavia anche molto intrecciato e necessita ancora di ulteriori riflessioni. Infine, mancano ancora troppe fonti per la Roma tardomedievale sulle preghiere personali, sull'uso del sacramento eucaristico, sulle pratiche confessionali e penitenziali e via dicendo.

Alla fine della mia esposizione – ripeto – molto schematica e selettiva, rimangono senza risposta ancora alcune domande. Per esempio: si può attribuire ai nostri canonici un tipo di religiosità genuina che li distingua dal resto del clero romano? Troppe sono le lacune documentarie e storiografiche¹²² per poter approfondire questo tema. Allo stesso modo non può essere affrontata la questione su quanto la spiritualità praticata nelle tre basiliche si distingua o meno da quella di altre chiese collegiate dell'Urbe, pur ricche di tradizioni proprie.¹²³ Si auspicano perciò per il futuro altri studi simili alla biografia su Pietro Marso, umanista e parroco, di Marc Dykmans,¹²⁴ che potranno sia arricchire le nostre conoscenze sulla formazione culturale e religiosa del clero di Roma sia avviare progetti comparatistici. Tuttavia, ho evidenziato tanti punti di contatto di natura sociale, religiosa e amministrativa fra i nostri canonici, le altre chiese collegiate e il clero parrocchiale di Roma (cap. II.1).

Sono ancora pochi gli studi che permettono confronti diretti fra le espressioni di religiosità di chierici e laici. Ciò vale anche per la popolazione laica romana, poco indagata per quanto concerne la sua vita

¹²² Infatti – dopo che si è colmato almeno la lacuna per il primo medioevo con la monografia di T. DI CARPEGNA FALCONIERI, *Il clero di Roma* cit. – manca ancora una storia del clero romano nella sua complessità dal Duecento fino al primo Cinquecento. Cfr. REHBERG, *L'affluenza di ordinandi* cit., pp. 227 sgg. nonché gli studi citati *supra* alle note 9, 58, 59.

¹²³ Rinuncio a rinviare alla bibliografia specifica relativa a singole chiese collegiate romane, molto ricca, ma spesso di vecchia data e autocelebrativa, priva di ricerche specifiche sul nostro argomento. Da qualche decennio saggi di architetti e storici d'arte danno nuovi impulsi allo studio delle chiese di Roma, partendo da fonti archivistiche. Menziono qui S. VALTIERI, *La basilica di S. Lorenzo in Damaso nel Palazzo della Cancelleria a Roma, attraverso il suo archivio ritenuto scomparso, con documenti inediti sulla zona circostante*, Roma 1984.

¹²⁴ M. DYKMANS, *L'umanisme de Pierre Marso*, Città del Vaticano 1988 (Studi e testi, 327).

interiore nel periodo medievale.¹²⁵ Come esempi, del tutto casuali, si possono paragonare i due testamenti (del 1474 e del 1503) di Mariano dello Mastro (*de Magistris*), di buona famiglia romana, che ebbe un ruolo importante nella confraternita del SS.mo Salvatore. Anche questo laico – Mariano fu scrittore della Penitenziaria e notaio – dispose la costruzione di una cappella (nella chiesa dei SS. Celso e Giuliano accanto alla sua abitazione) e l'esecuzione in essa di pitture (in questo caso di una immagine di s. Antonio di Padova, al quale era intitolata la cappella). A parte i provvedimenti tipici di un padre di famiglia, i due testi non si distinguono molto dai già ricordati testamenti dei canonici. Anche Mariano non trascura i lasciti pii a favore delle confraternite (il SS.mo Salvatore) e di singole chiese (degli ordini mendicanti).¹²⁶ In sintesi si può affermare che i canonici delle grandi basiliche appaiono lo specchio della società, ossia degli strati sociali ai quali appartenevano.

¹²⁵ Assai utili – almeno per un primo approccio – risultano le osservazioni, ricavate da uno spoglio sistematico di fonti notarili per il pontificato di Sisto IV, offerte da D. BARBALARGA, *Gli atteggiamenti devozionali dei testamenti*, in *Un pontificato ed una città. Sisto IV* cit., pp. 694-705; MAIRE VIGUEUR, *Les casali des églises romaines* cit., pp. 87-96 (cap. «Insuffisance des legs et donations pieuses»). Per il problema generale si rinvia a *Laienfrömmigkeit im späten Mittelalter: Formen, Funktionen, politische-soziale Zusammenhänge*, a cura di Kl. SCHREINER, München 1992 (Schriften des Historischen Kollegs. Kolloquien, 20). Collegamenti fra le forme di mecenatismo religioso e l'appartenenza ad un determinato gruppo sociale (qui dei canonici del duomo di Treviri provenienti esclusivamente da famiglie nobili) sono posti in evidenza da W. SCHMID, *Die Seelenheilsfürsorge einer geistlichen Elite. Grabdenkmäler und Testamente der Trierer Domkanoniker im Mittelalter*, in *Seelenheil* cit., pp. 183-197. Bisognerebbe anche soffermarsi sulle radici altomedievali della separazione, nonché sulle convergenze, fra clero e laici in generale, esposti, per esempio, nel saggio di T. DI CARPEGNA FALCONIERI, *Il clero secolare tra primo e secondo millennio*, in *Riforma o restaurazione? La cristianità nel passaggio dal primo al secondo millennio: persistenze e novità*, Atti del XXXVI convegno del Centro di studi avellaniti, Fonte Avelana, 29-30 agosto 2004, Negarine di San Pietro in Cariano 2006, pp. 71-82.

¹²⁶ C. BIANCA, *Marianus De Magistris de Urbe*, in *Scrittura, biblioteche e stampa a Roma nel Quattrocento. Aspetti e problemi*, Atti del 2° seminario (Città del Vaticano, 6-8 maggio 1982), a cura di M. MIGLIO, con la collaborazione di P. FARENGA e A. MODIGLIANI, Città del Vaticano 1983 (Littera antiqua, 3), pp. 555-599 (pp. 588-597 la trascrizione dei due testamenti). Un altro esempio di confronto è offerto – *mutatis mutandis* – dal testamento dello scultore Paolo Romano con disposizioni simili: CORBO, *L'attività di Paolo di Mariano* cit., pp. 221-224 (1470 mar. 29).



Fig. 1. Pittore ignoto, Ex voto di Tommaso Fedra Inghirami, ca. 1503-1508 (Roma, Museo del Tesoro di S. Giovanni in Laterano; da *Hochrenaissance im Vatikan* cit., p. 184, fig. 164).



Fig. 2 Città del Vaticano, BAV, Cappella Giulia XVII.2, Graduale del 1337, miniatura eseguita per i canonici di S. Pietro (da MANZARI, *Contributi sulla miniatura* cit., fig. 1).



Fig. 3. Città del Vaticano, Museo Sacro della Basilica Vaticana, Cappella Giulia XIV.4, Antifonario, f. 47v: Iniziale istoriata, s. Paolo si rivolge ai canonici di S. Pietro (da MANZARI, *Gli antifonari cit.*, fig. 1).



Fig. 4. Città del Vaticano, Museo Sacro della Basilica Vaticana, Cappella Giulia XIV.4, Antifonario, f. 129v: Iniziale istoriata, Cristo di fronte a un gruppo di canonici (da MANZARI, *Gli antifonari cit.*, fig. 6).



Fig. 5. Città del Vaticano, Museo Sacro della Basilica Vaticana, Cappella Giulia XIV.5, Antifonario, f. 89v: Iniziale istoriata, Pentecoste (da MANZARI, *Gli antifonari cit.*, fig. 8).

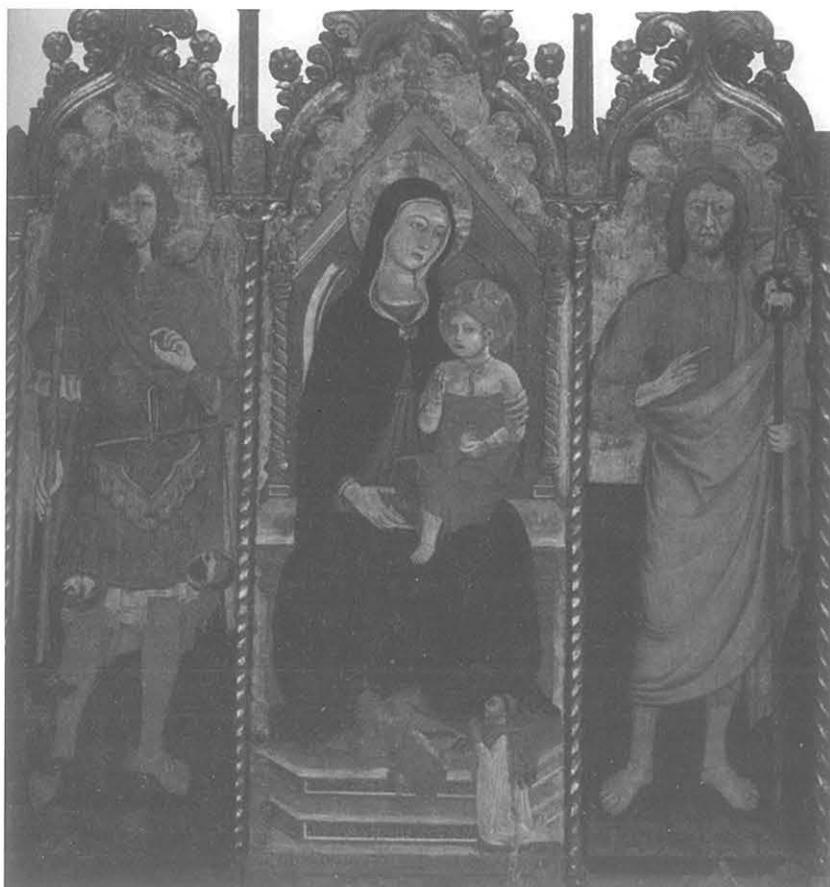


Fig. 6. Leonardo da Roma, tavola d'altare a S. Barbara dei Librari (da *Il '400 a Roma* cit., II, fig. 131).

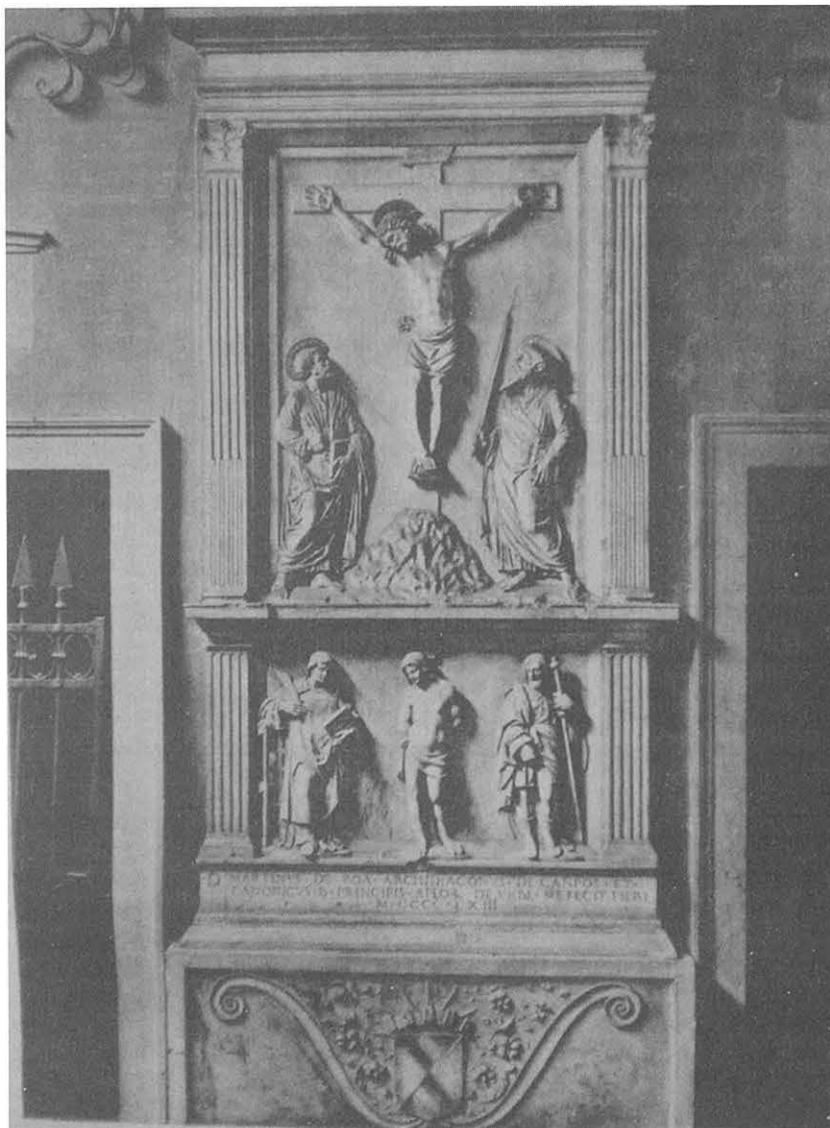


Fig. 7. Roma, S. Giacomo degli Spagnoli, altare eseguito per il canonico di S. Pietro Martín Fernández de Roa (prima dal suo trasferimento al Museo del Collegio Spagnolo in Via Giulia) (da Tormo, *Monumentos* cit., tav. 70).

ALFONSO MARINI

MONASTERI FEMMINILI A ROMA NEI SECOLI XIII-XV

1. Gli studi su Roma medievale si sono moltiplicati negli ultimi anni ed un ulteriore passo viene compiuto con questa pubblicazione su Roma religiosa.¹ Nella mia relazione offrirò un quadro complessivo dei monasteri presenti a Roma dall'inizio del Duecento sino alla fine del Medioevo,² una schedatura dalla quale si possa partire per ulterio-

¹ Mi limito ad indicare alcune principali pubblicazioni collettive: *Roma medievale. Aggiornamenti*, a cura di P. DELOGU, [Firenze 1998] (Università di Roma La Sapienza, Dipartimento di Studi sulle Società e le Culture del Medioevo); *Roma nei secoli XIII e XIV, cinque saggi*, a cura di É. HUBERT, Roma 1993; *Roma medievale*, a cura di A. VAUCHEZ, Roma-Bari 2001 (Storia di Roma dall'antichità a oggi, 2); *Economia e società a Roma tra Medioevo e Rinascimento. Studi dedicati ad Arnold Esch*, a cura di A. ESPOSITO - L. PALERMO, Roma 2005; *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.

² Di seguito do la lista delle abbreviazioni delle opere più citate. Tali abbreviazioni valgono anche per la tabella finale.

Studi e repertori:

- Kehr: P.F. KEHR, *Italia pontificia*, I, Roma, Berolini 1906 (ristampa fototipica Berolini 1961);

- Huelsen: C. HUELSEN, *Le chiese di Roma nel Medio Evo. Cataloghi e appunti*, Firenze 1927;

- Valentini - Zucchetti: *Codice topografico della città di Roma*, a cura di R. VALENTINI - G. ZUCCHETTI, 4 voll., Roma, 1940-1953 (Fonti per la storia d'Italia, 81, 88, 90, 91);

- Armellini - Cecchelli: M. ARMELLINI, *Le chiese di Roma dal secolo IV al XIX*. Nuova edizione... a cura di C. CECHELLI, Roma 1942 (ARMELLINI¹: M. ARMELLINI, *Le chiese di Roma dalle loro origini al secolo XVI*, Roma 1887; ARMELLINI²: *Le chiese di Roma dal sec. IV al XIX*, Roma 1891);

- Monasticon I: *Monasticon Italiae*, I, Roma e Lazio, a cura di F. CARAFFA, Cesena

ri ricerche ed approfondimenti settoriali.³ Sebbene esistano già schedature, in qualche modo esse sono, più o meno, parziali e comunque,

1981, parte I, Roma, pp. 15-95 (poiché le schede sui monasteri sono in ordine alfabetico, ometterò i numeri delle pagine);

- di Carpegna: T. DI CARPEGNA FALCONIERI, *Il clero di Roma nel medioevo. Istituzioni e politica cittadina (secoli VIII-XIII)*, Roma 2002.

Fonti edite:

- Elenco delle 20 antiche abbazie di Roma: *Descriptio Lateranensis ecclesiae* (attribuibile a Giovanni Diacono, sotto Alessandro III 1159-1181), in Valentini - Zucchetti, III, pp. 326-373 (abbazie pp. 361-362); P. MALLIO, *Descriptio basilicae Vaticanae aucta atque emendata a Romano presbitero* (dedicata ad Alessandro III, rivista da Romano nel 1192), *ibid.*, pp. 382-442 (abbazie pp. 438-439). Le due versioni dell'elenco, su due colonne a fronte, in Huelsen, pp. 128-129;

- Catalogo di Torino: in Valentini - Zucchetti, III, pp. 291-318;

- Memoriale: *Memoriale de mirabilibus et indulgentiis quae in urbe romana existunt*, in Valentini - Zucchetti, IV, pp. 78-88 (opera di un benedettino con ufficio in Curia tra Urbano V e Gregorio XI, 1362-1378);

- VERGERIO: P. P. VERGERIO, *Epistola* (LXXXVI), *ibid.* pp. 93-100 (a cavallo tra XIV e XV sec.);

- Biondo: BIONDO FLAVIO, *Roma instaurata*, *ibid.* pp. 256-323 (1446);

- Albertini: F. ALBERTINI, *Opusculum de mirabilibus novae et veteris urbis Romae*, *ibid.*, pp. 462-546 (1510);

- Catalogo 1492: *Il catalogo del 1492*, in Huelsen, pp. 69-79;

- Anniversari del Salvatore: *Il Liber Anniversariorum Sancti Salvatoris ad Sancta Sanctorum (1461)*, *ibid.*, pp. 53-58;

- Anniversari del Gonfalone: *I Libri Anniversariorum della Compagnia del Gonfalone*, *ibid.*, pp. 59-62 (Il Libro del 1470), pp. 62-67 (Il Libro del 1490);

Catalogo 1555: *Il catalogo del 1555*, *ibid.*, pp. 79-87.

³ Recentemente è stato pubblicato un numero monografico importante per la ricerca sulle comunità monastiche anche romane: *I monasteri in età moderna: Napoli, Roma, Milano*, a cura di M. D'AMELIA - L. SEBASTIANI, in *Dimensioni e problemi della ricerca storica*, 2 (2008); tra i contributi qui presentati è particolarmente interessante per il mio studio, del quale si pone in immediata successione cronologica, M. CAFFIERO, *Il sistema dei monasteri femminili nella Roma barocca. Insediamenti territoriali, distribuzione per ordini religiosi, vecchie e nuove fondazioni*, pp. 69-102. Tra le varie iniziative sui monasteri femminili ne ricordo inoltre una non "romana", ma che comprende anche alcuni monasteri romani, quella della Scuola Superiore di Studi Medievali e Francescani della Pontificia Università "Antoniana" sulla riforma osservante nei monasteri di clarisse, cui partecipano tra gli altri Jacques Dalarun, Attilio Bartoli Langelì, p. Pietro Messa, monache dei monasteri di S. Lucia di Foligno e di S. Erminio di Perugia, iniziativa nella quale anch'io sono coinvolto; sono stati pubblicati gli atti delle prime tre giornate di studio: *Uno sguardo oltre. Donne, letterate e sante nel movimento dell'Osservanza francescana*. Atti della I giornata di studio sull'Osservanza France-

incrociando i loro dati, spesso risulta che qualcosa manca o non è preciso.⁴ Presenterò dunque dati numerici complessivi accompagnati da qualche riflessione.⁵

2. Comprendendo la fondazione delle Benedettine Oblate di S. Francesca Romana,⁶ nei secoli XIII-XV si possono enumerare a Roma 29 comunità monastiche femminili, non tutte esistenti contemporaneamente. Questo dato può essere scomposto e riaggregato in vari modi, ad es. per osservanza religiosa o per secolo. Secondo la famiglia religiosa,

scana al femminile (Foligno, 11 novembre 2006), a cura di P. MESSA - A.E. SCANDELLA, S. Maria degli Angeli-Assisi 2007; *Cultura e desiderio di Dio. L'Umanesimo e le Clarisse dell'Osservanza*. Atti della II giornata... (Foligno, 10 novembre 2007), a cura di P. MESSA - A.E. SCANDELLA - M. SENSI, S. Maria degli Angeli-Assisi 2009; *Il richiamo delle origini. Le clarisse dell'Osservanza e le fonti clariane*. Atti della III giornata ... (Foligno, 9 novembre 2008), S. Maria degli Angeli-Assisi 2009. La quarta giornata si è svolta presso il monastero di S. Chiara di Camerino il 7 novembre 2009 su *Osservanza francescana al femminile IV. La beata Battista Varano e i suoi scritti*.

⁴ Ad es. Kehr si basa sui documenti anteriori al sec. XIII, benché sui monasteri schedati offra notizie anche successive; il *Monasticon I* è più completo, ma riporta solo monasteri che siano stati benedettini, quindi ad es. vi si trova S. Silvestro in Capite, anche se passato in un secondo tempo alle Clarisse, ma non a S. Sisto, istituito per le Domenicane; Valentini-Zucchetti offrono molte informazioni, ma non schedature di monasteri. Sono poi sempre riscontrabili errori, come nel *Monasticon I*, p. 40, che indica il monastero di S. Andrea *de fractis* edificato per le Clarisse, attribuendo questa notizia al Catalogo di Torino, che però (p. 311) sulle Clarisse non dice nulla né nel testo («*Monasterium Sancti Andreae de Fractis habet moniales XVIII*») né nella nota 7. Ci sono poi alcuni monasteri indicati erroneamente da uno o dall'altro autore o catalogo come femminili o appartenenti al periodo tardomedievale: S. Vito in Monte Esquilino (anche con altre denominazioni), S. Susanna, S. Agnese *ad duo furna*, S. Vitale (indicato come benedettino femminile nel *Memoriale*), S. Salvatore *ad duos amantes*, S. Maria Liberatrice, S. Giovanni a Porta Latina.

⁵ Non darò una bibliografia per i singoli monasteri, sui quali le principali notizie sono reperibili nel *Monasticon I* oltre che nei classici Huelsen e Armellini-Cecchelli. Citerò eventualmente gli studi specifici che risultino utili alla presente ricerca. Per seguire i dati numerici che indicherò è indispensabile la tabella finale, che è parte integrante di questo studio. In essa si trovano anche notizie essenziali sui monasteri femminili esaminati ed i rinvii bibliografici.

⁶ S. Francesca Romana o SS. Annunziata a Tor de' Specchi, approvato da Eugenio IV nel 1434, *Monasticon I*, p. 53. Su questa comunità e sulla sua fondatrice gli studi sono numerosi, ricordo solo il recentissimo convegno: *La canonizzazione di santa Francesca Romana. Santità, cultura e istituzioni a Roma tra Medioevo ed Età moderna*, svoltosi a Roma dal 19 al 21 novembre 2009, di cui si attendono gli atti.

si può partire dai monasteri “tradizionali” benedettini, escludendo le nuove congregazioni delle Cistercensi, delle Santucce e delle Oblate di S. Francesca; nei tre secoli considerati, i monasteri benedettini femminili romani sono 19; di questi, 12 sono di fondazione precedente al sec. XIII: S. Maria e S. Gregorio in Campo Marzio, S. Maria *in Tempulo*, S. Andrea *de Biberatica*, S. Bibiana, S. Maria *de Maxima*, S. Eufemia al Vico Patricio, S. Erasmo, SS. Ciriaco e Nicola in Via Lata, S. Maria *de Cella*, S. Agnese fuori le mura, S. Cesario *Corsarum*,⁷ S. Maria *in Iulia*. Altri 7 sono stati fondati negli ultimi tre secoli del Medio Evo, 1 nel sec. XIII (S. Urbano in Campo Carleo), 4 nel sec. XIV (S. Maria *in Petrochia*, S. Caterina alle Cavallerotte,⁸ S. Anna *de Marmorata*, S. Lorenzo in Fonte); 2 nel sec. XV (S. Cesario *in Turri*, S. Bartolomeo alla Suburra). Ma nel 1219 S. Cesario *Corsarum* passa alle Domenicane ed alla fine del sec. XIII quello di S. Maria *in Iulia* passa alla nuova congregazione benedettina delle Santucce.⁹ In questo modo, perché i conti complessivi tornino senza considerare due volte S. Cesario e S. Maria *in Iulia*, nei secoli XIII-XV bisogna enumerare 17 monasteri di Benedettine tradizionali. Gli altri 12¹⁰ appartengono a nuovi ordini religiosi o

⁷ Presente nelle fonti anche con altre denominazioni: S. Maria *Corsarum* e SS. Simmetrio e Cesario. Nella tabella si trova al n. 18, sotto S. Sisto.

⁸ Già esistente nel 1310, inizialmente segue la regola agostiniana – ma non è degli Eremitani –, passa alla regola benedettina nel 1404.

⁹ Sulla fondatrice delle Santucce v. G.B. PROJA, *Terebotti, Santuccia, di Gubbio*, in *Bibliotheca Sanctorum*, XII, Roma 1969, coll. 369-370

¹⁰ Il conto potrebbe risultare lievemente in eccesso o in difetto. In eccesso perché rimangono dubbi per S. Maria Maddalena *repentis* del sec. XIV e per qualche monastero benedettino, la cui esistenza nei sec. XIII-XV considero comunque probabile, indicando però gli elementi di scarsa certezza. In difetto perché possono essere esistiti altri monasteri di cui si è persa finora testimonianza o che – assenti nei cataloghi e nei censimenti – possono essermi sfuggiti. Incertezza si rileva anche per l’attribuzione di qualche monastero ad un Ordine piuttosto che ad un altro. In questo studio, per quanto riguarda i dati numerici, considero valide la prima attribuzione e la prima indicazione cronologica indicate nella tabella finale, perché ovviamente le ritengo più probabili. Notizie sui monasteri possono trovarsi in fonti che non li riguardano in maniera primaria. La prof.ssa Sanfilippo, ad esempio, me ne ha segnalato una su S. Lorenzo in Fonte, che Eugenio IV unisce a S. Agnese fuori le mura, concedendone i beni alla basilica di S. Maria Maggiore, reperibile in J. COSTE, *Il fondo medievale dell’Archivio di Santa Maria Maggiore*, n *Archivio della Società romana di storia patria*, 96 (1973), pp. 5-77: 32; in questo medesimo studio, p. 31, si ha conferma dell’unione di S. Bibiana (S.

nuove congregazioni benedettine. In senso stretto gli ordini nuovi presenti a Roma nel periodo considerato sono tre: quello dei Domenicani, con il loro ramo femminile (monastero di S. Sisto sec. XIII); quello delle *Pauperes dominae sancti Damiani* (Damianite), divenute Clarisse nel 1263, comunemente detto il secondo ordine francescano, anche se almeno per il Duecento le relazioni con i frati minori furono controverse (SS. Cosma e Damiano *in mica aurea*, S. Silvestro *in capite* sec. XIII; S. Lorenzo in Panisperna sec. XIV); quello degli Eremitani di sant'Agostino o Agostiniani (S. Andrea *de fractis* sec. XIII; S. Maria Maddalena *repentutis* sec. XIV), con i quali non vanno confusi i monasteri che seguivano la regola cosiddetta di sant'Agostino. Per sottolineare le novità intervenute in ambito monastico femminile, considero però nuovi rispetto alla tradizione benedettina anche le Cistercensi – come ho detto – benché nate nel sec. XII e benché anch'esse legate alla regola di san Benedetto (S. Maria e S. Pancrazio *de Urbe* e S. Maria sopra Minerva sec. XIII), e gli Umiliati, che nacquero nel sec. XII ma ebbero organizzazione canonicamente riconosciuta nel XIII (monastero doppio di S. Cecilia in Trastevere sec. XIV). A questi cinque rami religiosi vanno aggiunte ancora le particolari congregazioni benedettine delle Santucce, nate a fine sec. XIII (S. Maria *in Iulia* sec. XIII; S. Maria Cantofiume sec. XIV), e delle oblate di S. Francesca Romana, nate nel Quattrocento (SS. Annunziata a Tor de' Specchi). Di questi 12 monasteri, 7 sono sorti nel secolo XIII (S. Sisto, SS. Cosma e Damiano *in mica aurea*, S. Maria e S. Pancrazio *de Urbe*, S. Maria sopra Minerva, S. Andrea *de fractis*, S. Silvestro *in capite*, S. Maria *in Iulia*), 4 nel XIV (S. Maria Cantofiume, S. Lorenzo in Panisperna, S. Cecilia in Trastevere, S. Maria Maddalena *repentutis*) ed 1 nel XV (SS. Annunziata a Tor de' Specchi). Dei 7 monasteri sorti nel secolo XIII, 2, come detto, sono trasformazioni di precedenti comunità di Benedettine, 3 si insediano al posto di comunità benedettine maschili (SS. Cosma e Damiano *in mica aurea* di Damianite-Clarisse, S. Maria e S. Pancrazio cistercense, S. Silvestro *in capite* di Clarisse), 2 furono fondati *ex novo*, quello cistercense di S. Maria sopra

Viviana) alla stessa basilica liberiana alla metà del Quattrocento. Sui singoli monasteri può esservi ampia bibliografia e varia documentazione edita, basti l'esempio relativo all'antica S. Agnese fuori le mura di I. LORI SANFILIPPO, *Le più antiche carte del monastero di S. Agnese sulla via Nomentana*, in *Bullettino dell'Archivio paleografico italiano*, n.s., 2-3 (1956-1957) II, pp. 65-97.

Minerva, durato solo pochi anni (su chiesa appartenente a monastero femminile) e quello agostiniano di S. Andrea *de fractis*. Dei 4 del sec. XIV, 1 era precedentemente benedettino maschile (S. Lorenzo in Panisperna delle Clarisse), 3 nacquero su chiese non monastiche (S. Maria Cantofiume delle Santucce, il doppio S. Cecilia in Trastevere degli Umiliati, probabilmente anche S. Maria Maddalena *repentutis* delle Agostiniane). Se sommiamo i 7 monasteri benedettini tradizionali di nuova fondazione ed i 12 dei nuovi ordini, arriviamo a 19 nuove comunità femminili (su 29) sorte nei secoli XIII-XV.

Dopo la scomposizione secondo l'Ordine di appartenenza, i 29 monasteri evidenziati complessivamente per i secoli XIII-XV si possono scomporre per secolo. Dei 12 monasteri benedettini di antica fondazione, 2, come già detto, passano a nuovi ordini nel corso del Duecento; ne restano 10, di cui uno, S. Maria *in Tempulo*, il 25 aprile 1221 ebbe le sue 25 monache trasferite da Onorio III nel nuovo monastero domenicano di S. Sisto (che già aveva rilevato il monastero di S. Cesario); rimasto abbandonato, S. Maria *in Tempulo* andò distrutto nel corso del sec. XIII. Altri 5 furono soppressi tra la metà e la fine del Quattrocento. A fine Duecento i monasteri benedettini tradizionali sono quindi 9 (S. Maria e S. Gregorio in Campo Marzio, S. Andrea *de Biberatica*, S. Bibiana, S. Maria *de Maxima*, S. Eufemia al Vico Patricio, S. Erasmo, SS. Ciriaco e Nicola in Via Lata, S. Maria *de cella*, S. Agnese fuori le mura), tutti sopravvissuti nel Trecento, scesi a 4 alla fine del Quattrocento, quando restano solo S. Maria e S. Gregorio, S. Maria *de Maxima*, S. Eufemia e S. Erasmo; dei 7 benedettini (tradizionali) di nuova fondazione 1 solo sorge nel Duecento (S. Urbano in Campo Carleo), 4 sorgono nel Trecento (S. Maria *in Petrochia*, S. Anna *de Marmorata*, S. Lorenzo *ad fontem*, più S. Caterina alle Cavallerotte (che nel sec. XIV segue la regola agostiniana) e 2 nel Quattrocento (S. Cesario *in Turri* e S. Bartolomeo alla Suburra); però nel Trecento ne scompare 1 (S. Maria *in Petrochia*, nato nel 1303), quindi alla fine del secolo XIV sono 6; nel Quattrocento ne scompaiono 4 (il duecentesco S. Urbano, il trecentesco S. Caterina alle Cavallerotte e i due quattrocenteschi), quindi alla fine del periodo medievale ne restano 2. In totale alla fine del Medio Evo esistono a Roma 6 monasteri benedettini tradizionali, 4 dei quali di antica fondazione e 2 fondati nel sec. XIV (S. Anna *de Marmorata* e S. Lorenzo *ad fontem*).

Elencate così, le cifre possono risultare sfuggenti, ma nel complesso esse sembrano indicare *una storia di mobilità*, per citare Giulia

Barone.¹¹ Invece i monasteri dei nuovi ordini o congregazioni (12) sono più stabili in questi tre secoli (e non solo): 7 sono esistenti alla fine del Quattrocento, alcune comunità sono attive ancora oggi, per lo più in nuove sedi, avendo attraversato le soppressioni statali ottocentesche. In particolare al momento dell'annessione di Roma all'Italia nel 1870 esistono tutte le 4 comunità dei due principali ordini femminili legati ai mendicanti, 3 di Clarisse¹² ed 1 di Domenicane, e le Oblate di S. Francesca Romana a Tor de' Specchi.¹³ I due monasteri delle Santucce (o Santuccine) della riforma di Santuccia Carabotti (che, dopo gli inizi a Gubbio, arrivò presto a Roma, dove nel 1305 morì e fu sepolta)¹⁴, non sopravvissero tanto, ma superarono la soglia del sec. XVI: S. Maria *in Iulia*, passato ad esse alla fine del sec. XIII, arrivò al sec. XVII, S. Maria *iuxta flumen*, istituito per esse all'inizio del XIV, conflui nella comunità precedente nel 1573. Invece le Cistercensi non arrivarono all'età moderna: quelle di S. Maria sopra Minerva sopravvissero una ventina d'anni dopo il 1255, il monastero di S. Maria e S. Pancrazio, passato loro dalla precedente fondazione maschile benedettina tra il 1255 ed il 1271, fu soppresso nel 1430. Delle Agostiniane si tratterà più avanti, ma comunque i 2 monasteri in questione, oltre a porre dei problemi di precisa individuazione, non sembrano essere giunti all'età moderna.

Complessivamente, si ebbero in Roma 18 monasteri femminili nel Duecento, ma a fine secolo, tra soppressioni, trasferimenti di comunità e nuove fondazioni, erano 16; si sale a 24 a fine Trecento e si scende a 15 a fine Quattrocento.¹⁵

¹¹ G. BARONE, *Una storia di mobilità*, in *Lo spazio del santuario* cit., pp. 441-444.

¹² Per i due monasteri di Clarisse fondati nel sec. XIII rinvio anche alle brevi note in A. MARINI, *Le fondazioni francescane femminili nel Lazio nel Duecento*, in *Collettanea Franciscana*, 63 (1993), pp. 71-96: 79-81, 88-91 (tutto pp. 71-96); ed a P. FEDELE, *Carte del monastero dei SS. Cosma e Damiano in Mica Aurea*, in *Archivio della Società romana di storia patria*, 21 (1898), pp. 459 ss.; 22 (1899), pp. 25 ss., 383 ss. Per S. Silvestro *in Capite* si veda V. FEDERICI, *Regesto del monastero di S. Silvestro de Capite*, in *ibid.*, 22 (1899), pp. 213-253, 489-538; 23 (1900), pp. 67-128, 411-447.

¹³ La comunità monastica femminile esistente tuttora a S. Cecilia non continua quella degli Umiliati, ma quella benedettina che li sostituì nel 1527.

¹⁴ Cfr. PROJA, *Terebotti, Santuccia* cit.

¹⁵ Oltre alle pubblicazioni indicate nella prima nota, ve ne sono altre di carattere complessivo, le quali o non aggiungono nulla a quanto già noto o offrono dati non certi, sui quali si dovrebbe condurre di volta in volta una verifica. Del primo tipo è il

3. Dopo aver indicato le strutture, va dato uno sguardo alla consistenza numerica delle monache. Per questo è d'aiuto il ben noto *Catalogo di Torino*, che ha avuto varie edizioni, fra le quali – anteriormente a quella nel vol. III del *Codice topografico della città di Roma* di Valentini-Zucchetti – una di Giorgio Falco all'inizio del sec. XX.¹⁶ Esso ci offre i dati degli anni attorno al 1313. Prima di utilizzarlo bisogna fare una verifica sulla sua attendibilità. Una verifica interna mostra che le incongruenze sono minime, almeno per le strutture femminili: la somma finale dei monasteri esistenti nella prima parte della città (quella dei Santi Dodici Apostoli) indica due monasteri in meno rispetto a quelli riportati nell'elenco, segnalandone cioè 6 invece di 8; l'errore si ripercuote sulla somma finale complessiva dei cenobi femminili romani, che dà 18 monasteri invece di 20; in modo inverso la somma finale delle monache è di 470, mentre sommando le singole comunità dei singoli monasteri in elenco arriviamo a 468. Sono dunque piccole cose. La prima verifica esterna che si può fare è con i numeri della mia schedatura, secondo la quale a fine Trecento vi sono 24 monasteri femminili: ma almeno uno di quelli di Agostiniane (S. Maria *repentutis*, di cui si parlerà in seguito) risale alla fine del secolo, e S. Cecilia in Trastevere passa agli Umiliati ed alle Umiliate dopo il 1344. Quindi negli anni del Catalogo di Torino (tra 1313 e 1326) risultano dalla mia schedatura 22 monasteri, solo 2 in più rispetto al Catalogo. Ma i due monasteri non

volume di R. BERNABEL, *Chiese di Roma*, Milano 2007, molto generale, che seleziona 100 chiese dandone indicazioni sommarie, con una "bibliografia essenziale" nella quale si rinvia a sedici titoli. L'attenzione è rivolta all'aspetto artistico, con belle ed ampie immagini fotografiche. Del secondo tipo sono i fascicoli della serie *Roma sacra. Guida alle chiese della città eterna*, dettagliati e documentati, con bibliografia per ogni singola chiesa; come esempio della prudenza con cui vanno però considerate alcune indicazioni si veda la chiesa dello Spirito Santo dei Napoletani, curata da Cecilia Grilli nell'*11° itinerario*, Roma, dicembre 1997, pp. 55-58; a p. 55 si dice che l'origine dell'edificio risale al monastero di S. Aurea che «verso la metà del Trecento godeva di vita prospera come risulta da un documento del 1367...». Tale monastero però non compare in cataloghi per il periodo medievale: assente nel Catalogo di Torino (e ciò potrebbe spiegarsi perché ad esso successivo), non c'è nel *Monasticon I*; Armellini ne dà notizie soltanto per il sec. XVI.

¹⁶ G. FALCO, *Il catalogo di Torino delle chiese, degli ospedali, dei monasteri di Roma nel secolo XIV*, in *Archivio della Società Romana di storia patria*, 32 (1909), pp. 411-443. Ma si può ricordare ancora precedentemente quella dell'Armellini¹, pp. 51-69.

riportati del Catalogo presentano qualche incertezza: quello di S. Lorenzo in Fonte è indicato da alcuni come benedettino maschile, da altri femminile, per il Catalogo è una chiesa con due *fratres Sancti Marci* e in ogni caso una sua badessa è citata solo nel 1341; S. Maria Cantofiume vede l'arrivo delle Santucce all'inizio del sec. XIV, ma il documento più antico che la riguarda è del 1366. Quindi i numeri potrebbero coincidere. Un'altra verifica esterna si può fare per il numero delle monache di S. Sisto, indicato in 70 dal Catalogo. Lo studio della Carbonetti del 2005 dà 54 monache nel gennaio 1370 passate a 59 nel marzo-aprile, 56 nel 1378 e 60 nel settembre 1379;¹⁷ quindi si ha una conferma dell'attendibilità del catalogo per quanto riguarda l'elevato numero di monache di S. Sisto rispetto a quelle degli altri monasteri; qualche unità in meno è dovuta probabilmente ad una lieve diminuzione delle monache dopo la metà del sec. XIV. D'altronde l'utilizzabilità del Catalogo – incrociata con altri riferimenti documentali – appare evidente dallo studio di Susanna Passigli sulle parrocchie romane del 1993.¹⁸

Secondo i dati del Catalogo, da considerare dunque attendibili, si può procedere ad un confronto numerico delle varie comunità. S. Sisto ha 70 monache (e 16 frati predicatori), SS. Cosma e Damiano 36 (più due frati minori), S. Silvestro *in Capite* 36 (più due frati), S. Lorenzo in Panisperna (passato alle Clarisse solo nel 1308) 18; ho dato per primi i numeri dei monasteri legati agli Ordini domenicano e francescano perché risultano i più frequentati, con una media di 40 monache (abbassata dalle 18 del recente S. Lorenzo)¹⁹; dei vari altri monasteri benedettini (nel primo Trecento 17, ma 16 secondo il Catalogo)²⁰, solo 3 hanno 40 monache (S. Agnese fuori le mura, S. Ciriaco *de Camiliano*, cioè SS. Ciriaco e Nicola in via Lata, e S. Maria *in Iulia*, che si è già segnalato appartenente alle Santucce), ed uno 35 (S. Maria e S. Pancrazio, l'unico cistercense femminile di Roma nel Trecento); tutti

¹⁷ 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* cit., pp. 83-121: 96-97.

¹⁸ S. PASSIGLI, *Geografia parrocchiale e circoscrizioni territoriali nei secoli XII-XIV: istituzioni e realtà quotidiana*, in *Roma nei secoli XIII e XIV, cinque saggi* cit., pp. 45-86.

¹⁹ Senza S. Lorenzo, la media sale a 47,3.

²⁰ Non è compreso il monastero di Santucce di S. Maria Cantofiume.

gli altri 12 (secondo il Catalogo) oscillano da un massimo di 18 monache (3 monasteri: S. Andrea *de fractis*, S. Bibiana, S. Urbano in Campo Carleo) ad un minimo di 4 (2 monasteri: S. Eufemia al Vico Patricio e S. Anna *de Marmorata*), con uno di 17 (S. Maria e S. Gregorio in Campo Marzio), uno di 16 (S. Erasmo), due di 15 (S. Andrea *de Biberatica* e S. Maria *in Petrochia*), uno di 12 (S. Maria *de Maxima*) e due di 8 (S. Maria *de Cella* e S. Caterina alle Cavallerotte), con una media di 19,2, meno della metà di quella dei monasteri dei nuovi ordini. Tale media si abbassa a 16,6 se escludiamo i due monasteri delle Cistercensi e delle Santucce, considerati tra le nuove congregazioni.²¹

Di fronte ai monaci recensiti dal Catalogo, 126 più 8 abati (318 i "religiosi"), le monache sono comunque tante, 468 in totale, come si è detto. Le sole Benedettine risultano 308, che scendono a 233 se si escludono le Cistercensi e le Santucce. Le Domenicane e le Clarisse sono 160, che salgono a 235 con Cistercensi e Santucce.²²

4. A queste monache, presenti finora solo con i loro numeri, piacerebbe dare, se non un volto, una qualche connotazione. Ma per comprendere il loro fervore religioso, la loro appartenenza sociale, la ricchezza dei loro monasteri e quindi il loro stile di vita (con eventuali possessi personali), la loro cultura, il loro rapporto con la città e con i fedeli sarebbe necessario un esame per singoli monasteri. Per non lasciare nel silenzio tutti i problemi evidenziati, tenterò qualche sondaggio. Se potessimo valutare il fervore religioso dalle cifre appena esposte, potremmo pensare che esso si esprimesse maggiormente verso i nuovi ordini religiosi. Il monastero domenicano di S. Sisto è quello che ha in assoluto il maggior numero di monache (70 secondo il Catalogo nella prima metà del Trecento, dalle 54 alle 60 dallo studio della Carbonetti nella seconda metà del secolo); le Clarisse hanno ben tre

²¹ Se si aggregano queste due comunità con quelle delle Domenicane e delle Clarisse si ha una media per le "nuove" di 39,1 monache a monastero.

²² BARONE, *Chierici, monaci, frati*, in *Roma medievale* cit., p. 192 (tutto pp. 187-212): «Se il boom dei nuovi Ordini maschili [mendicanti] sembra aver ridotto notevolmente la capacità di attrazione del monachesimo tradizionale, i monasteri femminili [benedettini] continuarono, invece, fino alla fine del Medioevo, ad accogliere in gran numero le donne romane». Dai dati del Catalogo di Torino risulta che le sole monache benedettine in pratica eguagliano il numero di tutti i religiosi maschi, compresi i Mendicanti.

monasteri, per un totale di 90 monache secondo il Catalogo; seguono quindi le Benedettine Santucce con due monasteri, con 40 monache solo a S. Maria *in Iulia* (per la comunità di S. Maria Cantofiume, assente nel Catalogo, non ho dati numerici), e le 35 Cistercensi di S. Maria e S. Pancrazio. Come detto, tutti questi monasteri arrivano oltre il secolo XV, tranne le Cistercensi, sostituite nel 1430 da frati dell'Ordine dei SS. Barnaba e Ambrogio *ad nemus*. Tuttavia – come si è visto – le Benedettine tradizionali, nella prima metà del secolo XIV, sono numericamente pari a Cistercensi, Santucce, Domenicane e Clarisse, anche se frazionate in un maggior numero di monasteri, 14 contro 6.

La “mobilità” benedettina sembra però andare nella direzione della diminuzione, del restringimento numerico di monache e monasteri.²³ Di alcuni monasteri benedettini soppressi risulta lo stato di povertà, come per S. Bartolomeo in Suburra, di cui per altro non si sa molto, nato tra XIV e XV secolo e soppresso nel 1451 da Niccolò V (1447-1455) perché caduto in miseria; le monache vennero divise per vari monasteri romani. Altri hanno visto l'estinguersi della comunità, come S. Urbano in Campo Carleo (*in campo Caroli Leonis*), fondato forse già nel sec. XIII, con 18 monache nel catalogo di Torino, che, nonostante il trasferimento in esso delle monache di S. Andrea *de Biberatica* nel 1417,²⁴ arriva appunto all'estinzione della comunità nel 1432, quando viene unito con i suoi beni a S. Lorenzo fuori le mura. Un motivo analogo potrebbe prospettarsi per S. Maria *de Cella Farfae*, già monastero nel sec. XI, prima maschile, poi femminile, che nel Catalogo di Torino ha solo 8 monache e nel sec. XV passa al clero secolare. La comunità dei SS. Ciriaco e Nicola in Via Lata, benché segnalata nel Catalogo con 40 monache, nel Quattrocento resta solo con la badessa ed 8 monache, «*quarum plures decrepitae fuerant et senio laboraverant*»,²⁵ per cui Eugenio IV (1431-1447) la sopprime il 16 febbraio 1435 ed incorpora il monastero alla vicina chiesa di S. Maria in via Lata, il cui capitolo ne prenderà possesso nel 1451, dopo la definitiva partenza delle monache. In un caso la soppressione è dovuta al malcostume delle monache: si tratta dell'antico monastero di S. Bibia-

²³ I dati sono ricavati dalle opere indicate nella tabella finale, prima colonna.

²⁴ Quante? Nel secolo precedente, secondo il Catalogo di Torino, erano 15.

²⁵ Kehr p. 79, ma non si indica la provenienza della citazione, benché la frase sia virgolettata.

na, segnalato già dal *Liber Pontificalis* sotto Leone III (795-816);²⁶ Eugenio IV lo sopprime il 16 febbraio 1439 per «malum monialium regimen vitamque minus honestam ac suspectas virorum conversationes».²⁷ Ma già nel 1221 le 25 monache di S. Maria de Tempulo erano state spostate a S. Sisto per la loro decadenza spirituale.

L'appartenenza sociale potrebbe avere, almeno per la maggioranza dei casi, una risposta annunciata, come sembra rilevarsi da un breve sondaggio. Secondo la già citata Carbonetti, a S. Sisto si trovavano «numerose esponenti di famiglie romane preminenti, appartenenti alle vecchie consolidate stirpi baronali e ai nuovi gruppi emergenti dei bovattieri e mercanti», come si può dedurre dai loro nomi.²⁸ Il monastero di Clarisse di S. Silvestro *in Capite* fu concesso da Onorio IV Savelli (1285-1287) il 24 settembre 1285, con la bolla *Ascendit fumus aromatatum*, alla badessa Erminia ed alla sua comunità di Palestrina, cioè alla comunità fondata a Castel S. Pietro da Margherita Colonna (morta nel 1280);²⁹ a questa famiglia il monastero restò sempre legato, il cardinale Giacomo Colonna dettò per esso costituzioni particolari e le monache ebbero il permesso di seguire non la regola per le Clarisse di Urbano IV del 1263, ma quella concessa da Alessandro IV il 10 febbraio 1259 al monastero dell'Umiltà di Nostra Signora (poi abbazia reale di Longchamp), fondato dalla sorella di Luigi IX Isabella, promotrice della stessa regola per le «sorores minores inclusae»: una bella concessione per persone importanti.³⁰ Proprio per il legame con i Colonna il monastero incorse nelle ire di Bonifacio VIII, che nel 1297 depose dalla carica di badessa Giovanna Colonna, lo privò di alcuni possessi fuori Roma ed alla fine dell'anno (11 dicembre) ne affidò la

²⁶ II, 24, *Le "Liber Pontificalis"*. Texte, introduction et commentaire, ed. L. DUCHESNE, I-II, Paris 1886-1892 (rist. anast. 1955), III, ed. C. VOGEL, Paris 1957.

²⁷ Così Kehr p. 38, dalla bolla peraltro non citata; il *Monasticon I* indica il 1440 a p. 31 (F. CARAFFA, *Il monachesimo a Roma dalle origini al secolo XX*, *ibid.*, pp. 19-33) ed il 1444 a p. 46 (scheda).

²⁸ CARBONETTI VENDITTELLI, *Il registro di entrate e uscite* cit., pp. 96-97.

²⁹ 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: 803-804.

³⁰ *Ibid.*, pp. 803-804. Cfr. MARINI, *Le fondazioni francescane femminili* cit., pp. 89-90.

“commessa” – prima esercitata dall’*olim* cardinale Giacomo Colonna – al ministro generale dei minori Matteo d’Acquasparta, cardinale vescovo di Porto. Questi provvedimenti vennero seguiti il 5 aprile 1298 dalla normalizzazione giuridica, per cui nel monastero si doveva osservare da allora in poi la regola urbaniana e le monache non dovevano più chiamarsi «sorelle povere dell’Ordine dei frati Minori», ma essere dette, come tutte le altre, «dell’Ordine di santa Chiara». Col papa Benedetto IX, però, S. Silvestro poté riprendere la regola di Longchamps, Giovanna venne reintegrata come badessa e il monastero si configurò sempre più come «aristocratico», finché nel 1322 fu stabilito che le monache professe non potessero essere più di 40, numero che poteva però essere superato se la postulante fosse stata «filia imperatoris aut regis aut principis, ducis aut marchionis».³¹ Tra la metà del Trecento e gli inizi del Quattrocento S. 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... Dietro all’agiatezza del monastero, voluto nel 1308 dal cardinale Giacomo Colonna – e in cui aveva trovato temporanea sepoltura Brigida di Svezia – stanno le sue aristocratiche badesse: una Colonna a metà del ’300, una Conti all’inizio del ’400 e poi una de’ Prefectis e una Sant’Eustachio negli anni di Martino V».³²

Un ultimo esempio: il monastero di S. Caterina ospitò nei secc. XIV-XV monache appartenenti ad importanti famiglie romane; ciò appare da una bolla di Benedetto XII del 23 marzo 1342 che fa esplicitamente riferimento ai «cavallerotti», rivolgendosi alla badessa ed alle monache «quae de nobilibus civibus romanis, cavallerottis vulgariter noncupatis, procreatae estis», sicché nel sec. XV si denominò «delle Cavallerotte»;³³ anche in questo caso la bolla limita il numero delle

³¹ BARONE, *Margherita Colonna* cit., p. 804.

³² 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: 357.

³³ Valentini-Zucchetti, III, p. 298 nota 1, ove per l’attributo si parla di sec. XVI: ma, in considerazione che la bolla è di Benedetto XII, si tratta evidentemente di un errore di stampa per XIV; infatti secondo *Monasticon* I, p. 47, il monastero fu soppresso sotto Paolo II (1444-1471). Come è noto, i cavallerotti non sono di stirpe baronale.

monache.³⁴ Forse non tutti i monasteri si trovavano in questa situazione sociale privilegiata, ma per la maggioranza sembra proprio di sì.

5. Senza soffermarmi sui patrimoni dei monasteri e sulla loro attività culturale,³⁵ torno sui nuovi Ordini. Si è visto che dei 12 monasteri, 2 sono di monache cistercensi, 2 di Santucce, 1 di Domenicane, 3 di Clarisse, 1 delle Benedettine Oblate di S. Francesca Romana. S. Cecilia in Trastevere è presente nel Catalogo di Torino come chiesa con titolo presbiterale e 20 canonici; dopo il 1344 è attestata la presenza di Umiliati con un monastero doppio, con la casa maschile e quella femminile probabilmente non contigue, secondo le disposizioni di Giovanni XXII del 23 ottobre 1327 che richiedevano fra esse un certo spazio. Nel 1419 sono attestati 7 frati e 4 sorelle, ma sotto Martino V (1417-1431) gli Umiliati si allontanarono da S. Cecilia, per ritornarvi già prima del 1438 e restarvi fino al 1527. Nel breve spazio di tempo della loro assenza, il papa concesse il monastero alla congregazione del Salvatore di S. Brigida di Vadstena (qui attestata nel 1425).³⁶

Restano le Agostiniane, in senso stretto le appartenenti agli Eremitani di S. Agostino, alle quali potrebbero attribuirsi due comunità monastiche. Ritengo non sia da aggiungere a queste S. Caterina delle Cavallerotte. Fondato nel 1310, il monastero ha 8 monache secondo il Catalogo di Torino, che non specifica l'ordine di appartenenza, come invece di solito fa per ordini più recenti (monache cistercensi, domenicane o clarisse, ed anche per gli Eremitani maschi). Secondo il *Monasticon* I e Valentini-Zucchetti³⁷ venne tenuto da monache agostiniane, che nel 1405 passarono alla regola benedettina; è da credere che non debbano intendersi dell'Ordine degli Eremitani, ma solo che in un primo tempo abbiano seguito la regola di Agostino. Può confermare ciò la pubblicazione sulle Agostiniane nel Medioevo di Pierantonio Piatti,³⁸

³⁴ Huelsen, pp. 235-36.

³⁵ Per uno sguardo complessivo su quest'ultimo tema si veda P. SUPINO MARTINI, *Società e cultura scritta*, in *Roma medievale* cit., pp. 241-265.

³⁶ *Monasticon* I. Huelsen, p. 229, ha riferimenti solo alla chiesa ed al titolo, dal sec. IV al IX.

³⁷ Valentini-Zucchetti, III, p. 298 nota 1.

³⁸ P. PIATTI, *Il movimento femminile agostiniano nel Medioevo, momenti di storia dell'Ordine eremitano*, Roma 2007.

che non accenna a questo monastero e dà come prima fondazione femminile agostiniana a Roma quella di S. Maria Maddalena *repentutis de Urbe*, già esistente secondo una bolla del 4 aprile 1397 di Bonifacio IX; il Piatti ritiene inoltre che questo sia l'unico monastero femminile agostiniano sorto nel Medio Evo a Roma.³⁹ La bolla papale citata, inviata alla *abbatissa* ed al *conventus monasterii S. Mariae Magdalenae repentutis de Urbe*, non sembra lasciar dubbi sul tipo di istituzione: non una casa di terziarie, ma di monache «sub cura et secundum instituta fratrum ordinis Eremitarum Sancti Augustini viventes».

Una così scarsa e tardiva presenza di Agostiniane a Roma non sembra anomala al Piatti, il quale sottolinea che di 966 bolle regestate per gli anni 1362-1415⁴⁰ solo 7 «trattano argomenti riconducibili alla vita religiosa femminile».⁴¹ Il grande sviluppo in ambito femminile agostiniano si ha tra le terziarie, che si trasformeranno in monache – come in ambito francescano osservante⁴² – soprattutto nel Quattrocento, ma non a Roma. Tuttavia nel nostro elenco compare un'altra comunità agostiniana, quella di S. Andrea *de fractis*, la cui esistenza va considerata con qualche dubbio per la scarsa documentazione; ma anche S. Maria Maddalena *repentutis* non è presente in alcun repertorio consultato, né il Piatti dà altre informazioni sulla sua sopravvivenza nel Quattrocento, quindi bisogna basarsi soltanto sulla bolla papale. Il monastero agostiniano di S. Andrea *de fractis* presso S. Maria Maggiore (da non confondere con l'omonima chiesa situata vicino a S. Silvestro) fu edificato dal cardinale Ottobono Fieschi⁴³ verso il 1270, quindi non può

³⁹ *Ibid.*, p. 100.

⁴⁰ *Bullarium Ordinis Sancti Augustini. Regesta*, I, 1256-1362; II, 1362-1415, ed. C. ALONSO OSA, Romae 1997 (Fontes Historiae Ordinis Sancti Augustini. Tertia series, 1 e 2).

⁴¹ PIATTI, *Il movimento femminile agostiniano* cit., p. 98.

⁴² Per un analogo fenomeno nell'ambito degli ordini francescani cfr. 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.

⁴³ Creato cardinale diacono di S. Adriano nel 1252 a Perugia da Innocenzo IV, divenne poi papa Adriano V, eletto l'11 luglio 1276 e morto il 18 agosto dello stesso anno; cfr. A. PARAVICINI BAGLIANI, *Cardinali di curia e Familiae cardinalizie dal 1227 al 1254*, Padova 1972, I, pp. 95, 358-365.

essere presente nelle bolle considerate dal Piatti, che iniziano dal 1362; il Catalogo di Torino, che gli attribuisce 18 monache, lo dice «monialium... ordinis S. Augustini», specificazione che abbiamo visto mancante per S. Caterina alle Cavallerotte; nel 1433 Eugenio IV, dopo averlo soppresso, concede l'edificio alla basilica di S. Paolo fuori le mura ed i beni alla mensa capitolare di S. Maria Maggiore. Non si può dunque avere la certezza, ma vi è una buona probabilità che si sia trattato di un monastero femminile dell'Ordine degli Eremitani di S. Agostino.

Si nota dunque nel complesso un notevole sviluppo dei rami femminili degli Ordini Mendicanti, come ha osservato Giulia Barone: «Il successo dei Mendicanti sembra essere stato più precoce per quanto riguarda i monasteri femminili: ma la cosa non stupisce se si tiene presente che clarisse e domenicane non si differenziavano granché nello stile di vita e nella stretta clausura dalle più tradizionali comunità benedettine, da cui le separava solo una forma di più «moderna» spiritualità».⁴⁴

6. Dopo aver elencato i monasteri legati ai Mendicanti e ricordato che le aggregazioni laicali di questi Ordini non hanno avuto molta fortuna in Roma, almeno fino al Quattrocento,⁴⁵ resta da aggiungere qualche cenno sulle terziarie. In questo studio e nella tabella finale ho considerato soltanto i monasteri femminili in senso stretto, escludendo le varie comunità di terziarie. I motivi sono almeno tre: primo quello giuridico, perché per il diritto canonico lo *status* di monaca è differente da quello di terziaria; secondo quello cronologico, poiché a Roma si può parlare di terziarie soltanto dal secolo XIV, se non oltre,⁴⁶ quindi con uno scarto cronologico di uno o due secoli rispetto ai monasteri, il che

⁴⁴ BARONE, *Chierici, monaci, frati* cit., p. 211.

⁴⁵ Per l'assenza di movimenti laicali specificamente francescani nella Roma duecentesca cfr. G. BARONE, *Il movimento francescano e la nascita delle confraternite romane*, in *Ricerche per la storia religiosa di Roma*, 5 (1984), pp. 71-80, e già BARONE, *Francescani a Roma*, in *Storia della città*, 9 (1978), pp. 33-35, in part. p. 34: «Così intimamente legati alla vita politica della città, i Francescani non paiono, invece, aver esercitato una diretta influenza sulla religiosità cittadina». I Romani, per quanto riguarda i Francescani, sembrano aver privilegiato non aggregazioni laicali, ma istituti regolari, conventi del primo ordine e – possiamo aggiungere – monasteri del secondo, cfr. BARONE, *Chierici, monaci e frati* cit., pp. 208-211.

⁴⁶ BARONE, *La presenza degli Ordini religiosi nella Roma di Martino V* cit., p. 361, afferma che «ben pochi» sono i gruppi di terziarie già esistenti ai tempi di Martino V, quindi nel primo quarto del sec. XV.

renderebbe l'analisi non omogenea; terzo quello pratico, legato alle difficoltà di individuazione delle varie comunità, mancando una serie di strumenti quali cataloghi complessivi che permettano di incrociare e verificare i dati, come invece è stato possibile fare per i monasteri. Una lista di *case sante* di terziarie divise per i rioni romani è offerto da Joyce Pennings,⁴⁷ ma gli studi sulle comunità terziarie (come sulle recluse) vanno aumentando e perfezionandosi negli ultimi anni, mettendo in evidenza i limiti di tale censimento.⁴⁸ Un'analisi complessiva risulterebbe dunque in questa sede gravosa, dovendosi ampliare alla considerazione di una bibliografia vasta ma ancora incompleta:⁴⁹ indicazioni più aggiornate sulle terziarie si possono ritrovare nel nuovo studio di Anna Esposito in questo stesso volume.

Le comunità di terziarie hanno comunque notevole importanza nel panorama religioso femminile romano degli ultimi tre secoli del Medioevo; anzi da gruppi di terziarie hanno avuto origine anche monasteri dei secondi ordini, come quello di S. Caterina a Magnanapoli, nato nel 1575⁵⁰ dal gruppo di terziarie domenicane che si riunivano fin dal 1380 alla casa di santa Caterina da Siena presso la chiesa dei Frati Predicatori di S. Maria Sopra Minerva.⁵¹

Senza alcuna pretesa di completezza e rinunciando quindi a tabelle e dati statistici, ricordo le principali comunità di terziarie presenti a Roma negli ultimi secoli medievali, come risultano da alcuni studi più recenti.

⁴⁷ J. PENNING, *Semi-Religious Women in 15th Century Rome*, in *Mededelingen van het Nederlands Historisch Instituut te Rome*, 12 (1987), pp. 115-145: 141-144 *Appendix II*.

⁴⁸ Va notato, ad es., che non è possibile parlare di «Franciscan tertiary» nel 1223, *ibid.*, p. 141.

⁴⁹ «Disgraziatamente, un censimento esaustivo si rivela impossibile, ad onta degli sforzi di Anna Esposito e di Joyce Pennings», BARONE, *La presenza degli Ordini religiosi nella Roma di Martino V* cit., p. 361.

⁵⁰ Nel 1566 Pio V aveva imposto la clausura a tutte le religiose; nel 1575 le terziarie si riunirono in monastero di clausura a S. Caterina a Magnanapoli (Regio I). Nel 1911 le monache furono unite a quelle dei SS. Domenico e Sisto.

⁵¹ V. M. FONTANA, *De romana provincia ordinis praedicatorum*, Romae 1670; A. RAVAGLIOLI, *Vedere e capire Roma*, Roma 1981, p. 367; S. DE ANGELIS, *La "Perfetta Osservanza". Monasteri femminili nell'Ordine domenicano a Roma e a Viterbo (XVI-XVII sec.)*, tesi di laurea specialistica in Storia Moderna, Università degli Studi di Roma "La Sapienza", A. A. 2005-2006 (relatrice Maria Antonietta Visceglia, correlatrice Stefania Nanni).

Ho appena accennato alle terziarie domenicane riunite dal 1380 nella casa di s. Caterina presso la chiesa di S. Maria Sopra Minerva (Regio IX), passata ai Frati Predicatori fin dal 1276 dopo essere stata per brevi anni – come detto sopra – monastero femminile cistercense. A queste si può aggiungere ai tempi di Martino V un gruppo presso S. Cecilia.⁵²

Una comunità di terziarie agostiniane deve essere stata quella di S. Monica, sorta nel Quattrocento presso la chiesa di S. Agostino, sede dei frati eremitani; purtroppo appare poco documentata, almeno nel suo sviluppo. È ricordata dal Kirsch,⁵³ sul quale si basa Michetti.⁵⁴ Nella chiesa di S. Agostino venne fatta edificare da Maffeo Vegio (morto nel 1458) la cappella di S. Monica, ove furono traslate le spoglie della santa; con l'occasione venne istituita una nuova comunità femminile, una «Compagnia di donne col titolo di S. Monica, la quale fu poi confermata da Eugenio IV l'anno 1440».⁵⁵ Secondo Anna Esposito, si tratta dello stesso gruppo delle Mantellate agostiniane di Margherita Martelluzzi, che vivevano nella sua casa vicino S. Lorenzo in Lucina nel rione IV, Campomarzio.⁵⁶

Terziarie francescane sono presso Montecitorio (Monte Accettabile o Monte Citorio, ancora nel rione Campomarzio) nel primo quarto del Quattrocento, 4 donne con prioressa Caterina *de Horto*. Nello stesso secolo una seconda comunità di terziarie francescane, legata all'Osservanza, è quella presso la *domus* di Margherita alle Scale, nel rione XIII Trastevere.⁵⁷ Tutti questi gruppi sono composti da un numero ridotto di donne, dalle 4 alle 6 (ma si è visto che anche alcuni monasteri nel Catalogo di Torino hanno un numero di monache altrettanto limi-

⁵² «“In domibus ecclesie S. Cecilie in Transtiberim” nel palazzo del cardinale titolare della chiesa», A. ESPOSITO, *S. Francesca e le comunità religiose femminili a Roma nel secolo XV*, in *Culto dei santi, istituzioni e classi sociali in età preindustriale*, a cura di S. BOESCH GAJANO e L. SEBASTIANI, L'Aquila-Roma 1984, pp. 539-562: 555.

⁵³ G. P. KIRSCH, *La chiesa di S. Agostino in Roma*, in *Rivista di archeologia cristiana*, 9 (1932), pp. 257-277: 267-268.

⁵⁴ 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* cit., pp. 209-228: 217-218.

⁵⁵ La frase virgolettata è di Giovanni Antonio Bruzio, riportata dal KIRSCH, *La chiesa di S. Agostino* cit., p. 267, dal cod. *Vat. Lat.* 11889, f. 116.

⁵⁶ ESPOSITO, *S. Francesca e le comunità* cit., pp. 549-551.

⁵⁷ *Ibid.*, pp. 552-555.

tato), «che lasciano poche tracce nella documentazione ufficiale». ⁵⁸ Per questo motivo si può ritenere che i gruppi di terziarie degli Ordini Mendicanti fossero di più di quelli documentati: «solo così si può spiegare l'esistenza di un custode di tutte le mantellate e penitenti agostiniane di Roma». ⁵⁹

7. Un'ultima osservazione, fra le tante possibili. Raimondo Michetti si è chiesto se «Roma morirà paleocristiana», ⁶⁰ osservando che i nuovi Ordini Mendicanti non portano nella città nuovi culti; Giulia Barone ha notato che nel Quattrocento «la devozione dei romani sembra continuare a privilegiare la chiesa del proprio quartiere» rispetto a quelle dei Mendicanti; ⁶¹ «i Romani nella Roma di Martino V... sembrano ancora... rivolgersi alle forme tradizionali della religiosità cittadina, quella che aveva i suoi cardini nel culto apostolico e nella centralità di Roma, città di martiri e pontefici santi». ⁶² Una conferma della persistenza e resistenza della storia cristiana antica a Roma è offerta dalle intitolazioni dei monasteri dei nuovi Ordini, che mantengono quelle delle strutture preesistenti. Il monastero delle Domenicane è intitolato a S. Sisto e solo nel 1575, con lo spostamento delle monache in una nuova sede, prenderà l'intitolazione dei SS. Domenico e Sisto; i tre delle Damianite-Clarisse portano i nomi di SS. Cosma e Damiano, ⁶³ S. Silvestro *in Capite*, S. Lorenzo in Panisperna. Quelli delle Agostiniane sono intitolati a S. Andrea apostolo e S. Maria Maddalena, protettrice delle penitenti; ma anche le Cistercensi, come si è

⁵⁸ BARONE, *La presenza degli Ordini religiosi nella Roma di Martino V* cit., p. 362.

⁵⁹ *Ibid.*; si tratta di fra Cesario *de Ursinis de Roma*, che aveva avuto l'incarico dal priore generale degli Agostiniani nel 1431, ESPOSITO, *S. Francesca e le comunità* cit., pp. 549-550.

⁶⁰ MICHETTI, *Ordini religiosi, culti e spazi sacri* cit., p. 224.

⁶¹ BARONE, *La presenza degli Ordini religiosi nella Roma di Martino V* cit., pp. 363-364.

⁶² *Ibid.*, p. 365.

⁶³ Per questo monastero nel sec. XIII le bolle papali hanno S. Cosma, salvo due degli anni 1258 e 1273 che hanno SS. Cosma e Damiano; S. Cosmato appare solo successivamente e comunque dipende da uno sviluppo della vecchia denominazione, non da devozione francescana.

visto, prendendo il monastero di S. Pancrazio, mantengono il suo nome premettendogli quello di S. Maria, indubbiamente legato alla devozione cistercense, ma non solo, e certo ben vicino alle origini cristiane. Mi sembra che questa tendenza e questa persistenza nella città circondata dalla *corona martirum*, in cui si viene ancora oggi in visita *ad limina Apostolorum*, non siano scomparse del tutto nemmeno ai nostri giorni e tutto sommato – di fronte a tanti dilaganti nuovi culti, canonizzazioni e devozioni – le ritengo una cosa positiva.

Tabella

Sono indicati con numero progressivo continuo prima i monasteri femminili “tradizionali”, greci, benedettini o con regola agostiniana (ma non degli Eremitani di S. Agostino), in ordine cronologico dalla prima notizia sulla presenza di una comunità femminile; poi (dal numero 18) i monasteri femminili di nuove congregazioni benedettine (comprese le Cistercensi) o di nuovi ordini (compresi gli Umiliati), sempre in ordine cronologico dalla fondazione o dal passaggio alla nuova comunità. I tre monasteri femminili benedettini passati nei secoli XIII-XV a nuovi ordini o congregazioni (S. Maria *Corsarum*, S. Maria sopra Minerva, S. Maria *in Iulia*) si trovano quindi nella seconda parte della tabella.

| monastero | ordine | ante | XIII sec. | XIV sec. | XV sec. | post |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 1. S. Maria e S. Gregorio in Campo Marzio (S. Maria in Campo Marzio) Kehr 86; Huelsen 320-321; Monasticon I; di Carpegna 264. Regio IV | bened. | Forse esistente già nel sec. VII, masch. basiliano; nel 750 vi sono monache greche; <i>ante</i> 12 ott. 937 monache bened. (Lib. pont. II, 25, r. 9) | Bolla di Gregorio IX 26 ott. 1232: visita e riforma da parte dell'arciprete dei SS. Ciro e Giovanni <i>de Urbe</i> . | Cat. Torino 17 monache. | Catalogo 1492 mon. ben. femm. | 1564 prende nome dell'Immacolata Concezione con la badessa Caterina Colonna. 1573 Gregorio XIII lo unisce alla Congregazione Cassinese. 1873 soppressione statale. |
| 2. S. Maria Tempuli, in Tempulo, de (in) Tempore Kehr 121-122; Huelsen 367-368; Monasticon I. Regio XII | bened. | Ricordato dall'806, Vita di Leone III (Lib. pont. II, 24, r. 20) | 25 apr. 1221, Onorio III a causa della decadenza spirituale e materiale trasferisce le 25 monache a S. Sisto. | Cat. Torino: «Ecclesia S. Mariae in Tempore est destructa, non habet servitorem». | | |
| 3. S. Andrea de Biberatica Huelsen 181; Monasticon I; di Carpegna 264. Regio I | bened. | Documento più antico 806 Leone III (Lib. pont. II, 23, r. 26). Non si hanno però specificazioni di un mon. ben. femm. | Bolla di Gregorio IX 26 ott. 1232. | Cat. Torino 15 monache | 2 nov. 1417 Martino V trasferisce le monache a S. Urbano in Campo Carleo presso il Foro Traiano. Ma 1446 Flavio Biondo, <i>Roma instaurata</i> , p. 296, indica ancora esistente mon. femm. S. Andrea tra Esquilino e Celio. | |
| 4. S. Bibiana (all'Orso Pileato) Kehr 38; Huelsen 213; Monasticon I; Coste, cfr. <i>supra</i> nota 10; di Carpegna 264. Regio I | bened. | Mon. femm. sotto Leone III (Lib. pont. II, 24, r. 9) col nome di SS. Simplicio, Faustino, Beatrice e Bibiana; 959 di S. Lorenzo e S. Bibiana. | Restaurato da Onorio III (1216-1227); 17 dic. 1219 alcune monache, con la comunità di S. Maria in Tempulo, passano al mon. domenicano di S. Sisto. 26 ott. 1232 visita e riforma arciprete dei SS. Ciro e Giovanni <i>de Urbe</i> . | Cat. Torino 18 monache (s. Viviana). <i>Memoriale</i> , p. 88 mon. femm. | 16 feb. 1439 soppresso da Eugenio IV per cattiva condotta delle monache. La badessa e le sei monache sono spostate in altri mon. romani. Concesso ai monaci di S. Sebastiano fuori le mura, poi al capitolo di S. Maria Maggiore. | La chiesa è restaurata da Bernini sotto Urbano VIII. |
| 5. S. Maria de Maxima (S. Maria Ambrosii, S. Ambrogio (della Massima) Huelsen 344-345; Monasticon I; di Carpegna 264. Regio XI | bened. | 806 Leone III (Lib. pont. II, 23, r. 23); secondo la tradizione, fondato da Marcellina sorella di Ambrogio nella casa paterna, dedicato a S. Maria. | 26 ott. 1232 visita e riforma arciprete dei SS. Ciro e Giovanni <i>de Urbe</i> . | Cat. Torino 12 monache | 1440 trasferita qui la monaca Sabina dal soppresso S. Bibiana; 1451 trasferite qui alcune monache dal soppresso S. Bartolomeo alla Suburra; 5 giu. e 4 ott. 1488 bolle di Innocenzo VIII: sottoposto al mon. di S. Maria in Iulia, l'unione è contrastata. Presente nel Catalogo 1492 come S. Ambrogio. | 1640 soppressa l'unione con S. Maria in Iulia. 1810 soppresso, poi concesso alle Terziarie Regolari di S. Francesco. 1861 acquistato dalla Congregaz. Ben. Cassinese della Primitiva Oss. (oggi Sublacense), di cui attualmente è Curia Generalizia. |

| monastero | ordine | ante | XIII sec. | XIV sec. | XV sec. | post |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 6. S. Eufemia al Vico Patricio Huelsen 249-250; Monasticon I. Regio I | bened. | Esistente da Leone III (Lib. pont. II, 24, r. 17), in origine forse mon. doppio per il servizio di S. Pudenziana. Detto anche dei SS. Eufemia e Arcangelo, dalle due chiese di S. Eufemia e di S. Arcangelo <i>Feruntesta</i> annesse al mon.; o S. Eufemia in <i>Suburra</i> . Dopo il 1000 è testimoniato solo il mon. femm. di S. Eufemia. | | Cat. Torino 4 monache. Fine sec. XIV-inizio XV citato nel <i>Memoriale</i> p. 87 come mon. femm. ben. | 1440 trasferite qui Lella e Giubilea monache dal soppresso S. Bibiana; 1451 trasferite qui alcune monache dal soppresso S. Bartolomeo alla Suburra. Catalogo 1492 solo S. Euphemiae, senza specificazione del mon. | 3 giu. 1524 Clemente VII conferma la cessione alle Santucce, che vi rimasero fino al 1537, quando viene ceduto a suor Veronica Gabrielli per ricondurlo a mon. ben. Abbandonato sotto Sisto V (1585-90), le rovine erano ancora visibili nel 1643. |
| 7. S. Erasmo Kehr p. 43 (<i>in Coelio monte</i>); Huelsen 249; Monasticon I; Valentini-Zucchetti II, 198, nota 1. Regio I | bened. | Forse già esistente sec. VI, testimonianza più antica papa Adeodato (672-676) mon. masch. Sec. X femm. (Lib. pont. II, 22, r. 15) | 1299 forse la nomina della badessa spetta all'abate di Subiaco. | Cat. Torino 16 monache; 1356 la riforma affidata dai monaci di S. Scolastica di Subiaco a quelli del Sacro Speco. | Citato da Flavio Biondo, <i>Roma instaurata</i> , p. 279. Catalogo 1492 "Hospitale et aedes S. Thomae alias S. Erasmi". | <i>Ante</i> 1561 scompare. |
| 8. SS. Ciriaco e Nicola in Via Lata (S. Ciriaco de Camiliano) Kehr 78-79; Huelsen 243-245; Monasticon I; di Carpegna 264. Regio II | bened. | Metà sec. X fondato da tre sorelle di Adalberto col nome di SS. Stefano e Cirillo, poi eretta la chiesa di S. Nicola; 972 SS. Ciriaco martire e Nicola confessore. | 26 ott. 1232 visita e riforma da parte dell'arciprete dei SS. Ciro e Giovanni <i>de Urbe</i> . | Cat. Torino 40 monache (S. Ciriaco de Camiliano). Fine sec. XIV-inizio XV citato nel <i>Memoriale</i> , p. 86, come mon. femm. ben. | 16 feb. 1435, restando solo la badessa e 8 monache, Eugenio IV sopprime il mon. incorporandolo alla vicina chiesa di S. Maria in Via Lata, che ne prende possesso nel 1451, dopo la definitiva partenza delle monache. | |
| 9. S. Maria de Cella (<i>Farfae</i>) Huelsen 326-327; Monasticon I. Regio III | bened. | 998 appare come chiesa dipendente da Farfa, poi divenne mon. masch., infine femm. | | Cat. Torino 8 monache. | Passa al clero secolare. 1461 <i>Liber anniversariorum</i> del Salvatore, cit. S. Maria <i>de Cellis</i> . | Sec. XVI scompare quando è edificata S. Luigi dei Francesi. |

| monastero | ordine | ante | XIII sec. | XIV sec. | XV sec. | post |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 10. S. Agnese sulla via Nomentana, fuori le mura, fuori Porta Nomentana (SS. Agnese e Costanza) Kehr 158; Huelsen 170; Monasticon I; di Carpegna 264, 312. | bened. | Tradizionalmente la chiesa è riportata a Costantino, con restauri di Innocenzo I (401-417), Simmaco (498-514) e Onorio I (625-638). Lib. pont. I, p. 222, r. 6; p. 263, rr. 5-6; p. 323, rr. 9-13, senza riferimenti a mon. Leone III, Lib. pont. II, p. 12, r. 30 chiesa; p. 25, rr. 5-6, mon. (non spec. se masch. o femm.); Mabillon, <i>Ann. Ord. S. Ben.</i> , II, p. 413: 817 alle monache greche subentrano le latine. Tra sec. X e XI chierici secolari; 1112 con Pasquale II monache benedettine. La presenza di monache non risulta secondo Lori Sanfilippo, cfr. <i>supra</i> nota 10. | 26 ott. 1232 visita e riforma da parte dell'arciprete dei SS. Ciro e Giovanni <i>de Urbe</i> . | Cat. Torino 40 monache. | 1480 Sisto IV sostituisce le monache con religiosi della congreg. di S. Ambrogio <i>ad Nenus</i> . 13 ago. 1489 Innocenzo VIII erige il mon. in abbazia con canonici reg. (attualmente Lateranensi) | Leone X (1513-1521) vi trasferisce il titolo presbiterale di S. Agnese in Agone. |
| 11. S. Urbano in Campo Carleo Huelsen 500-501; Monasticon I. Regio I | bened. | | 5 ago. 1264 mon. femm. istituito da Urbano IV per le preghiere di Iacoba, figlia di Pietro Bianco, nella casa del paterna. | Cat. Torino 18 monache. | 2 nov. 1417 Martino V vi trasferisce le monache di S. Andrea de Biberatica; 1432 estinta la comunità, il mon. è unito a S. Lorenzo fuori le mura. | Clemente VIII nel 1600 concede al card. Baronio e a Fulvia Conti Sforza di riedificare la chiesa e il mon. in rovina per ampliare l'opera delle <i>zitelle sperse</i> del vicino convento di S. Eufemia. |
| 12. S. Maria in Petrocchia Huelsen 356-357; Monasticon I. Regio XII | bened. | La chiesa è ricordata la prima volta nel sec. XII da Cencio Camerario. | Citata in vari documenti, appartiene a S. Gregorio <i>ad clivum Scauri</i> . | 21 mar. 1303 Andrea abate di S. Gregorio concede la chiesa a Maria dei Papareschi ed Egidia vedova di Pietro Scotti, per erigervi un mon. Conferma di Benedetto XI 22 dic. 1303. Cat. Torino 15 monache. Poi non si hanno più notizie | La chiesa nel sec. XV è scomparsa. Doc. notarile 1473 nomina l' <i>ortus ecclesiae s. Mariae in Petrocchia</i> come confinante di un terreno. | |

| monastero | ordine | ante | XIII sec. | XIV sec. | XV sec. | post |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------|------|-----------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 13. S. Caterina alle Cavallerotte Huelsen 235-236; Monasticon I. Regio V in burgo | regola agost.-bened. | | | Doc. più antico 5 ott. 1310 per il mon. già esistente. 13 apr. 1325 monache in abito nero, cioè con regola di S. Agostino. Cat. Torino 8 monache, senza specificare l'ordine. Bolla Benedetto XII 23 mar. 1342 limita il numero delle monache, « <i>quae de nobilibus civibus romanis cavallerottis vulgariter noncupatis procreatae estis</i> ». | Bolla Innocenzo VII 10 feb. 1404 passaggio alla regola benedettina. Paolo II (1464-1471) sopprime il mon. e concede i locali ai canonici del Capitolo Vaticano. | 1659 edificio demolito per la costruzione del colonnato di S. Pietro. |
| 14. S. Anna de Marmorata Huelsen 198-199. Regio XII | bened. (?) | | | Cat. Torino « <i>ecclesia S. Anne de Marmorata habet moniales IIII</i> ». | | ca 1650, chiamata S. Maria, passa alla Compagnia de' Calzettari. 1745 riedificata e rinnovata S. Anna. |
| 15. S. Lorenzo in Fonte (<i>ad fontem</i>) o Fontana Huelsen 286-287; Monasticon I; Coste, cfr. <i>supra</i> nota 10, p. 32. Regio I | bened. | | | Dubbio se femm. o masch.: Cat. Torino « <i>Ecclesia Sancti Laurentii in Fontana habet fratres Sancti Marci .II.</i> »; doc. 1341 cit. badessa Caterina; ritenuto masch. sotto Bonifacio IX (1389-1404) in Armellini-Cecchelli, è indicato come ben. femm. nel <i>Memoriale</i> . | Eugenio IV lo unisce a S. Agnese fuori le mura e dona i suoi beni a S. Maria Maggiore. 1470, Anniversari della Compagnia del Gonfalone: un anniversario per l'anima di Paola, monaca di S. Lorenzo in Fontana. | Ricordata in vari cataloghi, la chiesa « <i>Esiste ancora in via Urbana</i> » (Valentini-Zucchetti III, 301 nota 4). |
| 16. S. Cesario sull'Appia o in Turri (per errore detto a volte in Palatio) Huelsen 229-230; Monasticon I (con errore). Regio XII | bened. | | | 1302 feb. 22 risulta del vescovo di Tuscolo, su cui richiesta Bonifacio VIII la concede ai <i>fratres cruciferi</i> per fondarvi uno xenodochio. Cat. Torino: « <i>Ecclesia Sancti Caesarii in Turrim non habet servitorem. Hospitale in Turrim habet fratres ordinis Cruciferorum .IIII.</i> » | Sec. XV risulta mon. femm., poiché 31 lug. 1439 Eugenio IV lo sopprime con ordine che venga unito a S. Sisto (domenicano). La disposizione ha effetto nel 1443. | |

| monastero | ordine | ante | XIII sec. | XIV sec. | XV sec. | post |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 17. S. Bartolomeo alla Suburra Huelsen 207; Monasticon I. Regio I | bened. | | | Menzionato dalla fine del sec. XIV come chiesa. | 1440 prima citaz. come mon., quando vi viene trasferita la monaca Vivianella dal soppresso S. Bibiana. 1451 soppresso da Niccolò V perché caduto in miseria, le monache sono trasferite in altri mon. romani; 1453 i beni sono venduti a beneficio della mensa capitolare di S. Maria Maggiore. | |
| 18. S. Sisto (S. Cesario <i>Corsarum</i> , SS. Simmetrio e Cesario; S. Maria <i>Corsarium</i>) Kehr 120-121; Huelsen 470-471; Monasticon I; di Carpegna 154; Carbonetti Vendittelli 2005, 96-97. Regio XII (nel Catalogo 1492 Ripa) | bened. - domenicane | Basilica all'inizio del sec. V; 595 ha il nome di S. Sisto. Leone III (795-816): presso la chiesa ci sono 2 mon. femm., S. Cesario <i>de Corsas sive Corsarum</i> e S. Simmetrio; Leone IV (847-855) li unisce in unico mon. dei SS. Simmetrio e Cesario <i>Corsarum</i> , poi di S. Maria <i>Corsarum</i> (Lib. pont. II, 24, r. 22). | Innocenzo III avrebbe fatto edificare il mon. di S. Sisto per farvi concentrare tutte le religiose di Roma (<i>Gesta Innocentii III</i>). 17 dic. 1219 Onorio III concede il mon. di S. Maria alle monache domenicane col nome di S. Sisto. Confluiscono nella nuova comunità le 25 monache di S. Maria <i>in Tempulo</i> e alcune di S. Bibiana. | Cat. Torino 70 monache e 16 frati predicatori. Tra 1370 e 1379 oscilla tra 54 e 60 monache. | Flavio Biondo, <i>Roma instaurata</i> , p. 291. | 1501-1518 Riforma osservante. 1575 per l'aria insalubre le monache si trasferiscono presso il Quirinale (attuale Magnanapoli) e il nuovo mon. prende il nome dei SS. Domenico e Sisto. Il vecchio mon. prende il nome di S. Sisto vecchio e diviene ospedale. 1871 il mon. è destinato ad uffici governativi. Le monache restano in una piccola parte dell'edificio. 1938 l'Ord. Domenicano compra il mon., che diverrà il collegio Angelicum. Le monache si trasferiscono al mon. del SS. Rosario a Montemario. |
| 19. SS. Cosma e Damiano in <i>Mica aurea</i> (S. Cosimato) Kehr 129; Huelsen 240-241; Monasticon I. Regio XIII | damianiteclarisse | Fondato alla metà del sec. X col nome di S. Cosma in <i>Vico Aureo</i> in Trastevere dal nobile Benedetto <i>Campaninus</i> , concesso ai benedettini. | 1230 Gregorio IX lo concede ai Camaldolesi, ma il 18 ago. 1234 lo concede alle sorelle recluse dell'Ordine di S. Damiano (dal 1263 Clarisse). | Cat. Torino 36 monache e 2 frati minori. | Ricostruito da Sisto IV (1471-1484), ricordato nell' <i>Opusculum</i> dell'Albertini p. 505. Catalogo 1492. | Soppressione statale 1873, trasformato in ricovero per anziani, ora incorporato all'ospedale Nuovo Regina Margherita. 1890-91 le monache a S. Gregorio al Celio; 1921 acquistano vilino presso la Madonna del Riposo (Aurelia); 1926 si trasferiscono in Viale Vaticano; 1931-32 la S. Sede le trasferisce in via Contarini, presso la Piramide; 2007 un incendio danneggia i piani superiori. |

| monastero | ordine | ante | XIII sec. | XIV sec. | XV sec. | post |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 20. S. Maria e S. Pancrazio de Urbe Kehr 176; Huelsen 409; Monasticon I. Regio XIII | cistercensi | Si ritiene la chiesa di S. Pancrazio fondata da Simmaco (498-514); 594 Gregorio I istituisce mon. masch. di S. Vittore presso S. Pancrazio o dei SS. Vittore e Pancrazio, come nominato nel sec. XI. Sec. XII S. Pancrazio <i>Transiberim</i> | 1 dic. 1255 Alessandro IV («mulieres poenitentes sub habitu et observantia Cisterciensium») -1271 (accettazione del Capitolo Generale Cist.); introdotte le monache cistercensi, il mon. prende il nome di S. Maria e S. Pancrazio <i>de Urbe</i> . | Cat. Torino 35 monache. | 1430 subentrano i <i>fratres de S. Clemente de Urbe</i> ord. SS. Barnaba e Ambrogio <i>ad nemus</i> . | Sec. XVII Carmelitani scalzi. |
| 21. S. Maria sopra Minerva Huelsen 346-347; Monasticon I; di Carpegna 192, 223. Regio IX | cistercensi | La chiesa (non mon.) è concessa alle monache basiliane del mon. di S. Maria e S. Gregorio in Campo Marzio, forse già da papa Zaccaria (741-752). | 24 sett. 1255 concessa da Alessandro IV «mulieribus quae repentitae dicuntur»; 1dic. 1255 «mulieres poenitentes. sub habitu et observantia cisterciensium». 3 nov. 1276 Giovanni XXI la concede ai frati Predicatori. | | | Restano ancora oggi i Frati Predicatori. |
| 22. S. Andrea de Fractis (presso S. Maria Maggiore) Huelsen 184-185; Monasticon I. Regio I | agostiniano? (erroneamente Monasticon I: clarisse) | | ca 1270 edificato dal card. Ottobono, forse sul terreno ove sorgeva S. Andrea <i>in massa Iuliana</i> . | Cat. Torino 18 monache. Bolla di Urbano V (1362-1370) in cui il mon. è detto «monialium... ordinis S. Augustini». | 1433 Eugenio IV concede il locale ai monaci di S. Paolo fuori le Mura ed i beni alla mensa capitolare di S. Maria Maggiore. Nel Catalogo 1492 si riporta solo il nome, senza la specificazione di mon. | |
| 23. S. Silvestro in Capite Kehr 81; Federici, cfr. <i>supra</i> nota 12; Huelsen 465-467; Codice topografico II, 182-183; Monasticon I. Regio III | clarisse | 7 lug. 761 Paolo I fonda nella propria casa il mon. dei SS. Stefano, Dionisio e Silvestro <i>cata Pauli sive inter duos hortos</i> . Nel cat. delle 20 antiche abbazie dell'Urbe è S. Silvestro <i>inter duos hortos</i> ; l'attributo <i>in (de)Capite</i> è attestato nel 1194, in riferimento tradizionale (ma ritenuto erroneo) al trasferimento del capo di S. Giov. Battista ad opera di Innocenzo II (1130-1143). A lungo vi sono monaci greci basiliani; i benedettini subentrano forse già nel sec. XI, sono però attestati nel 1277. | 1285 sett. 24 Onorio IV lo concede alla badessa Ermينيا ed alla sua comunità di Palestrina, fondata da Margherita Colonna, ora di clarisse. | Cat. Torino 36 monache e due frati (minori). | Vergerio, 95; Flavio Biondo, <i>Roma instaurata</i> pp. 291, 320; <i>Memoriale</i> p. 84. | 1873 soppressione statale. Attualmente in parte ufficio postale, in parte uffici ministeriali (la chiesa sopravvive). |

| monastero | ordine | ante | XIII sec. | XIV sec. | XV sec. | post |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 24. S. Maria in Iulia (S. Anna) Armellini-Cecchelli 546-551; Huelsen 340-341; Monasticon I. Regio VII | bened. - santucce | Leone III, 806 (Lib. Pont. II, 23, r. 24): il mon. prende il nome da una fondatrice di nome <i>Iulia</i> . | Fine secolo passa alle benedettine santucce. | 1305 sepolta Santuccia Carabotti, fondatrice; diviene sede principale delle Santucce. Cat. Torino 40 monache. | 1440 trasferita qui la badessa del soppresso S. Bibiana; 1451 trasferite qui alcune monache dal soppresso S. Bartolomeo alla Suburra. 1490 nel <i>Liber anniversariorum</i> del Gonfalone. | Dall'inizio del sec. XVI il nome cambia in S. Anna in Iulia. 1675 chiesa riedificata, subentrano poi le monache salesiane fino al 1809; 1815 il mon. è mutato in ospizio per orfani poveri. 1887 chiesa demolita. |
| 25. S. Maria Cantofiume (iuxta flumen, de flumine: isola Tiberina) Huelsen 333-335; Monasticon I; di Carpegna 230. Regio XII | bened. - santucce | 1186 chiesa di S. Maria a capite molarum, dipendente da S. Lorenzo in Damaso. | | All'inizio del sec. XIV iniziano a risiedervi le santucce. Doc. più antico 15 nov. 1366, bolla di Urbano V in cui il mon. risulta dipendente da S. Maria in Iulia. 17 nov. 1381 Urbano VI concede alle monache la chiesa di S. Giovanni nell'isola Tiberina. | | Dopo sec. XV S. Maria e S. Giovanni sono riunite in una sola chiesa dedicata a S. Giovanni Calibita. 1573 causa alluvione le monache lasciano l'isola e si spostano a S. Anna (S. Maria in Iulia). 2 giu. 1575 il mon. è ceduto alla Compagnia della Nobil Natione de' Bolognesi in Roma. 1582 subentrano i frati di S. Giovanni di Dio (Fatebenefratelli). |
| 26. S. Lorenzo in Panisperna Kehr 59; Huelsen 292-293; Monasticon I. Regio I | clarisse | Prima notizia come chiesa di S. Lorenzo in Formoso sotto Adriano I (772-795). Dopo il 1000 S. Lorenzo in Panisperna, mon. bened. masch. tra le 20 abbazie dell'Urbe. Eugenio III chiama a riformarlo i monaci di Cava (bolla di Alessandro III 30 gen. 1169). | | 1308 alle clarisse. Cat. Torino 18 monache. | Flavio Biondo, <i>Roma instaurata</i> pp. 282, 293-294. | 1873 soppressione statale; le monache cambiano varie sedi, dal 1924 in Via in Selci. Il mon. passa all'Università di Roma e diviene sede delle facoltà scientifiche (donde i noti "ragazzi di via Panisperna"). |

| monastero | ordine | ante | XIII sec. | XIV sec. | XV sec. | post |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 27. S. Cecilia in Trastevere Huelsen 229; Monasticon I. Regio XIII | umiliati (doppio) - congr. di S. Brigida - umiliati (doppio) | Chiesa con titolo risalente al sec. IV; mon. masch. fondato da Pasquale I (817-824) per officiare la basilica omonima. | | Cat. Torino «ecclesia sancte Cecilie in Transtiberim titulus presbyteri cardinalis habet XX canonicos». Dopo il 1344 è testimoniato l'insediamento degli Umiliati, un mon. doppio con le due case masch. e femminile ad una certa distanza. | 1419 sette <i>fratres</i> e quattro <i>sorores</i> . Martino V (1417-1431) concede S. Cecilia alla congr. del Salvatore di S. Brigida di Vadstena (attestata 1425), ma gli umiliati vi sono già tornati nel 1438. Catalogo 1492 mon. femm. benedettino. | 1527 Clemente VII sostituisce gli umiliati con comunità femm. bened. proveniente dal mon. di S. Maria in Campo Marzio, guidata da Maura Magalotti. 1873 soppressione statale; ancora oggi vi è una piccola comunità di monache. |
| 28. S. Maria Maddalena <i>repentutis de Urbe</i> (= in Burgo?) Huelsen 378; Piatti, cfr. <i>supra</i> nota 37, p. 100. Regio V | agostiniane? - benedettine? | | | 4 apr. 1397 bolla di Bonifacio IX lo dà già esistente, appartenente alle monache «sub cura et secundum instituta fratrum Ordinis Eremitarum S. Augustini viventis» (Piatti). | 1° ott. 1421 bolla di Martino V: lite tra Matteo Giovanni della Novizia di Rieti e la badessa del «monasterium Sanctae Mariae Magdaleneae in porticu Sancti Petri de Urbe ordinis S. Benedicti» (Huelsen). | |
| 29. S. Francesca Romana o SS. Annunziata a Tor de' Specchi Monasticon I. Regio X | congr. ben. Oblate S. Francesca Romana | | | | Fondato da s. Francesca Romana, approvato da Eugenio IV 14 lug. 1434. | Sopravvissuto alle soppressioni statali. |

GERHARD WOLF

PER UNO STUDIO DELLE IMMAGINI DEVOZIONALI
E DEL CULTO DELLE IMMAGINI A ROMA
TRA MEDIO EVO E RINASCIMENTO*

Il ruolo delle immagini nella vita religiosa romana tra il XIII e il XV secolo è un tema non ancora ben studiato per varie ragioni: una delle principali è il fatto che il fenomeno interessa diverse discipline, soprattutto la storia e la storia dell'arte. Il tema del culto delle immagini e delle immagini devozionali stesse richiederebbe una intensa collaborazione tra queste discipline – e negli ultimi 25 anni sono stati fatti progressi molto importanti e proficui in questa direzione. Ricordo solo i diversi lavori di Anna Cavallaro su Antoniazio Romano come pittore di icone mariane e anche gli studi di Giulia Barone e Anna Esposito, ad esempio i loro interventi nei convegni rispettivamente sulle immagini miracolose nel 2003 e sugli ospedali nel 2005.¹ In questa sede, vorrei insistere sulle difficoltà in cui si trova la storia dell'arte rispetto alle immagini devozionali. Se apriamo un libro come il bellissimo volume su Roma medievale, apparso nel 2001,² la divisione tra storia

*Ringrazio Anna Esposito, Manuela De Giorgi e Theresa Holler per il prezioso aiuto.

¹ A. CAVALLARO, *Antoniazzo Romano e gli Antoniazzeschi. Una generazione di pittori nella Roma del Quattrocento*, Udine 1992; G. BARONE, *Immagini miracolose a Roma alla fine del medio evo*, in *The miraculous image in the late Middle Ages and Renaissance*, a cura di E. THUNØ - G. WOLF. Atti del convegno (Roma, Accademia di Danimarca, 2003), Roma 2004, pp. 123-133; A. ESPOSITO, *Von der Gastfreundschaft zur Krankenaufnahme. Zur Entwicklung und Organisation des Hospitalwesens in Rom im Mittelalter und in der Renaissance*, in *Funktions- und Strukturwandel spätmittelalterlicher Hospitäler im europäischen Vergleich*, a cura di M. MATHEUS, Stoccarda o Stuttgart 2005, pp. 15-28.

² *Roma medievale*, a cura di A. VAUCHEZ, Roma-Bari 2001 (Storia di Roma dall'antichità a oggi, 2).

e storia dell'arte è molto netta: si parla di storia delle istituzioni ecclesiastiche e comunali, dei ceti sociali e delle famiglie, della vita economica, delle feste familiari e collettive, della prosopografia del clero, del ruolo dei monasteri ecc.; ma dove si trovano le immagini? Certamente non nel capitolo sull'arte, dove si studiano l'architettura sacra e profana, i grandi cicli di affreschi e mosaici, le committenze papali, della curia e delle famiglie romane, la ripresa di modelli paleocristiani ecc.

Quale sarebbe dunque l'approccio appropriato per studiare le immagini devozionali? Una storia dell'arte, legata allo studio della produzione o creazione di immagini, se mira esclusivamente alla datazione e attribuzione delle opere come fine ultimo dell'indagine non può contribuire molto a questo tema. Ciononostante, lo studio delle immagini stesse può raccontarci non poco sul loro culto, a cominciare dalle formule iconiche, lo stato di conservazione, le ridipinture, gli ex-voto ecc. È importante ricostruire la *mise en scène* delle immagini sacre nelle chiese o durante le processioni e analizzare le copie di icone molto venerate nella loro diffusione. Purtroppo per la Roma tardomedievale le fonti visive sono scarse e, anche se fossero più ricche non basterebbero per comprendere in modo profondo il ruolo o meglio la 'vita' delle immagini negli scambi religiosi, nella devozione collettiva e privata ecc. Bisogna invece concentrarsi su tutte le fonti, sia visive sia letterarie. Questo era il mio punto di partenza in un lavoro che pubblicai in forma di libro (con il titolo: *Salus Populi Romani*) nel 1990,³ nello stesso anno in cui apparve *Bild und Kult* di Hans Belting, che parzialmente si occupa anche delle icone romane.⁴ Il successo internazionale di quest'ultima opera ha fatto rivolgere una grande attenzione al tema delle immagini, passando i limiti della tradizionale storia dell'arte, ma curiosamente il dibattito che ne è seguito si è concentrato piuttosto sul ruolo delle immagini nel mondo contemporaneo e non nel medio evo. Nel libro di Belting si può anche notare come la difficoltà di cui parlavo all'inizio, sopravvive in forma velata dalla grande bra-

³ G. WOLF, *Salus populi Romani. Die Geschichte römischer Kultbilder im Mittelalter*, Weinheim 1990.

⁴ H. BELTING, *Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*, München 1990, tr. it. *Il culto delle immagini. Storia dell'icona dall'età imperiale al tardo Medioevo*, trad. di B. MAJ, Roma 2001.

vura con cui l'autore racconta la sua storia delle immagini (prima dell'era dell'arte, come vuole il sottotitolo). Sebbene il libro apra molti orizzonti nuovi per lo studio della devozione alle immagini, rimane piuttosto legato al modello d'analisi di una serie, più o meno cronologica, di produzione di immagini. L'approccio metodologico del mio lavoro – molto più circoscritto nella sua concentrazione su Roma – era invece di natura storico-antropologica, ispirato dall'*École des Annales* e in particolare dai lavori di Jean-Claude Schmitt, che negli stessi anni studiava le immagini medievali, pubblicando vari saggi durante gli anni '90 e riassumendoli nel volume *Le corps des images* nel 2002.⁵

Con *Salus Populi Romani*, fondamentalmente volevo scrivere la storia di una sola immagine, cioè dell'icona della Vergine di Santa Maria Maggiore (fig. 1), che nel medio evo fu ritenuta opera di san Luca e che secondo la mia datazione risale ai decenni intorno all'anno 600, le cui molte ridipinture attraverso i secoli lasciano però intuire l'impostazione morfologica originale ancora paleocristiana. Il mio lavoro è rimasto altamente condizionato dalle fonti medievali, che solo parzialmente hanno permesso di raccontare la storia di questa icona – come di quelle delle altre immagini più antiche e venerate della città – in un'ottica un po' grossolana per quanto riguarda la differenziazione della società romana stessa in cui si svolge il loro culto nel rispettivo contesto storico: dal Papato al clero delle grandi basiliche, il nascente Comune e il ruolo degli ordini mendicanti, le strumentalizzazioni del Trecento (Cola di Rienzo) nell'assenza dei papi, la formazione delle confraternite laicali e il ritorno dei papi, ossia la trasformazione di Roma nella città papale del Rinascimento. Ci sono fonti normative che permettono di ricostruire un rituale e fonti cronachistiche che raccontano l'evento eccezionale. Ma ovviamente i rituali non sono fenomeni statici, piuttosto si trasformano nei secoli e il culto delle immagini conosce continuità e innovazioni, dagli inizi nel basso medio evo (se non ancora prima in epoca paleocristiana) fino al concilio di Trento e oltre.

Il rituale più importante e più studiato era la famosa processione annuale della notte tra il 14 e 15 agosto, per la morte e l'assunzione

⁵ J.-CL. SCHMITT, *Le corps des images. Essais sur la culture visuelle au Moyen Âge*, Paris 2002.

della Madonna.⁶ È documentata dal IX secolo e fu abolita da Pio V intorno al 1570. Nella processione notturna si portava l'icona del Salvatore custodita al *Sancta Sanctorum*, ritenuta un'acheropita o, meglio, un'opera di san Luca colorata dagli angeli, dal Laterano attraverso il Foro Romano fino a Santa Maria Maggiore. Durante le varie soste o 'stazioni' del tragitto, i piedi del Cristo erano lavati con foglie di basilico, l'immagine incontrava l'antica icona della Vergine a Santa Maria Nuova e infine si univa con quella di Santa Maria Maggiore, appunto la *Salus Populi Romani* (come viene chiamata dal XIX secolo), per sostare insieme con lei fino alla mattina del 15 agosto nella navata centrale della basilica, rappresentando lo sposalizio spirituale tra madre e figlio. Le grandi tappe del rituale sono la trasformazione nel XII secolo della processione papale in un rituale comunale: almeno dalla metà di quel secolo il papa non partecipava più alla processione dell'Assunta, ma salutava l'icona di Cristo al momento della partenza e poi celebrava la messa a Santa Maria Maggiore alla presenza delle due immagini. Nel *Sancta Sanctorum*, l'icona del Salvatore era custodita da 12 ostiari, rappresentanti della nobiltà romana e dei rioni, mentre nel Trecento la nascente confraternita dei Raccomandati del SS. Salvatore aveva eletto l'immagine come suo simbolo, fondando il grande ospedale del Laterano.⁷ Molti terreni lungo il percorso della processione tra il Laterano e il Foro Romano entrarono nel patrimonio fondiario dei Raccomandati, tra cui anche un terzo del Colosseo con l'adiacente chiesa di San Giacomo.⁸ Innocenzo III aveva coperto l'im-

⁶ Oltre a WOLF, *Salus populi Romani* cit., cfr. *Il volto di Cristo*. Catalogo della mostra (Roma, Palazzo delle Esposizioni, 2000/2001), a cura di G. MORELLO - G. WOLF, Milano 2000; E. PARLATO, *La storia 'postuma' della processione dell'Acheropita e gli affreschi seicenteschi della Confraternita del Salvatore Ad Sancta Sanctorum*, in *Diplomazia e politica della Spagna a Roma. Figure di ambasciatori*, a cura di M.A. VISCEGLIA, Roma 2008, pp. 327-355 (= *Roma moderna e contemporanea*, 15 [2007]). Le fonti antiche si trovano in G. MARANGONI, *Istoria dell'antichissimo oratorio, o cappella di San Lorenzo nel Patriarcato Lateranense, comunemente appellato Sancta Sanctorum e della celebre Immagine del SS. Salvatore detta Acheropita, che ivi conservasi ...*, Roma 1747.

⁷ P. TOSINI, *Miniature dall'Ospedale del SS. Salvatore ad Sancta Sanctorum. Decorazione, rituali, iconografia*, in *Rivista di storia della miniatura*, 12 (2008), pp. 123-136.

⁸ Per la *societas* cfr. P. PAVAN, *Gli statuti della società dei Raccomandati del Salvatore ad Sancta Sanctorum (1331-1496)*, in *Archivio della Società romana di storia*

immagine che rappresentava il Salvatore in trono, consumata dal tempo e dal culto stesso, con una lamina d'argento, che ancora oggi lascia vedere solo il Volto di Cristo sopra un fondo stellato con due sportelli per i piedi (quelli odierni sono del secondo quarto del Quattrocento), su cui si trovano altri ornamenti ed ex-voto dei secoli successivi, mentre le due ante che rendono l'icona un trittico sono presenti solo dal primo Quattrocento.⁹ La confraternita aveva scelto come suo simbolo l'immagine del busto del Salvatore posto sopra un altare affiancato da lumi e a volte venerato dai fratelli (fig. 2) e la distribuì nella città cominciando dall'ospedale stesso e le sue altre proprietà, incluso il Colosseo. Philine Helas ha recentemente studiato il busto del Salvatore e il culto dell'icona nella confraternita nel contesto dell'ospedale lateranense.¹⁰

La processione di metà agosto sopravvive al ritorno dei papi, anzi Martino V rinforza e istituzionalizza il ruolo della confraternita dei Raccomandati nella custodia del Salvatore, che subentra passo per passo nelle funzioni che fino ad allora erano state svolte dagli ostiari.¹¹

patria, 101 (1978), pp. 35-95; R.J. INGERSOLL, *The Ritual Use of Public Space in Renaissance Rome*, Ann Arbor 1985 (Phil. Diss. University of Berkeley, CA. 1985), pp. 245-252. Per l'ospedale cfr. A. REHBERG, *Die Römer und ihre Hospitäler. Beobachtungen zu den Trägergruppen der Spitalsgründungen in Rom (13.-15. Jh.)*, in *Hospitäler in Mittelalter und Früher Neuzeit: Frankreich, Deutschland und Italien. Eine vergleichende Geschichte = Hôpitaux au Moyen âge et aux Temps modernes: France, Allemagne et Italie une histoire comparée*, a cura di G. DROSSBACH, München 2006, pp. 225-260; A. ESPOSITO, *Gli ospedali romani tra iniziative laicali e politica pontificia (secoli XIII - XV)*, in *Ospedali e città. L'Italia del Centro-Nord, XIII-XVI secolo*, a cura di A.J. GRIECO - L. SANDRI, Firenze 1997, pp. 233-251; ESPOSITO, *Von der Gastfreundschaft zur Krankenaufnahme* cit.; P. HELAS, "Hoc opus inchoatum"... *Bautätigkeit und Bildpolitik des Hospitals von Santo Spirito in Sassia und des Hospitals am Lateran in Rom des 14. und 15. Jahrhunderts*, in *Ordnung und Wandel in der römischen Architektur der Frühen Neuzeit. Kunsthistorische Studien zu Ehren von Christof Thoenes*, a cura di H. SCHLIMME - L. SICKEL, München 2010 (in corso di stampa).

⁹ K. NOREEN, *Revealing the sacred. The icon of Christ in the Sancta Sanctorum, Rome*, in *The language of the object. Scritti in onore di Herbert L. Kessler*, a cura di M. BAGNOLI - P.W. PARSHALL, London 2006, pp. 228-237; NOREEN, *Sacred memory and confraternal space. The insignia of the confraternity of the Santissimo Salvatore (Rome)*, in *Formation and reflections of medieval Rome*, a cura di É. Ó CARRAGÁIN - C. NEUMAN DE VEGVAR, Aldershot 2007, pp. 159-187; HELAS, "Hoc opus inchoatum"... cit.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ P. HELAS - G. WOLF, "E fece uno granni bene alla città di Roma". *Considerazioni sulle opere di Martino V per la città di Roma*, in *Martino V. Genazzano, il ponte-*

Così l'immagine del *Sancta Sanctorum* diventa il simbolo della società romana tra borghesia e nobiltà. Negli statuti del sodalizio del 1462 si trova la più esaustiva descrizione della processione dell'Assunta che in quel tempo si celebrava come trionfo stesso del Salvatore.¹² L'icona della Vergine a Santa Maria Maggiore era custodita a sua volta dalla confraternita del Gonfalone, che faceva onore anche ad altre immagini mariane della città e organizzava rappresentazioni sacre nel Colosseo.¹³ I rispettivi archivi permettono lo studio delle opere pie, dei riti e delle celebrazioni e – in parte – anche della prosopografia dei Romani che divennero membri di queste confraternite. Rivelano anche che il culto e la venerazione collettiva delle immagini non erano un atto isolato, e che perciò devono essere visti come parte integrante e integrale di prassi devozionali e caritative più ampie e complesse.

Per quanto riguarda il ruolo delle icone romane più antiche e autorevoli, c'è da chiedersi chi rappresentassero e in quale modo.¹⁴ Una risposta 'semplice' è stata data da coloro che hanno voluto vedere il Cristo lateranense come simbolo del Papato e la Madonna di Santa Maria Maggiore come simbolo del popolo, interpretando la processione dell'Assunta come un momento di coesione tra le due forze.¹⁵ Un'analisi più attenta rivela invece un processo di rappresentazione e uno *status* ontologico delle immagini più articolati. In primo luogo, le

fice, le idealità. Studi in onore di Walter Brandmüller, (Atti del simposio svoltosi a Genazzano, 6 settembre 2008), a cura di P. PIATTI - R. RONZANI, Roma 2009, pp. 219-240.

¹² P. HELAS - G. WOLF, *Die Nacht der Bilder. Eine Beschreibung der Prozession zu Maria Himmelfahrt in Rom aus dem Jahr 1462*, Freiburg im Breisgau 2010 (in preparazione).

¹³ N. NEWBIGIN, *The decorum of the Passion. The plays of the confraternity of the Gonfalone in the Roman Colosseum, 1490 - 1539*, in *Confraternities and the visual arts in Renaissance Italy. Ritual, spectacle, image*, a cura di B. WISCH - D. COLE AHL, Cambridge [et al.] 2000, pp. 173-202; A. ESPOSITO, *Le confraternite romane tra arte e devozione. Persistenze e mutamenti nel corso del XV secolo*, in *Arte, committenza ed economia a Roma e nelle corti del Rinascimento (1420 - 1530)*, a cura di A. ESCH - C.L. FROMMEL, Torino 1995, pp. 107-120.

¹⁴ Per il seguente cfr. WOLF, *Salus populi Romani* cit., pp. 65-78.

¹⁵ Cfr. W. TRONZO, *Apse decoration, the Liturgy, and the Perception of Art in Medieval Rome, S. Maria in Trastevere and S. Maria Maggiore*, in *Italian church decoration of the Middle Ages and early Renaissance. Functions, forms and regional traditions*. Atti di convegno (Firenze 1987), a cura di W. TRONZO, Bologna 1989, pp. 167-193; H. BELTING, *Icons and roman society in the twelfth century*, *ibid.*, pp. 27-41.

icone del Salvatore e della Vergine rendono evidenti i loro prototipi divini nella città. Vernant ha coniato il termine “presentificazione” per le statue degli dei antichi, termine adattabile anche per la prassi romana del medio evo, sebbene nella cornice e nei limiti della teoria cristiana delle immagini. In tal modo le immagini si offrono come interlocutori visibili di Cristo e Maria per tutti i fedeli. In secondo luogo, le immagini sono simboli che rappresentano comunità, gruppi specifici ecc., come per esempio una confraternita. Nella Roma medievale le icone più autorevoli ‘pretendevano’ di rappresentare la città intera. Il Salvatore del Laterano non era solo l’icona del papa, ma anche del Comune, non solo il simbolo della confraternita, ma anche di tutto il popolo romano. L’icona e la processione erano di un’importanza tale, che vi furono vari tentativi di appropriarsene e di farle funzionare come simbolo proprio, per esempio come rappresentazione imperiale oppure come progetti per assecondare i disegni politici di Cola di Rienzo. In realtà, il potere delle immagini stava esattamente nel fatto che non si potevano strumentalizzare a lungo per un interesse particolare, in quanto l’icona stessa poteva divenire luogo di concordia (o discordia) nella e per la città. Lo stesso vale per le immagini della Madonna, con la differenza che queste erano più numerose, mentre, per molto tempo, il Salvatore che si portava in processione era solo uno. Perciò nella Roma medievale si venne instaurando la competizione di quale fosse l’icona più importante della Vergine, arrivando finanche alla falsificazione di documenti e manoscritti. Sebbene le immagini rappresentino tutte la stessa Vergine, si differenziano nelle varie forme di raffigurazione attraverso le leggende e i miracoli, e quello che è non facile da stabilire è lo *status* della forma e della qualità artistica dei manufatti. Spesso le icone erano vestite di stoffa o di metallo; abbiamo già accennato alle ridipinture, e potremmo menzionare anche la *mise en scène* nelle chiese ecc. Nel caso dell’icona di Santa Maria Maggiore le più antiche fonti che parlano della sua ubicazione (alla metà del Duecento) la pongono sopra la porta del battistero, mentre nel primo Trecento viene trasferita in un ciborio nella navata centrale, presumibilmente un dono comunale, dove rimase fino al 1613, quando viene collocata nella Cappella Paolina dove si venera ancora oggi. Il punto determinante è che l’icona era il simbolo della *Ecclesia Romana*, cioè papale (perché la Vergine è la Madre della Chiesa), ma contemporaneamente anche l’Avvocata del popolo romano.

Non bisogna sopravvalutare l'importanza delle discussioni sulla precedenza dell'una o l'altra icona mariana tra i capitoli delle grandi basiliche e tra le confraternite e gli ordini religiosi, francescani e domenicani in primo luogo, della città. Queste discussioni, che furono virulente soprattutto nel XV secolo, hanno fortunatamente prodotto una documentazione relativamente ricca di trattati e collezioni di leggende.¹⁶ Il *punctum dolens* era capire quale fosse l'icona che aveva salvato la città dalla peste, dopo essere stata portata in processione da papa Gregorio Magno. In particolare fu la Madonna dell'Aracoeli (fig. 3) ad essere proposta in questo senso, scardinando la vecchia tradizione che attribuiva il miracolo a quella di Santa Maria Maggiore; e ciò dimostra, a mio avviso, il rango indiscusso raggiunto dall'immagine mariana venerata al Campidoglio. La Madonna dell'Aracoeli, recentemente restaurata, risale al XII secolo e nasce come copia di una più antica icona, chiamata Madonna di San Sisto; quest'ultima è una delle più antiche e belle immagini esistenti a Roma, raffigurante la Vergine senza il figlio, che si rivolge con le mani alzate verso destra, mentre riceve le preghiere dei fedeli con lo sguardo diretto verso di loro. Tale formula rende visibile il ruolo di Maria come *Intercetrrix*, come *Advocata* dell'umanità (o dei Romani) davanti al trono del figlio. La leggenda (conosciuta dall'XI secolo) la vuole dipinta da san Luca e colorata dagli angeli (come il Salvatore del Laterano) e racconta la storia del suo miracoloso ritorno nel piccolo convento di monache benedettine vicino alle terme di Caracalla, dove era custodita, dopo un tentativo papale di trasferirla al *Sancta Sanctorum* (per custodirla insieme all'icona del figlio).¹⁷ La storia della sua relativa autonomia o addirittura resistenza al papa ha reso la Madonna di San Sisto un simbolo forte della sua comunità e perciò fu moltiplicata in varie copie per altri conventi. Una di queste arrivò sul Campidoglio in una chiesa che nel XIII secolo divenne un convento francescano, fortemente legata al centro di

¹⁶ Cfr. per esempio il trattato di Giovanni Battista, canonico di S. Maria Maggiore del 1464, parzialmente pubblicato in WOLF, *Salus populi Romani* cit., pp. 330-338 (Q 21).

¹⁷ Per la leggenda cfr. *ibid.*, pp. 162-166; G. WOLF, *Alexifarmaka. Aspetti del culto e della teoria delle immagini tra Roma, Bisanzio e la Terra Santa*, in *Roma fra Oriente e Occidente*, Spoleto 2002, pp. 755-796 (Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 49) e vedi anche n. 15.

potere politico del Comune. Mentre del prototipo conservato nel convento di benedettine si hanno poche notizie nelle fonti del Trecento e Quattrocento, la Madonna del Campidoglio al contrario ha attirato una grande attenzione devozionale come simbolo importante della Roma comunale. Il gesto delle mani alzate e il suo sguardo triste furono interpretati come un ritratto della madre sotto la croce, mentre una pergamena affissa accanto ad essa raccontava la sua origine leggendaria e anche i suoi miracoli. Cola di Rienzo dedicò le sue corone all'immagine in un gesto di sottomissione. Dal 1372 l'immagine era custodita ed esposta (come nel caso di tutte le immagini sacre questo avveniva solo in alcuni giorni festivi dell'anno) in un tabernacolo nella navata centrale all'ingresso del coro.¹⁸ Durante la festa dell'Assunta la Vergine non si spostava, ma diveniva punto di riunione, venerazione e partenza dei Raccomandati del SS. Salvatore; in altre occasioni invece la donazione della dote alle zitelle aveva luogo davanti all'immagine. La grande scalinata davanti al corpo della chiesa fu eretta nel Trecento come ex-voto per la cessazione della peste del 1348. Una leggenda coeva vuole che, durante una processione che portava l'icona verso il ponte di Sant'Angelo, la statua marmorea dell'angelo sopra il Castello avesse inchinato la testa di pietra per indicare che la pestilenza sarebbe cessata.¹⁹

Non vorrei riscrivere il lavoro di vent'anni fa, il cui *focus* era appunto lo studio delle icone principali di Roma e soprattutto del loro ruolo negli scambi, conflitti e compromessi tra i diversi poteri politico-religiosi della città. Quello che nelle ricerche di allora mi aveva sorpreso, perché mi sembrava in controtendenza con i *topoi* storiografici, era l'importanza del Quattrocento nella storia del culto o della devozione delle immagini, *topos* cui corrisponde anche il titolo del libro di Belting. Proprio il periodo in cui lo storico dell'arte tradizionalmente vede un ritorno all'antico e a un'era di misteri profani o pagani, ha prodotto la più ricca documentazione di leggende, miracoli e trattati devo-

¹⁸ Cfr. C. BOLGIA, *The Felici icon tabernacle (1372) at S. Maria in Aracoeli, reconstructed. Lay patronage, sculpture and Marian devotion in Trecento Rome*, in *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 68 (2005, sed 2007), pp. 27-72.

¹⁹ *Ibid.*, cfr. le fonti nell'appendice dell'articolo. Cfr. J. WEIBENBERGER, *Römische Mariengnadenbilder 1473-1590: Neue Altäre für alte Bilder. Zur Vorgeschichte der barocken Inszenierungen*, online 2007, pp. 120-123. URL: <<http://archiv.ub.uni-heidelberg.de/volltextserver/volltexte/2007/7623/pdf/Dissertation.pdf>>

zionali, lasciando il più ricco *corpus* di immagini sopravvissute fino ad oggi. Per quanto riguarda gli scritti, il Quattrocento viene superato solo dal tardo Cinquecento e Seicento, periodo in cui la Riforma ha indotto teologi, letterati, storici locali e studiosi di varie discipline a raccogliere leggende e tradizioni, ma spesso nel momento in cui erano già state abolite, come la processione dell'Assunta a Roma. Rimane comunque il fatto che il Quattrocento e il Seicento si offrono come i secoli più ricchi per chi vuole studiare il culto e la devozione delle immagini. Il mondo cattolico nel Seicento vede un'intensificarsi del culto delle immagini a livello globale, incluse anche le colonie in America Latina e nell'estremo Oriente; ma spesso si tratta di immagini medievali o di copie arcaicizzanti di immagini antiche. Per quanto riguarda Roma, entrando in una delle tante chiese costruite nel tardo Cinquecento e decorate nel primo Seicento, molto spesso s'incontra un'immagine miracolosa, che oggi datiamo al Quattrocento. Agli uomini del Seicento tuttavia, le pitture del XV secolo (spesso affreschi di discreta qualità artistica) apparivano ancora medievali, per quanto presentate attraverso le arti 'moderne', come il piccolo frammento della Vergine con Bambino del primo Quattrocento nella Chiesa Nuova inserito nel grande quadro-tabernacolo di Pietro Paolo Rubens. Nel Quattrocento stesso non troviamo una netta divisione tra immagine sacra e arte contemporanea, e solo in alcuni casi assistiamo alla nuova *mise en scène*, per esempio sopra un altare maggiore, di un'immagine mariana. Per l'icona di Santa Maria del Popolo (fig. 4), come vedremo molto venerata e spesso copiata nel Quattrocento, nell'anno 1473 fu commissionato un nuovo altare con sculture e rilievi che doveva custodirla e mostrarla nei giorni di apertura degli sportelli.²⁰ Le immagini mariane – che dal Cinquecento in poi troviamo spesso in alto nei grandi apparati degli altari maggiori, sottratte all'accesso diretto dei fedeli – erano ancora venerate in piccole cappelle, nicchie o in cibori, come nel caso della *Salus Populi Romani* (fig. 1) o della Madonna di Santa Maria in Campitelli. Non avevano un posto prestabilito nelle chiese e perciò esisteva una varietà di casi e presentazioni particolari. Johanna Weißenberger ha recentemente portato a termine (e pubblicato on-line) un'importante dissertazione sulla montatura delle immagini mariane nelle chie-

²⁰ WEIBENBERGER, *Römische Mariengnadenbilder* cit., pp. 38-40.

se romane prima e dopo il concilio di Trento, inserendo un catalogo di 80 immagini, dove si trovano anche informazioni sulle loro leggende, sui miracoli, riti, ecc.²¹ Altre immagini non furono custodite nelle chiese, ma nei locali delle confraternite: a volte si trattava di gonfaloni per le processioni (che potevano diventare o fungere da immagini devozionali, come nel caso della Madonna attribuita al Gozzoli a Santa Maria sopra Minerva). Altre erano presenti in edicole esterne, la maggior parte delle quali furono trasferite nelle chiese, mentre nascevano altre edicole. Anna Cavallaro ha dedicato un articolo alle edicole del Quattrocento.²² Un caso ancora del Quattrocento è la Madonna del Buon Aiuto all'Anfiteatro Castrense, intorno alla quale nel 1476 fu eretta una piccola cappella ancora esistente.²³

Con un censimento delle immagini rese note dalle fonti o sopravvissute in un modo o nell'altro potremmo ricostruire un quadro – sebbene lacunoso – della topografia delle immagini sacre nella Roma tardomedievale e del primo Rinascimento. Rimanendo nello spazio sacro delle chiese di quell'epoca, le guide contemporanee e alcune scoperte degli ultimi anni invitano a non vedere le chiese romane troppo focalizzate sul culto di una sola immagine o di una sola reliquia. Numerose erano le Madonne nella basilica di San Pietro, numerose anche a Santa Maria Maggiore. Sulle colonne e sulle pareti delle chiese erano dipinte moltissime immagini votive di Maria o di santi, quasi tutte distrutte nella 'ripulitura' delle chiese all'epoca della riforma cattolica, a partire dall'attività di san Carlo Borromeo che fu arciprete di Santa Maria Maggiore.

Nel medio evo esisteva un *ordo* delle immagini, sistemate in programmi e cicli di affreschi o mosaici nelle absidi, navate o cappelle, che spesso seguiva il modello tradizionale delle basiliche apostoliche, a volte addirittura sovrapponendosi; ma tale *ordo* era affiancato anche da immagini singole e senza alcuna relazione tra loro, varie per committenza e genesi, come una grazia ricevuta o richiesta. Col tempo le immagini votive potevano trasformarsi a loro volta in immagini miracolose. In una cappella laterale di Santa Maria in Aracoeli è stato riscoperto l'affresco di un'icona della Madonna affiancata dai due san

²¹ *Ibid.*

²² A. CAVALLARO, *Edicole mariane del Quattrocento*, in *Edicole sacre romane. Un segno urbano da recuperare*, a cura di L. CARDILLI, Roma 1990, pp. 89-95.

²³ WEIBENBERGER, *Römische Mariengnadenbilder* cit., pp. 59-61.

Giovanni (fig. 5), come in un trittico devozionale, databile intorno all'anno 1300.²⁴ A Santa Maria Maggiore fu venerata un'immagine miracolosa detta di san Leone, conosciuta tramite una versione di Antoniazio Romano (fig. 6; oggi a Dublino); corrisponde al tipo della Madonna *Advocata* di Santa Maria in Aracoeli. Sono esempi casuali di un'infinità di immagini perse o trasferite di sede, che formava il mondo delle immagini devozionali nelle chiese romane. Chiese come Santa Maria in Aracoeli stessa, Santa Maria Maggiore in Toscana, il duomo di Narni o la chiesa della Natività a Betlemme danno un'immagine della complessa dimensione iconica degli spazi sacri medievali. Lo stesso vale in modo analogo per le processioni, cui non partecipava solo un'icona, come ad esempio il Salvatore lateranense, ma una quantità enorme di reliquie e immagini, di emblemi, stemmi e altri segni, portati dalle varie confraternite, corporazioni di mestiere e altri gruppi, che insieme formavano il 'corpo' collettivo della città: oggetti sacri e simboli portati in macchine effimere ornate di stoffe, candelabri, pitture o sculture di cui abbondano gli inventari negli archivi.

Le precedenti considerazioni mi portano infine ai problemi terminologici. Ho parlato di icone, immagini sacre, immagini miracolose, immagini di culto, devozionali ecc., senza offrirne definizioni o chiarire l'uso dell'uno o dell'altro termine. Si tratta infatti di problemi spinosi. In primo luogo, non regge né una definizione basata esclusivamente sulla forma o sulla tipologia delle immagini, né un approccio esclusivamente funzionale, sebbene privilegierei quest'ultimo. Un'icona può essere tutto in uno o in più momenti: servire come immagine di culto, essendo parte di un rito o protagonista principale di una processione ecc.; fare miracoli, dimostrando la sua natura di immagine sacra; essere venerata in una devozione collettiva o individuale (o entrambe). Non possiamo usare definizioni rigide per descrivere dei fenomeni assai fluidi, ma senz'altro dobbiamo cercare di argomentare con categorie consistenti, parzialmente storiche e parzialmente moderne. E ovviamente, come storico dell'arte, m'interessa il ruolo o il contributo della forma (artistica, volendo) in tutte le prassi devozionali: ci sono immagini che miracolosamente cambiano colore o parlano, spesso si

²⁴ T. STRINATI, *Aracoeli. Gli affreschi ritrovati*, Milano 2004. Per quanto segue cfr. M. BACCI, *Pro remedio animae: immagini sacre e pratiche devozionali in Italia centrale (secoli XIII e XIV)*, Pisa 2000.

tratta di immagini con una qualità mimetica particolare che le rende 'eloquenti', come i crocefissi dipinti nel contesto francescano o domenicano. Qual è il rapporto tra le varie forme di culto o devozione e l'estetica dell'immagine religiosa, siano esse immagini antiche, immagini modernizzate o immagini contemporanee? Si tratta di un tema molto affascinante che si può studiare particolarmente bene in relazione alle Madonne senesi o toscane. Mentre Siena dopo una vittoria prometteva e donava alla Vergine una nuova immagine, Roma rimaneva molto più legata alla sua antica tradizione delle icone. Il caso della Madonna dell'Aracoeli è un esempio eloquente e, anche se si tratta di una copia, permette ugualmente di studiare i cambiamenti artistici introdotti nel processo di copiare immagini autorevoli.

Il termine più generale e più utilizzato è quello di immagine "devozionale": in realtà tale uso appare improprio, giacché un'immagine non può essere devozionale. Questo termine tuttavia fa pensare prima di tutto ai santini molto diffusi nell'età moderna (spesso si tratta di riproduzioni grafiche), alle piccole copie di devozione privata o meglio individuale. Ad ogni modo il termine "devozionale" rimanda alle prassi che fanno uso delle immagini e ciò invita a descrivere a) le prassi devozionali stesse; b) le immagini già esistenti che si usano o quelle che si producono ex-novo; c) le interrelazioni tra a) e b). Non vorrei entrare nell'infinita discussione sulla categoria dell' "Andachtsbild" (a cominciare da Panofsky):²⁵ personalmente preferisco l'espressione "immagine religiosa" (ovviamente anche qui non si intende *sensu stricto*) per lasciare aperta la ricerca a tutto il *corpus* di immagini di iconografia e/o funzione religiosa, anche perché – come già sottolineato – le immagini religiose passano spesso da una categoria all'altra. Ciononostante il termine "devozionale" ha una sua *raison d'être*, confluendo verso un altro aspetto poco studiato delle immagini religiose romane, cioè il loro ruolo nel percorso biografico e nell'immaginario religioso degli individui, spesso impre-

²⁵ E. PANOFSKY, *Imago Pietatis. Ein Beitrag zur Geschichte des 'Schmerzensmannes' und der 'Maria Mediatrix'*, in *Festschrift für Max J. Friedländer zum 60. Geburtstag*, Leipzig 1927, pp. 261-308; H. BELTING, *Das Bild und sein Publikum im Mittelalter. Form und Funktion früher Bildertafeln der Passion*, Berlin 1981 (tr. it. *L'arte e il suo pubblico. Funzione e forme delle antiche immagini della passione*, trad. di D. MAZZA con un'introduzione di G. CUSATELLI, Bologna 1986); K. SCHADE, *Andachtsbild. Die Geschichte eines kunsthistorischen Begriffs*, Weimar 1996.

scindibile dalle esperienze collettive. Qui si tratta di romani ma anche di pellegrini. Nel caso di santa Francesca Romana si potrebbe ricostruire il suo *iter* religioso nella città, marcato da immagini, reliquie e luoghi santi: pregava davanti alla Madonna di Santa Maria in Aracoeli anche in giorni in cui l'immagine era chiusa (come quasi sempre) e otteneva la risposta della Vergine anche attraverso veli e sportelli.²⁶ Le immagini romane possono assumere un ruolo anche in esperienze visionarie. Un santo può mostrarsi in sogno con l'aspetto conosciuto dalle icone, come già nel caso dei santi Pietro e Paolo nella leggenda di Costantino.

In breve: il mondo delle immagini dipinte, scolpite, fuse o tessute si incontra e sovrappone con il mondo delle immaginazioni, delle visioni e dei sogni, delle immagini interne. Un caso particolare è il sudario della Veronica, venerata a San Pietro, e una delle mete principali del pellegrinaggio a Roma, ma non per questo una delle immagini sacre 'tipiche' della città stessa: era piuttosto un'iper-icona, un velo con tracce appena visibili del volto del Salvatore, un'immagine acheropita che era il vessillo della Chiesa romana considerata universale, perciò con un raggio molto più ampio delle antiche icone della città. La vera icona era un'immagine devozionale di tutta la Cristianità occidentale a partire dall'anno santo 1300. I fedeli la 'conoscevano' già attraverso una molteplicità di copie di aspetto assai differente prima di vederla (da lontano) mostrata dal suo ciborio a San Pietro. Qui l'immaginazione creava un'aspettativa che si proiettava sull'originale, che rimaneva per così dire al limite del visibile ed era per questo identificabile con lo schema conosciuto del velo con il volto isolato.²⁷ Al di là degli anni

²⁶ Per Francesca Romana cfr. G. BARONE, *Società e religiosità femminili (750-1450)*, in *Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia*, a cura di L. SCARAFFIA - G. ZARRI, Roma 1994, pp. 61-113; P. GOLINELLI, *Città e culto dei santi nel medioevo italiano*, Bologna 1996; *Una Santa tutta romana. Saggi e ricerche nel VI Centenario della nascita di Francesca Bussa dei Ponziani 1384 - 1984*, a cura di G. PICASSO, Monte Oliveto Maggiore 1984 e soprattutto il saggio di A. ESCH, *Santa Francesca ed il suo ambiente sociale a Roma*, pp. 33-55; ESCH, *Tre sante ed il loro ambiente sociale a Roma. S. Francesca Romana, S. Brigida di Svezia e S. Caterina da Siena*, Roma 2001, pp. 89-120 (già pubblicato in *Atti del simposio internazionale cateriniano-bernardiniano*, Siena 1982).

²⁷ *Il volto di Cristo* cit.; *Romei & Giubilei. Il pellegrinaggio medievale a San Pietro (350 - 1350)*. Catalogo della mostra (Roma, Museo Nazionale del Palazzo di Venezia, 1999/2000), a cura di M. D'ONOFRIO, Milano 1999.

santi e dei percorsi di pellegrinaggio, la Veronica aveva un ruolo limitato nella vita religiosa della città stessa, con la sua ricchissima topografia sacra e devozionale, che già si sperimentava salutando la Vergine in una chiesa, in un'edicola, e durante le molte feste parrocchiali, in una cronotopografia del sacro, in cui le grandi icone marcavano senz'altro i punti di riferimento più forti. Bisogna notare che anche loro si prestavano all'esperienza del miracolo 'piccolo' o individuale: tra tanti casi menziono solo l'ex-voto dell'incidente stradale dell'Inghirami, finito sotto un carro davanti all'arco di Tito all'inizio del Cinquecento, punto in cui annualmente passava il Salvatore del Laterano, e al quale Inghirami attribuisce il suo salvataggio²⁸. E bisogna pensare anche ai tanti ornamenti, corone e gioielli che furono donati alle icone nei testamenti o in altro modo da singole persone, anche non benestanti. Ad esempio per l'icona di Santa Maria Maggiore esiste un inventario del tardo Quattrocento che elenca – tra gli altri – il dono di orecchini di pietre poco preziose fatto da uno studente. Ciononostante non tutti i romani avevano un accesso diretto a queste immagini e c'era comunque un bisogno di immagini più ravvicinate, per così dire di quartiere, cui ci si poteva rivolgere nella vita quotidiana. Ed esistevano infine – com'è testimoniato dagli inventari – nei palazzi e nelle case, nelle sale di rappresentanza come nelle camere da letto ecc., immagini religiose, copie o meno di quelle 'pubbliche'. Queste immagini potevano più facilmente rispondere a 'mode' o gusti specifici – ricordo il grande successo di immagini devozionali nederlandesi in Italia dal tardo XV secolo (criticate da Michelangelo) – o comunque aprirsi a innovazioni artistiche che rendevano più 'attuali' i sacri protagonisti.

Nella Roma della seconda metà del Quattrocento l'artista più impegnato a dipingere immagini religiose era Antoniazio Romano – e qui posso far riferimento ancora una volta alle importanti ricerche di Anna Cavallaro su questo artista – che fu per un periodo camerlengo della confraternita di San Luca e coinvolto anche con il Gonfalone e i Raccomandati del SS. Salvatore.²⁹ Il suo successo era dovuto alla sua

²⁸ Su questo caso si apre il contributo di Rehberg in questo volume.

²⁹ CAVALLARO, *Antoniazzo Romano e gli Antoniazzeschi* cit., pp. 53-54; CAVALLARO, *Antoniazzo Romano e le confraternite del Quattrocento a Roma*, in *Le confraternite romane. Esperienza religiosa, società, committenza artistica*, a cura di L. FIORANI, in *Ricerche per la storia religiosa di Roma*, 5 (1984), pp. 335-365.

abilità di creare un sottile equilibrio tra la ripresa di autorevoli modelli – reali o immaginari – e un aggiornamento artistico delle immagini in stile moderno. (E il suo successo era forse dovuto anche al fatto che alcune sue immagini diventarono presto miracolose).

Come abbiamo visto, il Quattrocento conosce un intenso interesse per le immagini religiose e per il culto di immagini a tutti i livelli. Con l'arrivo di esuli dopo la caduta di Costantinopoli nel 1453, e del cardinale Bessarione in prima persona, ci si potrebbe aspettare l'importazione di immagini dall'Oriente cristiano a Roma. Invece, tranne che per un caso negli anni '80 del Quattrocento, esso non si può certo definire come un fenomeno molto forte, sebbene papa Paolo II avesse nella sua collezione un certo numero di *yconae graecae*. Nella sua cappella nella chiesa dei SS. Apostoli il Bessarione aveva collocato un'immagine della Vergine di Antoniazzo (fig. 7), che forse riprendeva un modello presente nella chiesa di Santa Maria in Cosmedin di tradizione greca, e non una 'vera' icona bizantina; inoltre l'immagine nella sua cappella porta nell'iscrizione latina la parola "concepta".³⁰ Lo stile bizantineggiante delle immagini di Antoniazzo si rifà piuttosto a Madonne duecentesche e trecentesche italiane, che – ammetto – potevano essere viste come opere di una "maniera greca" aggiornata, ma comunque non erano estranee alla tradizione romana (fig. 8); a volte si tratta di una rilettura leggermente bizantineggiante di modelli romani. Una delle icone più venerate e 'attivate' nella seconda metà del Quattrocento, in momenti di calamità, era la Madonna di Santa Maria del Popolo (fig. 4). Fu copiata molte volte per la devozione pubblica e privata, una replica assai fedele fu dipinta da Antoniazzo per Santa Lucia del Gonfalone, chiesa dell'omonima confraternita che abbiamo già incontrato come responsabile per la Madonna di Santa Maria Maggiore (fig. 1) e anche coinvolta in rituali caritativi intorno alla Vergine di Santa Maria in Aracoeli (fig. 3). Databile alla seconda metà del XIII secolo, nel Quattrocento l'icona di Santa Maria del Popolo fu considerata un'opera di san Luca trasferita, secondo una tradizione documentata già in questo secolo, per volontà di Gregorio IX dal *Sancta Sanctorum* alla chiesa agostiniana nel luogo dove s'immaginava sorgesse la tomba di Nerone,

³⁰ CAVALLARO, *Antoniazzo Romano e gli Antoniazzeschi* cit., pp. 58-60; WEIBENBERGER, *Römische Mariengnadenbilder* cit., pp. 50-51.

accanto alla porta del Popolo: icona romana visibile per prima, per chi giungeva in città dalla via Flaminia, come fecero molti pellegrini del Nord, incluso Lutero.³¹ Nell'aprile dell'anno 1462 la testa di sant'Andrea, che era stata portata via da Patrasso, fu collocata accanto all'icona mariana prima di essere portata processionalmente a San Pietro; nel 1470 Sisto IV indisse una grande processione di suffragio con l'icona di Santa Maria del Popolo per l'imminente pericolo turco a Negroponte e via discorrendo. E come già ricordato essa, quale prima immagine, fu collocata su un nuovo altare maggiore, quasi l'inizio di una nuova epoca per le immagini sacre romane. Se in molte città italiane le immagini greche, vere o presunte, erano considerate particolarmente sacre, Roma si credeva in possesso di un cospicuo numero di opere di san Luca, che nel Quattrocento non erano considerate come portate da Costantinopoli (sebbene uno stile vagamente "greco" potesse dare un'aura sacra alle nuove immagini). Lo stesso vale per il Cristo del Laterano, icona creduta presente a Roma fin dal primo secolo, simbolo comunale per eccellenza e come tale copiato tante volte nelle città laziali (per esempio a Tivoli, dove la replica si dissociava dall'originale romano, richiamando lo *status* di un'opera autentica dell'evangelista). Nella sua formula abbreviata divenne il diffusissimo logo della confraternita del SS. Salvatore, ma si è anche conservata una copia del busto del Cristo lateranense affiancato da san Pietro e san Paolo di mano di Antoniazio, presumibilmente un'immagine di devozione personale di un alto prelato e/o confratello.

L'unica immagine che nel tardo Quattrocento fu legata a un'origine costantinopolitana è l'icona di Sant'Agostino (fig. 9), una piccola tavola italiana del Trecento che sembra imitare lo smeraldo, dono di Clemente Toscanella al cardinale Guillaume D'Estouteville,³² protettore dell'Ordine agostiniano, fondatore della nuova chiesa di Sant'Agostino e uno dei committenti più attivi nella Roma dei suoi tempi. Nel 1485, due anni dopo la morte del cardinale, l'icona fu portata da Innocenzo VIII in processione durante le prime due settimane di agosto per le stra-

³¹ *Ibid.*, con bibliografia.

³² La chiesa di S. Agostino non era un titolo cardinalizio e in quel tempo neppure parrocchia, lo sarà solo nel pieno Cinquecento. L'Estouteville era stato il fondatore della nuova chiesa. Cfr. A. ESPOSITO, *D'Estouteville, Guillaume*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 43, Roma 1993, pp. 456-460.

de di Roma per placare un'epidemia di peste, che cessò miracolosamente. A Velletri, legata alla memoria dello stesso cardinale che fu vescovo della città, dopo la fine di una pestilenza che durò dal 1483 al 1486, la popolazione commissionò una replica votiva della Madonna di Sant'Agostino di Antoniazso (fig. 10).³³ La copia non riporta il carattere 'pseudo-greco' dell'opera, poiché la trasformò in una Madonna a figura intera sul trono, con rispettiva iscrizione votiva. Non vedo comunque un forte *greek revival* nella Roma del Quattrocento, ma piuttosto un complesso gioco tra la riconferma della propria tradizione, la valorizzazione della tante Madonne del Duecento e Trecento presenti nella città e la ricerca di nuove forme artistiche adatte alla devozione collettiva e individuale. Con poche eccezioni precedenti, soprattutto dal tardo Cinquecento si è voluto vedere alcune icone romane come importate da Costantinopoli: per un autore, anche la Madonna dei SS. Apostoli di Antoniazso (fig. 7) assume il rango di un'antica icona costantinopolitana. Ormai, la "maniera greca" era considerata lo stile delle immagini di culto che si studiavano come monumenti storici e al contempo si veneravano. Ci troviamo infatti di fronte a una separazione del concetto stesso di arte e di immagine, un mito storiografico della prima età moderna. Le arti del disegno incorniciavano le immagini sacre e le stesse arti offrivano anche nuove immagini devozionali che potevano stimolare i sentimenti dei fedeli, come accadde per le opere religiose di Guido Reni, che furono un grande successo per secoli.³⁴ Nel periodo dal XIII al XV secolo l'estetica delle immagini religiose seguiva altre dinamiche, che qui abbiamo abbozzato per alcuni aspetti principali per quanto riguarda Roma, che con la sua lunga tradizione di icone – non opere di san Luca, ma almeno di origine paleocristiana (sebbene quasi tutte ridipinte e rivestite) – è comunque un caso particolare. Lo dimostra la storia della Madonna dell'Aracoeli, copia che diventa 'sorella' del suo prototipo (la Madonna di San Sisto), ma anche il fenomeno "Antoniazzo Romano". E dal medio evo fino all'età moderna, tante arti e mestieri furono coinvolte nell'ornare le immagini

³³ CAVALLARO, *Antoniazzo Romano e gli Antoniazzeschi* cit., p. 86; WEIBENBERGER, *Römische Mariengnadenbilder* cit., pp. 62-65.

³⁴ S. EBERT-SCHIFFERER, *Guido Reni e l'icona sintetica*, in *L'immagine di Cristo. Dall'Acheropita alla mano d'artista, dal tardo medioevo all'età barocca*. Atti di congresso (Roma 2001), a cura di C. L. FROMMEL - G. WOLF, Città del Vaticano 2006, pp. 375-395.

sacre per le feste, nel decorare le macchine sulle quali furono portate in processione. È esistita per secoli un'arte effimera del culto delle immagini, quasi completamente perduta, che sopravvive parzialmente in luoghi che conservano tradizioni rituali relativamente antiche.³⁵

Vorrei concludere questo percorso, che ha toccato aspetti storici, storiografici e metodologici con un'ulteriore domanda: ma la Roma medievale e tardomedievale conosce solo immagini devozionali di Cristo e della Madonna? Non ci sono anche immagini delle sante vergini romane, dei santi martiri e santi pontefici, dei santi paleocristiani e dei nuovi santi? La risposta è ovviamente positiva, sebbene si tratti di un fenomeno di importanza nettamente minore rispetto alla marea di immagini mariane. Varrebbe senz'altro la pena di approfondire l'argomento. Sappiamo di immagini di san Francesco, sono noti casi particolari come la ricca diffusione a Roma e nel Lazio di immagini di Urbano V, che era venerato come un santo nei decenni prima del ritorno del papato a Roma.³⁶ Un'immagine di Francesca Bussa dei Ponziani detta Francesca Romana, morta nell'anno 1440, avrebbe poco dopo guarito un giovane in Santa Maria in Trastevere, mentre fallirono i tentativi dello stesso anno e dei decenni successivi di canonizzarla (fu riconosciuta santa solo nel primo Seicento da Paolo V). Intorno al 1490 un committente privato fece dipingere un quadro da Antoniazzo Romano in cui si vede Francesca intercedere per lui davanti al trono del giudice divino. Così, Francesca, che fu una grande veneratrice delle icone romane, fu presto essa stessa venerata attraverso le immagini.

³⁵ Cfr. A. ESPOSITO, *Apparati e suggestioni nelle 'feste e devotoni' delle confraternite romane*, in *Archivio della Società romana di storia patria*, 106 (1983), pp. 311-322.

³⁶ G. WOLF, *Il corpo del papa e il volto di Cristo. Un affresco di Urbano V in San Francesco a Terni*, in *Iconographica*, 6 (2007), pp. 109-114; C. BOLGIA, *Cassiano's Popes rediscovered. Urban V in Rome*, in *Zeitschrift für Kunstgeschichte*, 65 (2002), pp. 562-574.



Fig. 1: Madonna Salus Populi Romani, Roma, S. Maria Maggiore

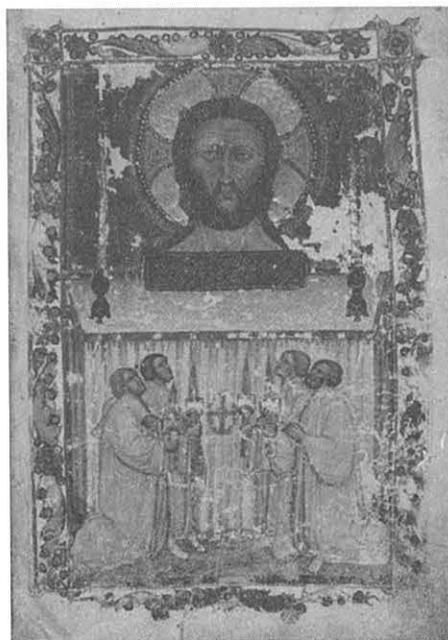


Fig. 2: Frontespizio del Catasto della *Societas recomendatorum Sanctissimi Salvatoris ad Sancta Sanctorum* del 1419, ASR, *Ospedale del SS. Salvatore ad Sancta Sanctorum*, reg. 1006



Fig. 3: Madonna di S. Maria
in Aracoeli



Fig. 4: Madonna di S. Maria
del Popolo



Fig. 5: Madonna col Bambino tra san Giovanni Battista e san Giovanni Evangelista, Roma, S. Maria in Aracoeli



Fig. 6: Antoniazio Romano: La Madonna e il miracolo di papa Leone I, Dublino, National Gallery



Fig. 7: Antoniazio Romano: Madonna col Bambino, prima del 1472, Roma, SS. Apostoli



Fig. 8: Antoniazio Romano: Madonna col Bambino, affresco, Roma, S. Maria della Consolazione



Fig. 9: Madonna col Bambino, Roma, S. Agostino



Fig. 10: Antoniazio Romano: Copia dell'icona di S. Agostino, 1486, Velletri, Museo Capitolare

GIULIA BARONE

LAICI E VITA RELIGIOSA

Non è certo impresa facile ricostruire forme e intensità della vita religiosa del laicato romano fra XIII e XV secolo visto che non esistono a Roma fonti coeve che possano essere ricondotte immediatamente a tale tematica.¹ Lo storico è perciò costretto a collegare tra loro frammenti di testimonianze provenienti dai più diversi contesti, mentre, nel contempo, deve misurarsi contro uno stereotipo duro a morire, che vuole i romani fondamentalmente “irreligiosi”, o quantomeno anticlericali, un popolo di fedeli turbolenti, come sono stati a volte definiti.

In effetti, anche se ci limitiamo solo ai secoli finali del Medioevo, non sono rari gli episodi che sembrano avvalorare questa visione del rapporto fra laicato romano e religiosità. È ben nota l'accoglienza riservata dai Romani a Venturino da Bergamo, quando – nel 1335 – egli giunse a Roma, partendo dalla natia Bergamo, con un seguito di 3000-5000 persone (secondo alcune fonti addirittura alcune decine di migliaia), per concludere nella Città eterna il suo pellegrinaggio penitenziale.² Mentre il domenicano e i suoi compagni, rivestiti di bianche tuniche e con il Tau – segno escatologico – cucito sui berretti, avevano riscosso un enorme successo in città come Bologna e Firenze, l'Urbe – secondo la celebre testimonianza dell'Anonimo Romano, l'unico grande cronista della Roma trecentesca – avrebbe loro riservato

¹ Un primo tentativo di fare il punto su questo problema è stato da me proposto più di dieci anni or sono, cfr. G. BARONE, *Il clero romano e la vita religiosa dei laici nel basso medioevo*, in *Roma medievale. Aggiornamenti*, a cura di P. DELLOU, Roma 1998, pp. 303-311.

² C. GENNARO, *Venturino da Bergamo e la peregrinatio romana del 1335*, in *Studi sul Medioevo cristiano offerti a Raffaello Morghen*, I, Roma 1974, pp. 375-406.

un'accoglienza distaccata, fatta di indifferenza mista ad irrisione.³ Se Venturino ebbe infatti la possibilità di predicare, oltre che a S. Maria sopra Minerva – la principale chiesa domenicana di Roma – anche a S. Giovanni e persino in Campidoglio, davanti alla *leadership* politica della città, il suo tentativo di “convertire” i Romani e di convincerli che le ingenti somme destinate ai giochi di Piazza Navona avrebbero potuto essere più utilmente impiegati nell'assistenza ai poveri, avrebbe suscitato l'ilarità dei suoi interlocutori che lo avrebbero preso per pazzo.⁴

Del resto, qualche decennio prima, in occasione del primo Giubileo della storia cristiana, quello proclamato da Bonifacio VIII il 22 febbraio del 1300, festa della Cattedra di s. Pietro, i Romani sembrano stati relativamente poco coinvolti da un avvenimento cui gli storici moderni hanno spesso attribuito un significato epocale⁵. È vero che, anche in questo caso, le fonti in nostro possesso sono relativamente poche; tuttavia, la più completa e ricca di particolari, il *De centesimo seu jubileo liber*, è opera di un cardinale di Curia, Iacopo Stefaneschi, appartenente ad una delle più illustri famiglie della città, parente di papa Niccolò III Orsini e portavoce, perciò, degli ambienti meglio “informati” della città.

In questo poema di non sempre facile lettura, l'autore si mostra attento a cogliere il carattere “spontaneo” del pellegrinaggio giubilare, iniziato – a quanto pare – prima ancora che in Curia maturasse l'idea

³ ANONIMO ROMANO, *Cronica*, a cura di G. PORTA, Milano 1979, pp. 24-27.

⁴ *Ibid.*, pp. 26-27. Questo sarebbe stato il tenore della predica in Campidoglio: «E disse che Roma era terra de moita santitate per le corpora le quali in essa iaccio. Ma i Romani so' mala iente. Allora i Romani se ne risero. Puoi se domannaio una grazia e uno dono a Romani. Da vero che'llo ioco de Nagoni non era fatto. Disse Frate Venturino: “Signori, voi devete fare una vostra festa la quale gosta moita moneta. Non vao né per Dio né per santi; anche se fao per idolatria, in servizio de demonio. Questa pecunia datela a mi. Io la despenzaraio per Dio alli uomini necessitosi, li quali non puoco fornire lo tiempo fi' allo sudario vedere”. Allora li Romani se comenzaro a fare gabe de esso e dissero ca era pascio». Se non pazzo, Venturino dimostra certo di non sapere nulla e di non voler capire nulla dei Romani, per cui i giochi di Piazza Navona, come in precedenza quelli di Testaccio, erano parte integrante dell'identità cittadina.

⁵ A. FRUGONI, *Il Giubileo di Bonifacio VIII*, in *Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano*, 62 (1950), pp. 1-121. Il saggio è stato più volte ristampato. Qui si cita da A. FRUGONI, *Incontri nel Medio Evo*, Bologna 1979, pp. 73-177.

di concedere la grande indulgenza. La voce, rivelatasi poi priva di ogni riscontro documentario, secondo cui il papa, cent'anni prima, avrebbe già provveduto ad un'analogha concessione, aveva cominciato a circolare, nel racconto dello Stefaneschi, tra i pellegrini che si erano affollati, in numero ben maggiore del consueto, in San Pietro in occasione delle festività natalizie.

I Romani, per la prima volta, ma secondo uno schema che si ripete più o meno inalterato sino ai nostri giorni, più che protagonisti sono gli "ospiti" della grande romeria. Lodati a volte, come fa lo Stefaneschi – per l'umanità e la carità con cui avrebbero accolto le centinaia di migliaia di pellegrini accorsi a Roma, una città che contava allora fra i 30.000 e i 40.000 abitanti, ma criticati più spesso per la loro avidità. Sia in occasione del Giubileo del 1350 che di quello del 1450 gli abitanti dell'Urbe sono infatti accusati di vedere nel grande pellegrinaggio soprattutto un'occasione di guadagno, trasformandosi tutti in osti e albergatori.

Dall'opera dello Stefaneschi, come dalle relazioni lasciate dai pellegrini che hanno visitato Roma in concomitanza dei successivi Giubilei, si potrebbe persino trarre l'ingannevole impressione che l'indulgenza giubilare fosse stata concessa solo ai "non Romani", tanto assenti sono gli accenni ad una loro attiva partecipazione all'evento, che prevedeva invece nell'anno 1300 – per i cittadini dell'Urbe – l'obbligo di visitare, in stato di grazia, le basiliche di S. Pietro e di S. Paolo per trenta giorni, mentre gli "stranieri" potevano limitarsi a quindici visite. Solo in un secondo momento si aggiungeranno alle chiese intitolate al principe degli Apostoli e all'Apostolo delle genti, la cattedrale della città – S. Giovanni in Laterano – e la più antica basilica mariana, S. Maria Maggiore.⁶

Una relativa estraneità dei Romani alla pietà giubilare sembra si possa leggere persino nella richiesta rivolta al papa, che risiedeva allora ad Avignone, di abbreviare il lasso di tempo tra un Giubileo e l'altro, concedendo l'indulgenza plenaria ai romei del 1350, senza attendere la scadenza centenaria. Se, infatti, l'invocare la brevità della vita umana, che avrebbe impedito ai più di godere di un'indulgenza con-

⁶ Per una panoramica del pellegrinaggio a Roma in età antica e medievale si veda *Romei e Giubilei. Il pellegrinaggio a San Pietro (350-1350)*, a cura di M. D'ONOFRIO, Milano 1999.

cessa ogni 100 anni, pare rispondere a preoccupazioni di natura squisitamente religiosa, l'ambasceria romana, cui partecipò anche Cola di Rienzo, sembra essere stata motivata innanzitutto dal vantaggio economico che ne avrebbe potuto trarre la Città eterna, tanto gravemente danneggiata dall'assenza del suo pastore.⁷ Le poche pagine che l'Anonimo Romano dedica al Giubileo non rivelano in effetti alcun tipo di partecipazione emotiva alla "gran perdonanza". Il cronista si limita a sottolineare che «in quello anno senza impedimento alcuno venne a Roma tutta la Cristianitate»⁸ e che il Legato papale dovette abbreviare il periodo che gli stranieri dovevano trascorrere a Roma, visto che la città non era in grado di accoglierli tutti per i quindici giorni previsti per le visite delle basiliche: «Li concedeva la remissione delli quinnici in uno die per la tanta iente che era in Roma; ca, se questo non faceva, Roma non àbbera potuto reiere tanto».⁹

Vi è un altro dato, infine, che ha attirato da tempo l'attenzione degli storici e che è stato a volte utilizzato per ribadire lo scarso spirito religioso dei Romani. Come è noto a chiunque abbia una pratica anche superficiale della documentazione romana, i notai dell'Urbe non identificano coloro che vengono citati negli atti da loro rogati attraverso la menzione della parrocchia da cui dipendono, come avviene invece in molte città dell'Italia centro-settentrionale; salvo sporadiche eccezioni, più frequenti alla fine del Medio Evo, gli individui, e i loro possessi immobiliari, sono identificati mediante la citazione del rione e, per aggiungere elementi di maggiore precisione topografica, la contrada di residenza o l'emergenza architettonica più vicina all'abitazione. Ritengo però che si possa trovare una spiegazione plausibile del fenomeno senza ricorrere al tema della "irreligiosità". A Roma i rioni hanno dimensioni estremamente variabili; si va dai piccolissimi (Pigna, Sant'Eustachio) fino a quello estesissimo di Monti, che si estende da Termini a S. Giovanni e al Colosseo. D'altro canto, le chiese sono numerosissime, mentre le parrocchie non hanno confini ben precisi.¹⁰ In questa complessa situazione,

⁷ Sulla partecipazione di Cola all'ambasceria e sul contesto storico dell'episodio si veda T. DI CARPEGNA FALCONIERI, *Cola di Rienzo*, Roma 2002, pp. 44-48.

⁸ ANONIMO ROMANO, *Cronica* cit., p. 212.

⁹ *Ibid.*, p. 214.

¹⁰ Il meritorio studio di S. PASSIGLI, *Geografia parrocchiale e circoscrizioni territoriali nei secoli XII-XIV: istituzioni e realtà quotidiana*, in *Roma nei secoli XIII-XIV*.

alcuni degli antichi *tituli* hanno dato nome al rione in cui sorgono (S. Eustachio, S. Angelo in Pescheria, S. Lorenzo in Damaso, che solo tardivamente prenderà il nome di Parione) e vengono perciò sempre citati negli atti; in altri casi, sia l'indicazione del rione che quella della parrocchia risulterebbero insufficienti e si deve far ricorso, come già accennato, ad indicazioni più precise.

Comunque, a singoli episodi e a comportamenti che sembrano confermare la scarsa religiosità dei Romani, si possono contrapporre altrettanti elementi che vanno in direzione esattamente contraria. Non vi è dubbio, ad esempio, che il rapporto tra i Romani e quella che sentono come la "loro" chiesa sia molto intenso: gran parte degli abitanti della città, fino a Quattrocento inoltrato, chiede infatti che la sua memoria sia intrattenuta presso una chiesa «di solito dislocata nel rione dell'abitazione di chi fa testamento»¹¹ – anche se non si specifica quasi mai se si tratti o meno della parrocchia – dove di norma dovrà essere celebrata la messa anniversaria. Relativamente ridotto è invece, fino a alla prima metà del XV secolo, il ruolo delle chiese degli Ordini Mendicanti. Sotto il pontificato di Martino V, ad esempio, le grandi chiese parrocchiali del centro di Roma (S. Lorenzo in Damaso, S. Angelo in Pescheria e S. Eustachio) continuano ad attirare più celebrazioni anniversarie della francescana S. Maria in Aracoeli, mentre è ormai rilevante il numero delle messe commemorative celebrate nella chiesa domenicana di S. Maria sopra Minerva.¹² Solo con le profonde trasformazioni all'interno della popolazione romana che si verificano a partire dal secondo terzo del Quattrocento, quando il numero degli "stranieri" aumenta esponenzialmente, le chiese dei nuovi Ordini cominceranno ad emergere con prepotenza nella documentazione della confraternita del Salvatore *ad Sancta Sanctorum*, la più ricca e potente della città.

Cinque saggi, a cura di É. HUBERT, Roma 1993, pp. 43-86, che si basa sul Catalogo di Torino dell'inizio del Trecento, non ha veramente risolto il problema del "reticolo parrocchiale" della Roma basso-medievale.

¹¹ I. LORI SANFILIPPO, *Morire a Roma*, in *Alle origini della nuova Roma. Martino V*. Atti del Convegno (Roma 25 marzo 1992), a cura di M. CHIABÒ - G. D'ALESSANDRO - P. PIACENTINI - C. RANIERI, Roma 1992 (Nuovi Studi Storici, 20), pp. 603-623: 606-607.

¹² G. BARONE, *La presenza degli Ordini religiosi nella Roma di Martino V*, *ibid.*, pp. 353-365: 363.

La ricerca della salvezza dell'anima attraverso la celebrazione di messe anniversarie si mantiene, a Roma, almeno fino all'inizio del Quattrocento, entro limiti abbastanza precisi. Vi sono certo alcuni testatori che, per meglio "garantirsi", moltiplicano le donazioni, chiedendo la celebrazione di anniversari o in chiese diverse o secondo tipologie diverse. Ma, a mio parere, si resta ben lontani da quell'"usage obsessionnel de la messe", di cui ha scritto molti anni fa Jacques Chiffolleau che, nella Provenza da lui studiata, aveva riscontrato casi di fedeli che chiedevano anche migliaia di messe commemorative.¹³ Sono soprattutto le donne ad essere, apparentemente, più angosciate di fronte alla morte, propria o dei congiunti; qualcuna – come la Perna del Pentore, citata da Isa Lori Sanfilippo – arriva non solo a chiedere che vengano celebrate in suo ricordo un centinaio di messe, ma desidera anche che vengano visitati, in suo ricordo e a pagamento, alcuni dei più importanti luoghi di culto della città.¹⁴ Il fenomeno della richiesta, da parte soprattutto di donne, di un elevato numero di messe andrà accentuandosi, secondo Ivana Ait, alla fine del XV secolo e all'inizio del successivo.¹⁵

La presenza di tanti pii sodalizi che garantiscono, mediante il versamento di una sorta di "tassa d'iscrizione", la certezza di essere ricordati in perpetuo non deve indurre a ritenere che i Romani condividesse-ro la religiosità macabra tanto presente non solo nell'Europa settentrionale ma, anche in molte località italiane. Non vi è traccia, nell'arte romana, di temi altrove popolari come le "danze macabre" o i "trionfi della morte";¹⁶ anche la rappresentazione dell'inferno, nella cappella mag-

¹³ J. CHIFFOLEAU, *Sur l'usage obsessionnel de la messe pour les morts à la fin du Moyen Âge*, in *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XII^e au XV^e siècle*, Rome 1981 (Collection de l'École Française de Rome, 51), pp. 236-256.

¹⁴ LORI SANFILIPPO, *Morire a Roma* cit., p. 609.

¹⁵ I. AIT, *I costi della morte: uno specchio della società cittadina bassomedievale*, in *La morte e i suoi riti tra Medioevo e prima Età Moderna*, a cura di F. SALVESTRINI - G.M. VARANINI - A. ZANGARINI, Firenze 2007, pp. 275-321, soprattutto a. p. 308. Sul carattere "ostentativo" delle celebrazioni funerarie e della necessità di "normarle" si veda A. ESPOSITO, *La società urbana e la morte: le leggi suntuarie*, *ibid.*, pp. 97-130.

¹⁶ Si veda, ad esempio, il bel saggio di A. FRUGONI, *I temi della morte nell'affresco della Chiesa dei Disciplini di Clusone*, in FRUGONI, *Incontri nel Medioevo* cit., pp. 217-249. Sul "trionfo della morte" del Camposanto di Pisa, che viene ora datato intorno al 1340 ed attribuito a Buonamico Buffalmacco, si veda L. BELLOSI, s.v. *Buonamico Buffalmacco*, in *Enciclopedia dell'arte medievale*, III, Roma 1992, pp. 829-831.

giore di Tor de' Specchi, che pure poteva nutrirsi delle dettagliate descrizioni contenute nella visione infernale attribuita a Francesca Romana, si riduce a poca cosa e occupa una posizione che potremmo definire defilata rispetto alle scene della vita e dei miracoli della santa. L'impressione che i cittadini nell'Urbe abbiano mantenuto un atteggiamento sostanzialmente equilibrato di fronte alla morte sembra rafforzata dal fatto che, fra le opere stampate a Roma fra 1467 e 1500, troviamo un solo testo che, in qualche modo, può essere ricondotto alla tipologia delle *artes moriendi* studiate da Alberto Tenenti: si tratta del trattato "Preparazione alla morte" del domenicano Bartolomeo Maraschi, uscito dai torchi della stamperia di Filippo *de Lignamine* nel 1473.¹⁷

L'aspirazione a forme di devozione "misurata" sembra essere alla base anche del relativo successo di un'altra celebre "romeria", quella dei Bianchi nel 1399. Dopo un'iniziale diffidenza, l'arrivo in città del conte dell'Anguillara, vestito del candido abito dei Penitenti, e la notizia che, a Sutri, da un Crocifisso sarebbe sprizzato sangue, avrebbero convinto i Romani ad unirsi alle manifestazioni di penitenza dei Bianchi: durante il settembre di quell'anno, cittadini dell'Urbe e ben 200.000 stranieri, provenienti soprattutto dalle regioni vicine (dalla Romagna, dal Ducato di Spoleto e dalle province settentrionali del Regno), avrebbero fatto a gara nelle manifestazioni di pietà, invocando la pace tra le fazioni e la fine degli odi tra le famiglie cittadine.¹⁸ Ma il successo romano dei Bianchi, della loro pietà profonda ma controllata (persino l'impegno temporale era ridotto a soli nove giorni), e il loro anelito alla pace, tanto presente anche ai tempi di Cola Rienzo, potrebbe rientrare bene in un atteggiamento che sembra costante nella

¹⁷ *Scrittura, Biblioteche e stampa a Roma nel Quattrocento. Aspetti e problemi*. Atti del seminario (1-2 giugno 1979), II, *Indice delle edizioni romane a stampa (1467-1500)*, a cura di P. CASCIANO - G. CASTOLDI - M.P. CRITELLI - G. CURCIO - P. FARENGA - A. MODIGLIANI, Città del Vaticano 1980 (*Littera antiqua*, 1/2), nr. 194 (Hain 10745). Per Tenenti, si rinvia a A. TENENTI, *Ars moriendi. Appunti sul problema della morte alla fine del XV secolo*, in *Problemi di metodo storico*, Roma-Bari 1973, pp. 71-91.

¹⁸ Anche in questo caso mi sembra resti fondamentale riferirsi a A. FRUGONI, *La devozione dei Bianchi del 1399*, in FRUGONI, *Incontri nel Medioevo* cit., pp. 203-214. Per le fonti sui Bianchi si veda G. TOGNETTI, *Sul moto dei Bianchi nel 1399*, in *Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano*, 78 (1967), pp. 205-343; su Roma si vedano soprattutto le pp. 284-294.

religiosità romana, aliena da ogni eccesso, estranea ad ogni ansia escatologica e fortemente impegnata, invece, nelle opere di carità.

Forse questo relativo equilibrio dei Romani può essere meglio valutato all'interno di un atteggiamento religioso che presenta alcuni caratteri decisamente "conservatori".

Anche a Roma, come in molte altre regioni d'Europa il monachismo benedettino tradizionale è entrato in crisi a metà del Duecento, non attirando più un numero sufficientemente elevato di vocazioni. Ma la tenace resistenza del clero cittadino, organizzato nella *Romana fraternitas*, ha rallentato anche il successo dei nuovi Ordini Mendicanti. Francescani e Domenicani si sono dovuti accontentare a lungo di sedi "marginali" come S. Sabina o S. Francesco a Ripa, riuscendo ad installarsi nel centro cittadino solo nella seconda metà del XIII secolo. I Minori hanno ottenuto dal pontefice, non senza difficoltà, il monastero benedettino di S. Maria in Aracoeli, mentre i Predicatori solo a fine Duecento hanno potuto consacrare la loro grande chiesa di S. Maria sopra Minerva. Ma a Roma manca, nel Medio Evo, un convento carmelitano, mentre la fortuna degli Agostiniani si colloca in pieno Quattrocento, con la costruzione della grandiosa chiesa di S. Agostino, fatta erigere dal cardinale Guglielmo d'Estouteville, protettore degli Agostiniani, presso Piazza Navona, che aveva obliterato l'importanza della chiesa parrocchiale di S. Trifone.

Nessuna ostilità sembra invece aver incontrato l'insediamento nell'antica chiesa di S. Maria Nova, nel Foro Romano, dei benedettini riformati di Monte Oliveto Maggiore che, dalla fine del Trecento, godono del favore di molte influenti famiglie romane.

Difficile, se non impossibile è quantificare un aspetto della religiosità femminile, molto conosciuto e studiato in altre regioni d'Italia, innanzitutto la Toscana, terreno d'indagine di Anna Benvenuti.¹⁹ Al tema delle recluse volontarie, che merita comunque ulteriori approfondimenti, ha dedicato alcune interessanti pagine Anna Esposito.²⁰ Il fenomeno sembra essere stato diffuso soprattutto nel Duecento; a Roma le recluse

¹⁹ A. BENVENUTI PAPI, *"In castro poenitentiae". Santità e società femminile nell'Italia medievale*, Roma 1990.

²⁰ A. ESPOSITO, *Un documento, una storia: Caugenua ebrea poi Angela cristiana, prima sposa poi "murata" in S. Giovanni in Laterano (Roma 1532)*, in *Scritti per Isa. Raccolta di studi offerti a Isa Lori Sanfilippo*, a cura di A. MAZZON, Roma 2008 (Nuovi Studi Storici, 76), pp. 360-365.

pare che abbiano inoltre privilegiato le colonne delle antiche basiliche. Questo è quanto sembra emergere da numerose testimonianze, a meno che le più numerose menzioni non riflettano semplicemente una maggiore visibilità.

Anche i nuovi culti si affermano con grande lentezza. Gli Statuti romani del 1360, nell'elenco dei giorni in cui non si tengono udienze nel tribunale cittadino, non hanno ancora fatto spazio, a metà del XIV secolo, ai "santi nuovi", quelli canonizzati nel XII e XIII secolo, con la sola eccezione di Francesco d'Assisi. San Domenico dovrà attendere l'età della Riforma cattolica per godere di simile onore. I santi più venerati continueranno ad essere i martiri dei primi secoli, uomini e donne: da Stefano, Lorenzo e Sebastiano, fino a Cecilia ed Agnese, tutti personaggi cui sono state dedicate importanti basiliche già nel tardo-antico. E l'onomastica conferma questa riluttanza degli abitanti dell'Urbe ad abbandonare i santi tradizionali: i nomi maschili più utilizzati, al di fuori delle famiglie baronali che detengono un loro particolare patrimonio onomastico, continuano ad essere Pietro e Giovanni. Le cose, anche in questo campo, cambieranno radicalmente con la seconda metà del secolo quando però i nomi legati alla tradizione non saranno sostituiti da quelli dei più recenti santi patroni, sempre con l'eccezione di Francesco, ma da una vera e propria "moda degli antichi".

Una parziale eccezione al culto dei "santi tradizionali", dei martiri dei primi secoli sembra essere rappresentato da Pietro e Paolo, che, a volte, pare siano stati sentiti, soprattutto nella fase comunale di Roma, come "santi del Papa". Se si analizzano, ad esempio, i dati che emergono dal Necrologio della Basilica Vaticana, i Romani, quali semplici cittadini e non come componenti del capitolo della Basilica, sono in posizione piuttosto defilata. Ben rappresentati sono solo gli abitanti di Borgo e di Trastevere, quelli che vivono all'ombra della grande basilica costantiniana. Ma basta varcare il Tevere e la devozione cala rapidamente. I pellegrini che vengono a Roma da regioni lontane – d'Italia e d'Europa – si mostrano ben più generosi degli abitanti del rione Monti! Per cogliere appieno la differenza, basta un rapido confronto col Necrologio del Salvatore, ricchissimo di nominativi di cittadini – e cittadine – romani residenti in tutti i rioni della città.²¹

²¹ Un'analisi dei Necrologi della Basilica vaticana è stata oggetto della tesi di laurea quadriennale di F. BOVALINO, *I Necrologi della Basilica Vaticana. Vita, morte e*

Vi è un ambito, comunque, in cui Roma si inserisce perfettamente nella storia della religiosità basso-medievale, sia pure, anche questa volta, con alcune peculiarità. Il mondo delle confraternite laicali si presenta infatti – fra Trecento e Quattrocento – come estremamente ricco ed articolato, anche per la presenza dei non-romani, che non di rado danno vita a pii sodalizi “nazionali”.²²

Una caratteristica delle confraternite romane, a partire dagli inizi del ‘300, è certo il grande impegno assistenziale. È vero che, a partire dal XII secolo, si erano andati moltiplicando in tutta Italia i laici – e i gruppi di laici – dediti ad attività assistenziali.²³ Il tipo del laico impegnato nel servizio degli altri era stato santificato, già alla fine del XII secolo, nella persona di Omobono, canonizzato da Innocenzo III nel 1199,²⁴ ma la situazione romana, ove le associazioni laicali avevano dovuto affrontare fino alla metà del XIII secolo l’ostilità della *Romana fraternitas*,²⁵ presenta comunque alcune caratteristiche specifiche.

Proprio per evitare uno scontro aperto con il clero cittadino, timoroso di perdere il lucroso monopolio delle celebrazioni funerarie, le confraternite erano state costrette, in una prima fase del loro sviluppo, a limitare le proprie attività; chi entrava a far parte di un pio sodalizio si impegnava essenzialmente ad una più intensa partecipazione alla vita religiosa, attraverso la preghiera, il regolare ascolto di una predi-

devozione nella Roma del Due e Trecento, Università di Roma “La Sapienza”, a.a. 1995-1996.

²² Un censimento completo delle confraternite è stato edito in *Ricerche per la storia religiosa di Roma*, 6 (1985).

²³ Fondamentale su questo tema resta il volume *Ospedali e città. L’Italia del Centro-Nord, XIII-XVI secolo*, a cura di A. J. GRECO - L. SANDRI, Firenze 1997.

²⁴ Un ricco *dossier* sulla canonizzazione di questo cittadino di Cremona, mercante, sposato e padre di famiglia che vive un’esperienza di profonda “conversione” che lo porta a consacrare ai poveri la sua ricchezza e dedicarsi alla cura dei malati e alla pacificazione degli odi cittadini è stato raccolto da A. VAUCHEZ, *Innocent III, Sicard de Crémone et la canonisation de saint Homebon (†1197)*, in *Innocenzo III. Urbs et Orbis*. Atti del Congresso Internazionale (Roma, 9-15 settembre 1998), a cura di A. SOMMERLECHNER, I, Roma 2003, pp. 435-455.

²⁵ Sulle difficoltà incontrate dal laicato nell’organizzarsi in pii sodalizi si veda G. BARONE, *I Francescani e la nascita delle confraternite romane*, in *Le confraternite romane: esperienza religiosa, società, committenza artistica*, in *Ricerche per la storia religiosa di Roma*, 5 (1984), pp. 71-80.

cazione finalizzata al progresso morale e all'istruzione religiosa dei confratelli, ed una frequentazione dei sacramenti superiore a quella richiesta ai comuni fedeli dal Concilio Lateranense IV. Ma, già nella prima metà del XIV secolo, la più importante di queste associazioni, che si riuniva intorno all'immagine del Salvatore, conservata presso la cappella dei *Sancta sanctorum* presso la Basilica di S. Giovanni in Laterano, aveva sviluppato un'intensa attività assistenziale, con la gestione dell'ospedale di S. Angelo, il nucleo originario dell'attuale nosocomio di S. Giovanni.²⁶ Dopo la Peste Nera, che aveva fatto affluire ingenti donazioni alle pie associazioni, anche i Raccomandati della Vergine cominciarono a gestire un nutrito gruppo di piccoli ospedali, mentre, nel secolo successivo, a questa attività tradizionale se ne aggiungerà una più innovativa, la dotazione delle fanciulle oneste ma prive di mezzi, per sottrarle ad una situazione oggettivamente pericolosa. Un'ottima sintesi dell'attività pratica dei pii sodalizi romani è stata presentata da Anna Esposito in un saggio di una decina di anni or sono, che ben collocava la situazione romana di studi sulle confraternite all'interno di un panorama italiano.²⁷

La devozione dei Romani, nel Quattrocento, può contare ormai sulla pratica sempre più diffusa della lettura, almeno nei ceti superiori della società: così Francesca Romana era in grado di dire le ore della Vergine, ma anche di leggerle in un libretto evidentemente di sua proprietà,²⁸ così come, di notte, secondo altre testimonianze, si dedicava

²⁶ P. PAVAN, *Gli Statuti della società dei Raccomandati del Salvatore ad Sancta Sanctorum*, in *Archivio della Società Romana di storia patria*, 101 (1978), pp. 35-96; PAVAN, *La confraternita del Salvatore nella società romana del Tre-Quattrocento*, in *Ricerche per la storia religiosa di Roma*, 5 (1984), pp. 81-91 e G. CURCIO, *L'ospedale di S. Giovanni in Laterano: funzione urbana di un'istituzione ospedaliera*, in *Storia dell'arte*, 32 (1978), pp. 23-40 e 33 (1979), pp. 103-130: 32, pp. 37-38.

²⁷ A. ESPOSITO, *Le strutture assistenziali romane nel tardo medioevo tra iniziative laicale e politica pontificia*, in *Roma medievale. Aggiornamenti cit.*, pp. 289-301.

²⁸ *I processi inediti per Francesca Bussa dei Ponziani (Santa Francesca Romana)*, a cura di P. T. LUGANO, Roma 1945, pp. 232-233: «audivit et vidit quod illud ex officio legebatur et recitabatur horis deputatis ... dicentem et legentem cum devotione debita hora debita in domo mariti et consoriorum annis circa triginta ante obitum ... toto tempore quo secum fuit vidit ipsam officium b. Marie V. tempore debito ex libro quem hodie habent consoroeres cum devotione dicere et orare».

alla lettura delle Sacre Scritture in volgare²⁹ e di altri testi spirituali.³⁰ L'ufficio della Vergine era forse il testo più letto dalle – non numerose – donne in grado di leggere alla fine del Medio Evo. Gli esemplari conservati sono spesso quelli in latino, più riccamente decorati e miniati, e assai scarsamente utilizzati, mentre quelli cartacei, in volgare e privi o quasi di decorazione, come quello che Francesca leggeva o meditava quotidianamente, consumati dal continuo uso, non sono in genere giunti fino a noi.³¹

Molti anni or sono ho avanzato l'ipotesi che l'opera del confessore di Francesca, Giovanni Mattiotti, che raccolse per iscritto le numerose visioni di Francesca, facendole precedere da alcuni elementi biografici, sia stata scritta originariamente in volgare proprio per rivolgersi a quel pubblico di devoti, e soprattutto di devote, *illicterati*, cioè ignari di latino, che dovevano costituire la primitiva comunità di Tor de' Specchi e i suoi primi benefattori.³² Il fatto che l'opera del Mattiotti sia stata tradotta in latino pochissimo tempo dopo la prima stesura (e non dall'autore o non solo dall'autore), ai fini di una possibile utilizzazione nella procedura aperta per ottenere la canonizzazione di Francesca, induce a pensare che anche un chierico come Giovanni, rettore di una cappella nella basilica di S. Maria in Trastevere, non si sentisse perfettamente a suo agio nella lingua di Cicerone.³³ Ed è per questo tipo di lettori, incapaci di leggere il latino, che vennero stampati intorno al 1469 i *Fioretti di S. Francesco*, accompagnati da una raccolta

²⁹ *Ibid.*, p. 55. La sera Francesca si sarebbe ritirata in un luogo deputato «ad orationem et lectionem sacrarum scripturarum in vulgari».

³⁰ *Ibid.*, p. 93: «...de nocte ut sui moris erat, in cellula sua manere orare et scripturas spirituales in manibus suis tenere et legere».

³¹ L. MIGLIO, *Governare l'alfabeto. Donne, scrittura e libri nel Medioevo*, con una premessa di A. PETRUCCI, Roma 2008, soprattutto alle pp. 228-237.

³² G. BARONE, *L'immagine di Francesca nei processi di canonizzazione e nella 'Vita' in volgare*, in *Una santa tutta romana. Saggi e ricerche nel VI centenario della nascita di Francesca Bussa dei Pontiani (1384-1984)*, Monte Oliveto Maggiore 1984, pp. 68-69.

³³ Sulla profonda diversità fra l'opera del Mattiotti e quella del dotto fra' Ippolito, olivetano di S. Maria Nova, autore di una biografia di Francesca molto più in linea con la "normale" produzione agiografica, si veda A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, *Santa Francesca Romana. Fonti, studi, interpretazioni*, in *Roma medievale. Aggiornamenti cit.*, pp. 313-332.

di miracoli³⁴ il *Pungilingua* del domenicano Domenico Cavalca,³⁵ i *Miracoli della Vergine Maria*³⁶ o il *Fior di virtù*.³⁷ Naturalmente non tutti libri stampati a Roma in volgare in questi primi quarant'anni dall'introduzione della nuova arte sono di argomento religioso; ma i testi profani, come il *Canzoniere* petrarchesco o le traduzioni di testi classici, ma di larga diffusione durante tutto il Medio Evo, come i *Disticha Catonis*, sono decisamente in minoranza.³⁸

Dalle parole alle immagini: la devozione dei Romani si è rivolta, sin dal Tardo antico, verso alcune preziose immagini, cui si attribuivano origini più o meno miracolose (icone acheropite o dipinte da san Luca, ecc.). Non è necessario, in questa sede, soffermarsi a lungo sul ruolo svolto da queste immagini, cui è consacrato l'intervento di Gerhard Wolf. Ritengo però utile ribadire il mio convincimento che Roma è stata, sin dagli inizi della sua storia cristiana, una "città della Vergine".³⁹

Per secoli tutte le più celebri e antiche chiese della città (da S. Maria in Trastevere a S. Maria Maggiore) si sono gloriose di possedere icone mariane. Se, a lungo, queste immagini furono solo oggetto di devozione, alla fine del Medioevo vennero attribuiti loro poteri miracolosi.⁴⁰ Soprattutto, tra XIV e XV secolo, Maria divenne la protettrice di Roma contro la Peste Nera, che devastò l'Europa – a più riprese – a partire dal 1347/48. Mentre in altre città il ruolo di "santi della peste" fu svolto da un santo nuovo come Rocco o da un martire antico come Sebastiano, nell'Urbe la Vergine continuò ad esercitare la sua funzione di "avvocata" dell'umanità piegata dal terribile morbo: di

³⁴ *Scrittura, Biblioteche e stampa ...*, II, *Indice delle edizioni romane a stampa (1467-1500)* cit., nr. 17.

³⁵ *Ibid.*, nr. 128 (Hain 04772).

³⁶ *Ibid.*, nr. 539 (IGI 6497).

³⁷ *Ibid.*, nr. 537 (Hain 07092).

³⁸ Sul problema della stampa in volgare si veda P. FARENAGA CAPRIFOGLIO, 'Indoctis viris ... mulierculis quoque ipsis'. *Cultura in volgare nella stampa romana?*, in *Scrittura, Biblioteche e stampa* cit., I, pp. 403-415.

³⁹ G. BARONE, *Le culte de Françoise Romaine: un exemple de religion civique?*, in *La religion civique à l'époque médiévale et moderne*, a cura di A. VAUCHEZ, Rome 1995, pp. 367 ss.

⁴⁰ G. BARONE, *Immagini miracolose a Roma alla fine del Medio Evo*, in *The miraculous Image in the Late Middle Ages and Renaissance*, a cura di E. THUNO - G. WOLF, in *Analecta Romana Institututi Danici, Supplementum*, XXXV (2004), pp. 123-133.

nuovo, a Roma, si nota solo una vera e propria concorrenza tra le icone mariane, che si contendono il primato di “intercessore efficace”.

Se l'intera città – chierici e laici, magistrati urbani e corporazioni artigiane – partecipava alla grandiosa processione dell'Assunta, quando l'icona lateranense del Salvatore veniva portata in corteo a “visitare” l'immagine mariana di S. Maria Maggiore, una folla certo minore ma composta, in questo caso, di Romani e pellegrini, si affollava intorno a S. Pietro allorché, nella prima domenica dopo l'ottava dell'Epifania, la Veronica veniva portata in processione da S. Pietro a S. Spirito in Sassia. Il tessuto che si diceva fosse stato porto da una pia donna al Cristo sulla strada del Calvario, per detergere sangue e sudore, e che porterebbe perciò impressi i tratti di Gesù, era oggetto di una profonda devozione. Non per nulla una medaglia con la riproduzione della “vera icona” era il segno distintivo di chi aveva compiuto il pellegrinaggio romano, svolgendo la funzione identificativa della conchiglia per chi partecipava al pellegrinaggio a Santiago di Compostella o delle palme per i devoti che si spingevano sino in Terrasanta.

La fede “trepida e adorante” di chi partecipava alla processione, istituita nel 1203 da Innocenzo III, è stata – come è noto – splendidamente interpretata da Dante (*Par.* XXXI, vv. 103-108): «Qual è colui che forse di Croazia / viene a veder la Veronica nostra / ma per l'antica fame non si sazia / ma dice nel pensier fin che si mostra / Signor mio Gesù Cristo Dio verace / or fu sì fatta la sembianza vostra?» e finemente analizzata in un saggio di Arsenio Frugoni, che nulla ha perso della sua validità.⁴¹ È vero che Dante dà voce ai pellegrini che venivano da lontano – in alcuni casi da molto lontano – per vedere l'immagine del Cristo della Passione, ma non vi è dubbio, in questo caso, che i Romani ne condividessero la sincera devozione.

Altro tratto tipico della religiosità romana sembra essere il “pellegrinaggio locale”, reso molto attraente dall'abbondanza di indulgenze che, nei secoli finali del Medio Evo, si potevano lucrare nelle chiese cittadine. Si è già accennato al testamento di una romana che legava una somma di denaro a chi avesse compiuto, a suo nome, la visita di alcune chiese. Comportamenti simili si possono reperire in varie fonti

⁴¹ A. FRUGONI, *Dante e la Roma del suo tempo. Appendice: la Veronica nostra*, in FRUGONI, *Incontri nel Medio Evo* cit., pp. 328-337. La prima stesura del saggio sulla Veronica fu edito in *Humanitas*, 5 (1950), pp. 561-566.

sin dal Duecento. Verso il 1275 Margherita Colonna si stabilisce presso una penitente romana, Altruda, e l'accompagna nelle visite ai santuari.⁴² La visita ai santuari cittadini è parte integrante dell'esperienza religiosa di Brigida di Svezia come di Francesca Romana, oltre che della terziaria Caterina da Siena,⁴³ ma anche di semplici devote come quella Lorenza di Domenico, giovane vedova, perseguitata da madre e fratelli per il suo continuo visitare i santuari, ascoltare le prediche e andarsi a confessare.⁴⁴

Vi è un ambito di studi che dovrà certamente essere incrementato in vista di una migliore conoscenza della religiosità laica. Ancora troppo poco sappiamo infatti della predicazione a Roma, e questa mancanza ci impedisce di avere un quadro più completo della "cultura religiosa" del normale fedele. Non vi è dubbio che parecchi dei libri stampati a Roma, in latino e di argomento religioso, potevano offrire spunti da sviluppare nell'omiletica. Ed è altresì evidente che le visioni di Francesca Romana sono nutrite della predicazione che ascoltava quotidianamente non meno che delle sue pie letture. Ma desta comunque stupore che nessuno dei famosi predicatori del Quattrocento sia romano, o a Roma si sia formato. Bernardino da Siena ha riscosso presso i fedeli un grande successo, ma non sembra aver esercitato una percepibile influenza sul clero romano.

Il mio contributo è, necessariamente, poco organico: molti sono i campi di indagine in cui ho dovuto "spigolare" qualche elemento utile alla ricostruzione di un quadro, certo ancora incompleto e frammentario, della vita religiosa del laicato romano. Una conclusione, comunque, penso si possa trarre: i Romani sono stati, nel Basso Medio Evo, buoni cristiani – anche se non sempre fedeli sudditi del papa – impegnati come e più di altri in forme di carità attiva ed efficace. Alieni da ogni novità che apparisse loro in contrasto con la tradizione, lontani da quelle punte di "fondamentalismo" che spesso si accompagnano al fervore religioso, i cittadini dell'Urbe si sono a lungo mantenuti fedeli ad una concezione del rapporto col divino segnato dall'equilibrio.

⁴² G. BARONE, *Margherita Colonna e le Clarisse di S. Silvestro in Capite*, in *Roma. Anno 1300*, Roma 1983, pp. 799-805.

⁴³ Un'interessante ricostruzione della vita a Roma di queste tre donne, più o meno contemporanee in A. ESCH, *Tre sante e il loro ambiente sociale a Roma. S. Francesca Romana, S. Brigida di Svezia e S. Caterina da Siena*, Roma 2001.

⁴⁴ *I Processi di canonizzazione di Francesca Bussa dei Ponziani* cit., p. 195.

ANNA ESPOSITO

IL MONDO DELLA RELIGIOSITÀ FEMMINILE ROMANA

Negli ultimi anni gli studi relativi al mondo religioso delle donne hanno conosciuto una significativa ripresa d'interesse, certamente in stretto rapporto alla più generale attenzione per la storia delle donne nella società medievale. In questo contesto la storiografia più recente si è in particolare soffermata sull'associazionismo femminile – privilegiando l'edizione e lo studio delle matricole di confraternite a cospicua se non prevalente composizione femminile –; sul ruolo svolto dalle donne come membri di questi sodalizi, sulla loro più o meno ampia autonomia di gestione, mentre più consolidato è il settore di studi relativo a forme di religiosità più o meno istituzionalizzata, come quella delle terziarie e bizzoche, alternative comunque alla reclusione claustrale dei monasteri.

Per quanto riguarda Roma è bene precisare che le ricerche in questo campo sono ancora connotate da una grande frammentarietà, come rilevava alla fine degli anni '90 Giulia Barone,¹ anche se in quest'ultimo decennio non è mancato qualche approfondimento settoriale, di cui cercheremo di dare conto – insieme ad un primo bilancio complessivo –, nel corso di questa relazione, che sarà articolata in tre punti: nel primo esaminerò la presenza e il ruolo delle donne nelle confraternite romane; nel secondo il fenomeno dell'associazionismo religioso femminile più o meno istituzionalizzato (terziarie e bizzoche); e infine il caso delle incarcerate e murate.

¹ G. BARONE, *La religiosità femminile a Roma e Firenze nel basso Medio Evo: un confronto*, in *La Toscane et les Toscans autour de la Renaissance. Cadres de vie, société, croyances. Mélanges offerts à Charles-M. de la Roncière*, Aix en Provence 1999, pp. 351-362.

1. *Donne e confraternite*

La presenza delle donne nelle confraternite non è certo un fenomeno inconsueto:² anche a Roma tutti i sodalizi finora noti comprendevano tra i loro membri uomini, donne e chierici, ad eccezione dei Raccomandati del Salvatore che non ammetteranno donne fino al 1452.³ Già a fine '200 le troviamo far parte della società dei Raccomandati della Vergine e successivamente nei sodalizi di disciplinati che si riconoscevano nella compagnia della Frusta.⁴

Fino al primo Quattrocento le donne romane iscritte alle fraternite laicali, quando non si limitavano al solo godimento dei benefici spirituali e delle indulgenze, come avviene per gli iscritti – uomini e donne – della fraternita dell'ospedale di S. Spirito,⁵ erano destinate per lo più ad una attività puramente devozionale, che solitamente consisteva nella preghiera personale giornaliera e nella più accentuata frequenza ai sacramenti della confessione e della comunione.

Anche per l'ammissione di una donna, gli uomini del sodalizio dovevano prendere le debite informazioni, farne relazione in congre-

² Per un'ampia panoramica sulla storiografia relativa al tema delle donne in confraternite e sulle possibili piste di ricerca cfr. A. ESPOSITO, *Donne e confraternite*, in *Studi confraternali. Orientamenti, problemi, testimonianze*, a cura di M. GAZZINI, Firenze 2009 (Reti medievali E-Book, 12, <http://digital.casalini.it/9788884539380>), pp. 53-78.

³ *Necrologi e libri affini della Provincia romana*, a cura di P. EGIDI, II, Roma 1914, p. 451.

⁴ G. BARONE, *Il movimento francescano e la nascita delle confraternite romane*, in *Ricerche per la storia religiosa di Roma*, 5 (1984), p. 76; G. BARONE - A. PIAZZONI, *Le più antiche carte dell'archivio del Gonfalone (1267-1486)*, in *Le chiavi della memoria. Miscellanea in occasione del I Centenario della Scuola Vaticana di Paleografia, Diplomatica e Archivistica*, Città del Vaticano 1984, pp. 28-29; A. ESPOSITO, *Le 'confraternite' del Gonfalone*, in *Ricerche per la storia religiosa di Roma*, 5 (1984), pp. 91-136: 92-93. Sulla presenza delle donne nelle confraternite disciplinate cfr. G.G. MEERSSEMAN, *Ordo fraternitatis. Confraternite e pietà dei laici nel Medioevo*, in collaborazione con G.P. PACINI, I, Roma 1977 (Italia sacra, 3), pp. 498-504.

⁵ La confraternita di S. Spirito era retta e gestita dall'omonimo ordine ospedaliero: gli iscritti potevano solo divenire partecipi delle grazie spirituali anche iscrivendosi per procura. Comunque nel *Liber fraternitatis*, che fortunatamente si è conservato, molte sono le sottoscrizioni autografe, alcune relative a donne: tra queste le uniche romane sono Palozza moglie di Ieronimo di Renzo Altieri e Lucrezia figlia di Renzo Altieri (cfr. *Necrologi e libri affini cit.*, p. 378, a. 1480).

gazione e «metterla a partito», così almeno per il Gonfalone,⁶ mentre per la confraternita della Pietà dei Fiorentini vi era una sorta di privilegio per la donna «che à suo marito in decta compagnia», perché poteva «entrarvi senza altro partito» previo pagamento di 10 soldi.⁷ In realtà dall'esame degli elenchi delle "sorelle" immatricolate nelle confraternite romane,⁸ risultano evidenti i legami parentali che buona parte delle iscritte aveva con gli uomini dello stesso sodalizio, fenomeno rilevato peraltro anche in altre città italiane, come del resto quello della identificazione – della maggior parte delle donne – in base alla relazione con un uomo – marito, padre o fratello che fosse –, a meno di una loro appartenenza ad uno stato religioso.⁹ Una volta accettata, la nuova socia – così almeno nella regola del Gonfalone del 1495 – era tenuta al giuramento, alla pari degli uomini, «de essere buona et utile ... et de fare tutte cose che se apartengono a donne», che la fraternita identificava nella partecipazione sia alle sue «processioni, messe et alli anniversarii et feste» – in particolare quella di S. Lucia in cui si dotavano le vergini – sia la prima domenica del mese all'ascolto di una predica nella chiesa dei SS. Apostoli, dove una volta all'anno dovevano eleggere una prioressa.¹⁰ La riunione mensile per le donne del Gonfalone, oltre ad un evidente connotato devozionale, aveva anche un risvolto più nettamente sociale e non era priva di una certa solennità: infatti in quell'occasione i fattori della compagnia (una specie di *fac-*

⁶ ESPOSITO, *Le 'confraternite' del Gonfalone* cit., p. 129, cap. 48.

⁷ Roma, Archivio di S. Giovanni dei Fiorentini, *Arciconfraternita della Pietà, Statuti*, ms. 1 (a. 1456), cap. 4.

⁸ Libri di fraternità relativi alla componente femminile sono noti per il sodalizio di S. Maria in Portico (che nel 1505 confluirà in quello della Consolazione), per quello di S. Maria dell'Anima dei Tedeschi (entrambi, insieme a quello del S. Spirito, pubblicati dall'Egidi (*Necrologi e libri affini* cit.), e per quello dell'Annunziata, ma solo dall'anno 1526, cfr. Archivio di Stato di Roma (d'ora in poi con la sigla ASR), *SS. Annunziata*, reg. 734.

⁹ N. TERPSTRA, *Women in the Brotherhood: Gender, Class and Politics in Renaissance Bolognese Confraternities*, in *Renaissance and Reformation*, 24 (1990), pp. 193-212: 202-203; M.L. LOMBARDO - M. MORELLI, *Donne e testamenti a Roma nel Quattrocento*, in *Donne a Roma tra medioevo ed età moderna*, in *Archivi e cultura*, 25-26 (1992-1993), pp. 23-130: 44-46; lo stesso fenomeno è stato riscontrato per la Normandia, cfr. C. VINCENT, *Des charités bien ordonnées: les confréries normannes de la fin du XIII^e siècle au début du XVI^e siècle*, Paris 1988, pp. 204-207.

¹⁰ ESPOSITO, *Le 'confraternite' del Gonfalone* cit., pp. 129-130, capp. 48, 49, 50.

totum) erano tenuti a «fare extendere lo confallone» davanti alla chiesa «da poi pranso per le donne», cioè dopo che era avvenuto un banchetto per le socie che dovevano assistere alla predica, fatto questo veramente poco consueto per la componente femminile delle confraternite italiane.¹¹

Anche per le donne iscritte alla SS. Annunziata alla Minerva vi erano, negli statuti del tardo Quattrocento, norme che le riguardavano direttamente: in primo luogo nell'assetto istituzionale della fraternita erano previste, accanto ai funzionari uomini e da loro elette, due prioresse e quattordici *consiliariae*¹² con compiti ben determinati: anche se nel giorno della festa dell'Annunziata dovevano assistere insieme, per tutta la durata della festa, le fanciulle che ricevevano il sussidio, stando loro accanto «quelibet ex eis cum una ex dictis puellis»,¹³ le loro funzioni erano di norma diverse, seppure legate alla specifica 'carità' dell'erogazione delle doti: le consigliere, oltre ad aver cura di «visitar le donne inferme et persuaderle lassare qualche cosa alla compagnia», dovevano investigare «se le maritate della compagnia son morte senza figlioli» per recuperarne le doti. Inoltre, le prioresse dovevano vagliare le «revelationi» delle consigliere e farne a loro volta relazione ai priori e al segretario.¹⁴ Inoltre, come viene evidenziato dalle riforme statutarie cinquecentesche, alle prioresse, «nobiles et etatis mature», era affidato l'incarico di invitare al «maritaggio» altre nobili matrone che facessero da scorta alle fanciulle da dotare così da rendere più onorevole la cerimonia.¹⁵

Sulla stessa linea le disposizioni, emanate nel 1494, relative alle donne della confraternita della SS. Concezione in S. Lorenzo in Damaso, che pure aveva come finalità caritativa la dotazione di fanciulle povere, e quelle prese dai Raccomandati del Salvatore, dal 1474

¹¹ G. DE SANDRE GASPARINI, *Statuti di confraternite religiose di Padova nel Medioevo*, Padova 1974, pp. XL-XLIII; Ch. F. BLACK, *Le confraternite italiane del Cinquecento*, Milano 1992; TERPSTRA, *Women in the Brotherhood* cit.; G. CASAGRANDE, *Women in Confraternities between the Middle Age and the Modern Age: Research in Umbria*, in *Confraternitas*, 5/2 (1994), pp. 3-13.

¹² ESPOSITO, *Le 'confraternite' del Gonfalone* cit., p. 32, cap. 11.

¹³ *Ibid.*, cap. 33.

¹⁴ *Ibid.*, cap. 16.

¹⁵ *Ibid.*, cap. 72.

pure impegnati anche nella 'carità' della dotazione,¹⁶ i quali nella congregazione del 6 maggio 1497 accettarono la proposta, presentata da alcuni ufficiali, di nominare, insieme ai guardiani, anche due guardiane, loro mogli o altrimenti loro parenti, oppure due matrone della società.¹⁷ Anche se non risulta che la disposizione fosse stata resa effettivamente operante, è comunque importante sottolineare che pure in una confraternita elitaria come il Salvatore, che per lungo tempo aveva proibito l'iscrizione alle donne, a fine '400 si cominciò a sentire l'esigenza di una rappresentanza femminile, anche se solo formale, segno che al suo interno si stava premendo in questo senso, probabilmente – mi piace pensare – da parte delle stesse donne aggregate al sodalizio.

Sebbene non ebbero mai la possibilità di avere delle vere responsabilità nei sodalizi cittadini, non vi è dubbio che a Roma nel corso del '400 le donne delle confraternite riuscirono ad avere una maggiore visibilità e a ritagliarsi un proprio ruolo istituzionale per quanto marginale, favorite in questo dai cambiamenti avvenuti negli orientamenti devozionali dei tradizionali sodalizi cittadini, che privilegiavano ormai la ritualità esteriore delle processioni, di feste e cerimonie e la carità operativa della dotazione e dell'assistenza ospedaliera. Ma, a mio avviso, vi è un altro elemento da tenere in considerazione per cercare di comprendere questo fenomeno: il crescente successo a Roma dei Terzi Ordini e della pratica del bizzocaggio, che consentiva alle donne di vivere concretamente il messaggio evangelico «assumendo regola e abito approvati dall'autorità ecclesiastica», pur vivendo nelle proprie case o abitando in piccoli gruppi nelle cosiddette "case sante",¹⁸ e operando concretamente in aiuto del prossimo, di cui l'esempio più noto è quello di s. Francesca Romana e delle oblate di Tor de' Specchi,¹⁹ come avremo modo di esaminare più puntualmente tra poco.

¹⁶ P. PAVAN, *Gli statuti della società dei Raccomandati del Salvatore ad Sancta Sanctorum*, in *Archivio della Società romana di storia patria*, 101 (1978), pp. 35-96: 60.

¹⁷ ASR, *S. Salvatore*, reg. 29, c. 97v.

¹⁸ Sui gruppi bizzoccali operanti in quelle che a Roma vengono chiamate 'case sante' cfr. A. ESPOSITO, *S. Francesca e le comunità religiose femminili a Roma nel sec. XV*, in *Culto dei santi, istituzioni e classi sociali in età preindustriale*, a cura di S. BOESCH GAJANO - L. SEBASTIANI, L'Aquila 1984, pp. 539-562.

¹⁹ Per s. Francesca cfr. A. ESCH, *Die Zeugenaussagen im Heiligensprechungsverfahren für S. Francesca Romana als Quelle zur Sozialgeschichte Roms im frühen Quattrocento*, in *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken*, 53

È quindi possibile che l'attivismo devozionale e caritativo di queste bizzoche e terziarie potesse rappresentare un modello e un incentivo per le donne romane che, pur non volendo assumere l'impegno di una regola o non potendo perché coniugate, volevano comunque essere più coinvolte in quelle che erano le tradizionali strutture della vita associativa e devozionale, com'erano appunto le confraternite, sebbene soltanto negli spazi lasciati loro dagli uomini.

Non a caso troviamo sempre più frequentemente donne impegnate come "hospitalarie" nell'assistenza dei malati degenti negli ospedali o che gestivano, per conto dei sodalizi, appositi reparti riservati all'utenza femminile²⁰ oppure che intervenivano, in momenti cruciali come le epidemie di peste, presso le case delle donne consociate e rimanevano presso coloro che erano sole per accudirle e, una volta defunte, accompagnarle alla sepoltura.²¹ Ancora più significativo è l'intervento delle donne romane come benefattrici degli enti assistenziali, sia nel finanziare opere *pro fabrica* con legati testamentari, sia nel provvedere alle specifiche esigenze dei nosocomi con donazioni finalizzate per l'acquisto di grano, di alimenti, di medicinali, come l'ampia casistica delle benefattrici raccolta nel 1525 da Marco Antonio Altieri per la società del Salvatore mostra chiaramente.²² Inoltre verso la fine del sec. XV si può affermare che in buona parte dei testamenti delle esponenti

(1973), pp. 93-151; i saggi del volume *Una santa tutta romana. Saggi e ricerche nel VI centenario della nascita di Francesca Bussa dei Ponziani (1384-1984)*, a cura di G. PICASSO, Monte Oliveto Maggiore 1984; A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, *Santa Francesca Romana: un episodio di religiosità femminile nella Roma del Quattrocento*, in *L'ulivo*, n.ser., 12/4 (1982), pp. 21-29; 13/1 (1983), pp. 31-37; 13/2 (1983), pp. 27-32.

²⁰ A. ESPOSITO, *Gli ospedali romani tra iniziative laicali e politica pontificia (secc. XIII-XV)*, in *Ospedali e città. L'Italia del Centro-Nord, XIII- XVI secolo*. Atti del Convegno internazionale di studio tenuto presso l'Istituto degli Innocenti e Villa i Tatti (Firenze, 27-28 aprile 1995), a cura di A.J. GRIECO - L. SANDRI, Firenze 1997, pp. 233-251: 246-247. Per gli ospizi femminili degli 'spagnoli' cfr. M. VAQUERO PIÑEIRO, *L'ospedale della nazione castigliana in Roma tra Medioevo ed Età contemporanea*, in *Roma moderna e contemporanea*, 1 (1993), pp. 59-61; per quelli tedeschi cfr. P. BARBÉE, *Von deutscher Nationalgeschichte zu römischer lokalgeschichte*, in *Römische Quartalschrift*, 86 (1991), pp. 23-52.

²¹ ESPOSITO, *Le 'confraternite' del Gonfalone* cit., p. 129, cap. 46.

²² ASR, *S. Salvatore*, reg. 373, per il quale si veda ora E. DI MAGGIO, *Le donne dell'ospedale del Salvatore di Roma. Sistema assistenziale e beneficenza femminile nei secoli XV e XVI*, Pisa 2008.

femminili della nobiltà cittadina sono presenti – si può dire quasi costantemente – legati a bizzoche e terziarie, e con una certa frequenza anche l'istituzione di *domus pauperum mulierum* nella casa delle testatrici o la creazione di fondi dotali affidati in gestione alle confraternite di appartenenza. Sono infatti soprattutto le donne non sorrette da un'adeguata protezione familiare ed economicamente fragili a ricevere un'attenzione particolare non solo dalle altre donne, ma anche dall'intera società romana – fatto questo comune un po' a tutta la penisola in quest'epoca –, con un interesse particolarmente accentuato verso la conservazione «dell'onore femminile, che viene considerato requisito fondamentale dell'onore delle famiglie e delle città». ²³ È in questo contesto che si collocano i provvedimenti prima ricordati relativi alla dotazione delle fanciulle povere, individuate come categoria 'a rischio', la fondazione di *hospedalia mulierum*, e quella di case di accoglienza per donne sole e senza mezzi di sussistenza, precursori di istituzioni come i monasteri per convertite o i conservatori femminili, che conosceranno anche a Roma una particolare diffusione nel Cinquecento.

Concludendo su questo punto, sembra dunque che le donne romane siano state più partecipi nei sodalizi dove avevano la possibilità di esprimersi sia dal punto di vista delle pratiche religiose sia da quello delle opere caritative. Se certamente la possibilità di soddisfare il crescente bisogno di tradurre in opere concrete l'amore verso il prossimo indigente, ²⁴ insieme ad una pratica religiosa più intensa a beneficio della salvezza dell'anima, può essere considerata uno dei fattori determinanti il successo delle confraternite del tardo medioevo, non si deve sottovalutare il fatto che queste associazioni potessero rappresentare per molte donne laiche praticamente gli unici «spazi di identificazione sociale e personale» dotati di una certa visibilità, laddove di solito gli uomini erano contemporaneamente inseriti «in altre esperienze devozionali e corporative». ²⁵

²³ G. ZARRI, *Dalla profezia alla disciplina (1450-1650)*, in *Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia*, a cura di L. SCARAFFIA - G. ZARRI, Roma-Bari 1994, pp. 193-196.

²⁴ G. BARONE, *Società e religiosità femminile (750-1450)*, ivi, pp. 61-113: 87.

²⁵ M. GAZZINI, *Le confraternite italiane: periodi, problemi, storiografie*, in GAZZINI, *Confraternite e società cittadina nel medioevo italiano*, Bologna 2006, pp. 3-57, la citazione è a p. 21. Cfr. anche D. ZARDIN, *Il rilancio delle confraternite nell'Europa cattolica cinque-seicentesca*, in *I tempi del Concilio. Religione, cultura e società nell'Europa tridentina*, a cura di C. MOZZARELLI - D. ZARDIN, Roma 1997, pp. 107-144: 114.

2. *L'associazionismo religioso femminile: terziarie, oblate, bizzoche*

A differenza di molte località dell'Italia centro-settentrionale, a Roma la diffusione delle associazioni penitenziali, dei terzi ordini, delle comunità di oblate o di case di semplici bizzoche, in cui le donne potevano operare concretamente per aiutare il prossimo e nello stesso tempo avere una intensa vita spirituale, vicina a quella dei veri «religiosi, modello della perfezione cristiana»,²⁶ è un fenomeno che si riesce ad apprezzare solo a partire dall'inizio del XV secolo, quando nella documentazione sia istituzionale (cioè prodotta dal papato e dagli ordini mendicanti) sia soprattutto notarile cominciano a diventare frequenti i riferimenti a terziarie, bizzoche, *religiose mulieres*.

Il quasi assoluto silenzio a questo riguardo nella documentazione del secolo precedente, epoca per la quale forme di vita penitenziale femminile sono attestate con sicurezza anche a Roma,²⁷ non può essere attribuito esclusivamente alla lacunosità della documentazione trecentesca, in particolare notarile. A mio avviso nel Trecento a Roma il fenomeno penitenziale lascia poche testimonianze in quanto non riveste ancora quella rilevanza sociale che ha già da tempo in altre città, ma rimane confinato in un ambito strettamente individuale, circoscritto. I motivi della sua diffusione nel corso del XV secolo – sia nella forma dei terzi ordini mendicanti sia in quella bizzoccale con un'ampia gamma di dimensioni, che vanno dai consorzi (o 'collegi') di circa una trentina di donne alle piccole 'case sante' che potevano ospitare anche solo una o due persone o poco più –, oltre all'intensa azione svolta già «nello scorcio del XIV secolo da tutti gli ordini mendicanti a favore del terz'ordine collegato a ciascuno di essi»,²⁸ vanno perciò ricercati all'interno della stessa società romana, in rapida tra-

²⁶ BARONE, *Società e religiosità femminile*, cit., p. 87; ZARRI, *Dalla profezia* cit., pp. 185-186.

²⁷ L. TEMPERINI, *Fenomeni di vita comunitaria tra i penitenti francescani in Roma e dintorni*, in *Prime manifestazioni di vita comunitaria maschile e femminile nel movimento francescano della Penitenza (1215-1447)*. Atti del convegno di studi francescani (Assisi, 30 giugno - 2 luglio 1981), a cura di R. PAZZELLI - L. TEMPERINI, Roma 1982, pp. 603-655.

²⁸ R. RUSCONI, *Note sulla predicazione di Manfredi da Vercelli O.P. e il movimento penitenziale dei Terziari manfredini*, in *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 48 (1978), pp. 93-125: 124.

sformazione nel corso del Quattrocento sotto la spinta di diverse cause concomitanti, che si possono così sintetizzare: l'evoluzione di Roma come città-corte di uno Stato di cui il papa è sovrano assoluto oltre che capo della cristianità, che alimenta un costante flusso di immigrati oltre che di pellegrini; quindi l'aumento considerevole della popolazione, che nel corso di un secolo viene quasi a raddoppiarsi (dai circa 25.000 abitanti durante il pontificato di Martino V ai circa 55.000 attestati dal Censimento del 1526-1527)²⁹ con annessi problemi di sovraffollamento e con l'aggravarsi di forme di marginalità e di destrutturazione sociale, soprattutto per le donne, di cui una tra le manifestazioni più gravi e appariscenti è data dal sempre più ampio diffondersi della prostituzione; l'alto tenore di vita richiesto dalla corte e quindi l'accentuazione esasperata del lusso per rimarcare in modo evidente le differenze sociali, e l'aumento incontrollato delle doti a tutti i livelli, ma particolarmente in quelli medio-alti, non solo per le nozze, ma probabilmente anche per le monacazioni, quest'ultime comunque con quote di gran lunga inferiori rispetto alle prime. Del resto, per molte donne la forma di vita religiosa delle penitenti volontarie era quasi obbligata. Infatti non si deve dimenticare – come ha scritto Roberto Rusconi ricordando le ricerche di Richard Trexler per Firenze – «che il diritto canonico imponeva un numero chiuso ad ogni monastero, in proporzione ai redditi di cui esso poteva disporre per il mantenimento delle suore residenti: di fatto, la prassi della compilazione di una lista d'attesa per le fanciulle delle famiglie aristocratiche ... ne bloccava l'accesso alle ragazze provenienti da famiglie di livello inferiore. Inoltre alle vedove – una categoria molto numerosa nella società medievale – qualora non fossero disposte ad entrare nei monasteri come 'commesse' – non rimaneva altro che l'ingresso in un "monastero aperto", ovvero in una casa di terziarie o bizzoche».³⁰

In questo contesto si inserisce dunque il fenomeno dell'associazionismo religioso femminile penitenziale, la cui fortuna, anche a Roma, soprattutto nel secondo Quattrocento, non si giustifica solo sul piano

²⁹ E. LEE, *Descriptio Urbis. The Roman Census of 1527*, Roma 1985, recentemente ripubblicato, insieme all'edizione del *Census* del 1517, in *Habitatores in Urbe. The Population of Renaissance Rome / La Popolazione di Roma nel Rinascimento*, a cura di E. LEE, Roma 2006, pp. 123-275.

³⁰ RUSCONI, *Note sulla predicazione* cit., p. 124.

puramente spirituale o devozionale, ma investe in pieno gravi problemi sociali, più rilevanti nella popolazione femminile che non in quella maschile. Proprio per rispondere a necessità e richieste concrete, le *domus* di penitenti, di recluse e simili, si offrono come «uno strumento di salvezza religiosa ..., ma anche (come) una valvola di sopravvivenza esistenziale; per questo motivo la pratica del lavoro e la possibilità di questua saranno determinanti nella vita di questi non sempre piccoli organismi, veri protagonisti di una sorta di rivoluzione 'monastica' con la quale si superavano i limiti del reclutamento propri del monachesimo classico e di fatto si inventavano nuove strutture religiose».³¹

Cerchiamo ora di valutare – per quanto possibile – la consistenza del fenomeno a Roma. Non è un compito facile e chi ci ha provato ha in genere sopravvalutato il fenomeno.³² Bisogna infatti considerare che molte 'case sante' – in particolare le più piccole – avevano spesso una vita effimera sia per esaurimento delle risorse sia per la morte o l'allontanamento delle donne residenti, sia per accorpamenti e variazioni di nomenclatura, come dimostra una ben documentata casistica. Quel che si può dire a questo riguardo è che soprattutto nel secondo '400 la loro presenza è attestata un po' in tutti i rioni della città e che a partire dal pontificato di Pio II alcuni gruppi cominciano ad apparire nelle liste vaticane relative all'elemosina di sale per le istituzioni pie cittadine. Anzi – avendo spogliato sistematicamente il fondo dei *Diversa Cameralia* dell'Archivio Segreto Vaticano – è stato possibile rilevare che il numero di queste fondazioni aumenta considerevolmente alla fine del '400 e primo '500, prova concreta della considerazione da parte dell'autorità pontificia, che le annoverava ormai tra i *pia loca* cittadini alla pari dei più importanti conventi, monasteri e chiese, e una sorta di riconoscimento soprattutto per le *domus* costituite da *mulieres religiose* non meglio definite, per le quali non è facile risalire all'autorità ecclesiastica a cui erano sottoposte.³³

³¹ A. BENVENUTI, *Le forme comunitarie della penitenza femminile francescana. Schede per un censimento toscano*, in *Prime manifestazioni di vita comunitaria* cit., pp. 389-449: 443.

³² Mi riferisco in particolare a J. PENNING, *Semi-religious Women in 15th Century Rome*, in *Mededelingen van het Nederlands Instituut te Rome. Papers of the Dutch Institute in Rome*, 47 (1987), pp. 115-145.

³³ Una dettagliata analisi dei dati tratti dallo spoglio dei registri dei *Diversa Cameralia* sarà oggetto a breve di uno studio specifico. Comunque, ad una stima som-

Non vi è dubbio che le più importanti comunità di bizzoche e terziarie fossero legate agli ordini mendicanti, in particolare osservanti, soprattutto francescani ma anche domenicani e agostiniani, che tra gli ultimi decenni del Trecento e i primi del secolo successivo avevano consolidato anche a Roma il loro prestigio e – soprattutto con il tramite della predicazione – avevano diffuso in modo più incisivo il modello di vita penitenziale. Personalità di primo piano come Caterina da Siena, Brigida di Svezia e soprattutto Francesca Busca de'Ponziani, diverranno per le donne romane gli autorevolissimi esempi di quella 'vita media', dove la contemplazione e l'adorazione di Dio, spesso mistica, si conciliavano con la pratica attiva della carità.³⁴

Ma proprio Francesca – come ricorda Giulia Barone – «l'unica grande figura della religiosità femminile romana, l'unica di cui la Chiesa abbia riconosciuta la santità, ... era un'oblata benedettina, legata alla grande abbazia olivetana di S. Maria Nova al Foro, ... che non rivela nella sua spiritualità alcun particolare debito nei confronti della pastorale mendicante, anche se ... in lei si ritrovano tratti tipici della religiosità del periodo (dai doni profetico-visionari, alla condanna di ogni forma di pompa, etc.)». ³⁵ E neppure per le tante case di *religiose mulieres* viventi in comunità o da sole «è possibile rintracciare un monopolio spirituale da parte dei Mendicanti, per quanto essi non siano certo assenti quali direttori di coscienza».

Questa affermazione di Giulia Barone trova riscontro nelle mie schede, dove diverse comunità bizzocali risultano essere sottoposte

maria, a fine '400 le 'case sante' dovevano essere all'incirca una quarantina, numero che doveva salire nei primi decenni del '500. Infatti nella *Descriptio Urbis* del 1526, oltre ad essere nominate diverse delle più importanti e note 'case sante', compare un gran numero di fuochi femminili formati da una a quattro bocche, che a mio avviso in parte possono essere attribuiti proprio a case bizzocali e affini, mentre finora erano state considerati relativi soprattutto a prostitute.

³⁴ A. ESCH, *Tre sante ed il loro ambiente sociale a Roma: S. Francesca Romana, S. Brigida di Svezia e S. Caterina da Siena*, in *Atti del simposio internazionale cateriniano-bernardiniano* (Siena, 17-20 aprile 1980), a cura di D. MAFFEI - P. NARDI, Siena 1982, pp. 89-120; BARONE, *Società e religiosità femminile* cit.; nel corso del tempo per le congregazioni fondate da Brigida e Francesca l'esperienza di matrice laicale si evolverà verso soluzioni di vita religiosa regolare.

³⁵ G. BARONE, *Chierici, monaci e frati*, in *Roma medievale*, a cura di A. VAUCHEZ, Roma-Bari 2001, pp. 186-212: 212.

soltanto ad un prete secolare oppure regolare di propria scelta oppure risultano sotto la protezione di un sodalizio dalla vocazione ospedaliera (come il S. Salvatore, il S. Giacomo etc.). Anzi, dai bullari degli ordini mendicanti, così come dai registri dei priori generali emerge l'insofferenza delle terziarie legate a questi ordini a essere troppo 'controllate' e guidate nel loro percorso di vita e di spiritualità. Valga per tutte il caso della terziaria francescana Clara *de Slavonia*, che nel 1486 in una *supplica* al pontefice Innocenzo VIII riassume la sua personale vicenda e avanza le sue richieste, che confermano quanto abbiamo appena detto: Clara da adolescente aveva vestito l'abito di terziaria francescana *de penitentia* e fatto professione al ministro generale dell'ordine francescano, ma alla condizione di vivere in una casa a Roma con sei o otto socie («sororibus probis et sancte vitae») senza essere «obligata parere mandatis quorumcumque fratrum» tranne il maestro generale, e di poter confessare i suoi peccati a qualsiasi sacerdote regolare o secolare. Ora, dopo una vita di lodevole fama trascorsa cucendo, leggendo e cantando le ore canoniche e istruendo tante ragazze romane, i frati francescani conventuali volevano costringerla, minacciandola di scomunica, «ad obediendum et confitendum sibi» col pretesto che la donna non aveva *in scriptis* la sopraddetta autorizzazione. Essendo il ministro generale dei Francescani lontano da Roma, Clara supplicava il pontefice di confermare il suo *genus vitae* così che sia lei che le sue socie fossero sottoposte solo al ministro generale e al cardinale protettore dell'ordine e che potessero avere un confessore di loro gradimento.³⁶ E gli esempi potrebbero continuare tutti più o meno sulla falsariga di questo, dove ciò che è interessante osservare è, da una parte, il tentativo di scavalcare gli ordini da parte delle terziarie per rivolgersi direttamente alla suprema autorità del papa, e dall'altra, l'accoglimento di queste istanze da parte dei diversi pontefici, che, a partire da Eugenio IV – il papa più favorevole in assoluto ai Terzi Ordini –, si mostrano di solito molto più liberali dei Mendicanti almeno fino a Leone X, che imporrà, in una famosa bolla del 1516, un maggior controllo per terziarie e terziari «in domibus propriis degentes».³⁷

³⁶ Cfr. *Bullarium Franciscanum continens bullas, brevia, supplicationes tempore Romani Pontificis Innocentii VIII pro tribus ordinibus S.P.N. Francisci obtenta*, a cura di C. CENCI O.F.M., n.ser., IV/1-2 (1484-1492), Grottaferrata 1990, p. 194, nr. 374.

³⁷ *Bullarium Romanum*, V, Augustae Taurinorum 1860, pp. 685-689, nr. XXIV.

Dei grattacapi che queste donne creavano agli ordini mendicanti sono rimaste tracce sia nei registri dei priori generali sia nella documentazione pontificia. Ad esempio, gli Agostiniani nel 1464 registravano i tentativi di emancipazione delle *clamidate* romane del gruppo di Margherita Martelluzzi a Monte Citorio,³⁸ alle quali minacciavano anche la scomunica, e nel 1466 formulavano proposte di riforma, dove si ribadivano alcuni principi basilari: nessuna mantellata avrebbe potuto introdurre in casa alcun uomo – sia secolare che religioso – a meno che non fosse legato da stretta parentela, se non dopo aver ottenuto il permesso dalla vicaria della casa; nessuna avrebbe potuto uscire senza il permesso della vicaria e, se giovane, sempre accompagnata da una socia anziana; tutte dovevano vivere *in commune* come al tempo di Margherita e osservare «mandata nostra» e coloro che non avessero voluto obbedire, dovevano essere espulse «de domo ... et non possent in futurum amplius reintroduci».³⁹ Invece a testimoniare le difficoltà dei Francescani, rimane un breve di Sisto IV del 1482 dove – su loro richiesta – approvava la decisione presa nel consiglio generale dell'ordine di occuparsi solo delle «sorores de penitentia...in congregationes viventes» per le confessioni e per la somministrazione dei sacramenti, e di «deferre licite» tutte quelle che ricusavano di seguire «regularia instituta et ordinatione vestras».⁴⁰

Del resto non doveva essere facile controllare queste donne, molte delle quali avevano necessità d'integrare i loro scarsi redditi con il lavoro ed essere quindi a contatto con una pluralità di persone. Nella documentazione raccolta quelle più povere, oltre a praticare la questua, risultano allocate soprattutto come domestiche presso famiglie della nobiltà cittadina⁴¹ o presso ecclesiastici per lo più del loro stesso ordine (ad esempio la *pinzoca paupercola* ricordata come *famula* nel testamento del 1483 del *magister in teologia* agostiniano Paolo Matabuffi),⁴² o

³⁸ Roma, Archivio Generale degli Agostiniani (d'ora in poi AGA), Dd 6, c. 174r (2 giugno 1464).

³⁹ *Ibid.*, c. 174v (19 ottobre 1466).

⁴⁰ Cfr. ASR, *Bandi*, b. 1, nr. 29: non è chiaro il motivo per cui il breve sia finito in questo fondo.

⁴¹ Si veda più avanti, nota 54.

⁴² AGA, C. 9, c. 83r: il maestro in sacra teologia e penitenziere papale lascia oggetti d'argento, masserizie e l'usufrutto di una casetta a Lucia *de Flumine*, mante-

come lavandaie (le mantellate per gli Agostiniani, le incarcerate in Borgo per la biancheria pontificia).⁴³ Una pluralità di fonti attestano la pratica della filatura, tessitura e cucito da parte sia di bizzoche isolate sia di quelle viventi in comunità, mentre solo da queste ultime era impartito – a pagamento – l'insegnamento delle arti muliebri a fanciulle che venivano ospitate nella casa bizzocale di solito fino al momento del matrimonio.⁴⁴ Altre fonti di reddito erano costituite infine dai servizi devozionali personalizzati che i devoti romani richiedevano nei loro testamenti, come vedremo meglio più avanti.⁴⁵

Troviamo inoltre queste *mulieres religiose* con una certa frequenza davanti al notaio, per contratti di vario genere, ma soprattutto relativi alla gestione del loro patrimonio immobiliare – costituito di solito da una o più case, vigne, orti – patrimonio di cui si occupavano personalmente: vale la pena di osservare che se per lo più era il notaio che si recava nella loro sede, non mancano casi in cui sono loro stesse ad andare per i loro contratti nello studio del notaio o in casa d'altri; e infine, oltre al fatto di essere nominate qualche volta esecutrici testamentarie, è da rilevare anche l'ampia libertà nel disporre dei propri beni nei testamenti e nelle donazioni, soprattutto da parte di coloro che non avevano ancora fatto la professione ad un ordine: peraltro nei documenti raccolti del XV secolo, per le terziarie e bizzoche di congregazioni medio-piccole si fa sempre riferimento al voto di obbedienza e a quello di castità (o continenza), ma non a quello di povertà, che comparirà molto più tardi e per gli istituti in via di monacalizzazione.

Diverse erano anche le motivazioni caritative e devozionali che spingevano all'esterno le nostre bizzoche: l'assistenza ai malati nelle loro case o negli ospedali, l'aiuto ai poveri, la visita di *pia loca* (dalle

lata ordinis S. Augustini, paupercula mulier che lo ha servito per tanti anni in salute e in malattia. Cfr. anche ASR, *Agostiniani in S. Agostino*, b. 15, nr. 156.

⁴³ Per le mantellate agostiniane, cfr. *ibid.*, reg. 107, 108; per le incarcerate lateranensi v. *infra* nota 67.

⁴⁴ Per alcuni casi, cfr. A. BARBALARGA, *Gli atteggiamenti devozionali: i testamenti*, in *Il rione Parione durante il pontificato sistino: analisi di un'area campione*, in *Un pontificato ed una città. Sisto IV (1471- 1484)*. Atti del convegno (Roma, 3-7 dicembre 1984), a cura di M. MIGLIO *et al.*, Roma 1986 (Studi Storici, fasc. 154-162), pp. 694-705.

⁴⁵ Cfr. nota 55.

chiese e santuari *intra moenia* ai pellegrinaggi più impegnativi che avevano come meta Assisi, Loreto e perfino il S. Sepolcro e S. Giacomo di Compostela.

Inoltre c'è da tener presente che una 'casa santa' non era abitata solo dalle bizzoche o terziarie professe, ma anche da non professe, che potevano fare la professione anche dopo molti anni.⁴⁶ Vi abitavano inoltre le educande, fanciulle in relazione di parentela con le bizzoche, altre donne che risultano risiedervi senza una specifica qualifica, il che fa pensare che la casa bizzocale poteva saltuariamente servire da ricovero per donne che non si possono definire *religiose mulieres*. Questa situazione è particolarmente vera per le case di bizzoche forestiere, molto numerose a Roma, che accoglievano non solo consocie che venivano temporaneamente nell'Urbe per pellegrinaggio etc., ma anche donne connazionali, come mostra l'aumento delle quote di sale elargite dalla carità vaticana negli anni giubilari.⁴⁷ Il loro numero all'interno della casa era così molto variabile, ma molto varia era anche quello delle donne stabilmente residenti: dai gruppi di 3-5 donne a quelli più ampi di 10/20 e più associate, per non parlare delle *singles* conviventi al massimo con una 'socia'.

Insieme a quanto tramandato da fonti specifiche, come la regola della 'casa santa' delle Calvi e quella di Tor de' Specchi,⁴⁸ che contengono precise disposizioni riguardo alla preghiera, l'abbigliamento, l'alimentazione, il comportamento dentro e fuori casa, ma anche le deposizioni dei testimoni nei processi per la canonizzazione di Francesca e

⁴⁶ Un caso ben noto è costituito dalle *seculares* del monastero di Foligno della beata Angelina, per il quale cfr. M. BARTOLI, *Le antiche costituzioni delle monache di Foligno*, in *La beata Angelina da Montegiove e il movimento del Terz'ordine regolare francescano femminile*. Atti del convegno (Foligno, 22-24 settembre 1983), a cura di R. PAZZELLI - M. SENSI, Roma 1984, pp. 123-138: 131-132.

⁴⁷ Ciò è chiaramente attestato - ad esempio - per le bizzoche e terziarie francescane tedesche, cfr. A. ESPOSITO, *Le donne dell'"Anima". Ospizi e 'case sante' per le mulieres theutonice di Roma (secc. XV - inizi XVI)*, in *Santa Maria dell'Anima. Per la storia di una fondazione 'tedesca' a Roma*. Atti del Convegno internazionale (Roma, 29-30 maggio 2006), in corso di stampa. Ma si veda anche *Bullarium Franciscanum* cit., nrr. 1287, 2584.

⁴⁸ Per le "Regole" della casa santa delle Calvi cfr. ASR, *S. Lucia in Selci*, b. 3, nr. 2; quelle di Tor de' Specchi sono state pubblicate da G. LUNARDI, *L'istituzione di Tor de' Specchi*, in *Una santa tutta romana* cit., pp. 71-93: 87-93.

quelle iconografiche, come il ciclo di affreschi dei miracoli della santa romana⁴⁹ – le testimonianze qui presentate mi sembra che documentino in modo chiaro che le bizzoche, oblate e terziarie romane mantennero un intenso contatto col mondo esterno e che cercarono – almeno finché fu loro possibile – di difendere il loro stile di vita religiosa, trovando molte volte nei pontefici i principali sostenitori nei confronti delle pressioni restrittive degli ordini.

Entriamo più nel dettaglio ed esaminiamo le possibili motivazioni per la fondazione di una casa bizzocale, in gran parte tratte dall'analisi di testamenti e donazioni:

1. Case fondate da una o più animatrici (attestate soprattutto per il primo '400), come Francesca dei Ponziani, Margherita Martelluzzi o Paolozza Pierleoni: il motivo religioso è determinante. Si tratta in genere di esponenti dell'aristocrazia cittadina, in gran parte vedove, che ne sono appunto le animatrici. La fondazione parte già con una sufficiente base patrimoniale.

2. Case fondate da benefattori e soprattutto benefattrici, donne di varia estrazione sociale, ma per lo più della media nobiltà cittadina, che, preferibilmente nei loro testamenti o in donazioni *mortis causa*, dispongono l'istituzione di una 'casa santa' come opera di carità, ma per motivi di vario genere, che riassumo schematicamente:

a. motivazione 'nazionalistica': cioè la composizione del gruppo di donne che poteva far parte della *domus* era vincolata ad una particolare 'nazionalità' con esclusione di altre. Se questo è comprensibile per le non-romane (desiderio di mantenere le proprie tradizioni, lingua etc. oppure anche volontà di costituire dei punti di riferimento per le connazionali di passaggio a Roma per pellegrinaggi, anni santi etc.), infatti a Roma nella seconda metà del '400 sono attestati gruppi bizzocali corsi, slavi, tedeschi, spagnoli, ma anche lombardi, umbri (Città di Castello, Perugia), toscani⁵⁰ – più significativo è trovare sottolinea-

⁴⁹ Cfr. *I processi inediti per Francesca Bussa dei Ponziani (Santa Francesca Romana). 1440-1453*, a cura di P.T. LUGANO, Città del Vaticano 1945; e i diversi saggi nel volume *Una santa tutta romana* cit.

⁵⁰ Ad esempio si veda il testamento della slava Caterina, che lascia una casa nel rione Pigna che deve essere «perpetuo refugium et habitatio mulierum pauperularum sclavonarum servarum Dei non maritatarum», cfr. ASR, *Collegio dei Notai Capitolini*

to in modo esplicito la riserva dei posti nella casa esclusivamente a donne romane o almeno italiane, forse un ulteriore indizio del clima di latente ostilità verso gli stranieri che comincia ad avvertirsi nella Roma della fine del '400. Qualche esempio: nel suo testamento del 1474 *Paradisa uxor qd. Maximi de Maximis* lascia una casa nel rione Monti a donne del Terz'Ordine francescano, che sarebbero state scelte dai guardiani dell'Araceli «tamen esse debeant romane et paesane vel saltem ytalice»;⁵¹ Caterina *uxor qd. Iohannis de Antiochia*, nel suo testamento del 1504, lascia la sua casa residenziale nel rione Colonna come «perpetua habitatio et locus habitationis pinzocarum romanarum et non forensium Tertii Ordinis S. Francisci».⁵²

b. solidarietà femminile nell'ambito del circuito familiare o vicinale: l'ospitalità nella 'casa' è soprattutto – se non esclusivamente – per parenti e amiche bisognose, in particolari vedove (spesso abbandonate dai figli ingrati) cui è riservato un ruolo privilegiato: spesso sono indicate come future 'ministre' di queste case. Così, per quanto riguarda la preoccupazione per le donne della propria famiglia, esemplare è il testamento di Iacoba vedova di Paolo Boccabelli del 1475: oltre a legati alle oblate di Tor de' Specchi e alle bizzoche della casa di Palozia dei Pieleoni, lascia una sua casa posta *ad Mercatum* dove potranno avere «habitationem toto tempore quo venirent ad viduitatem vel starent et permanerent vidue vel non haberent maritum» le figlie femmine di suo fratello Masciolo de' Cavalieri.⁵³ Sempre Iacoba dispone che la sua amica Elena moglie di Giovanni Scarbellini, una volta vedova, potrà «in dicta domo pinzocharum intrare et permanere» e in questo caso avrebbe dovuto essere «priora seu precedens aliis pinzochis dicte domus».

c. riconoscenza: il lascito di una casa come futura *domus* bizzoccale è fatto come ricompensa per i buoni servizi ricevuti in vita da donne

(d'ora in poi CNC), 1728, c. 319v; oppure l'istituzione di una casa nel rione Trevi «ad usum mulierum pauperum maxime venientium de partibus Lombardie», ASR, CNC 1764, a. 1474, c. 69r).

⁵¹ ASR, CNC 1666, c. 116r.

⁵² ASR, CNC 1732, c. 10r.

⁵³ ASR, CNC 1666, c. 130r. Da documenti più tardi apprendiamo che la casa entrò effettivamente in funzione come ospizio, ma ospitò anche terziarie francescane e non solo le nipoti della testatrice, cfr. ASR, *ibid.*, foglio inserito, a. 1478; CNC 1135, c. 438r, a. 1489; CNC 1666, c. 68, a. 1491; CNC 1728, c. 209r, a. 1494.

(bizzoche e no) che avevano svolto lavoro domestico presso matrone romane. Esempio il caso di Paola vedova di Lorenzo Muti, che nel marzo 1469 donava a due bizzoche agostiniane – *Iohanna et Catherina de Fuligno* – «que cum dicta Paula manent et ipsam deservierunt et deserviunt ad presens ad sua necessaria», una casetta nel rione S. Eustachio «propter multa servitia recepta ab eis et continue recipiat, cum ipse habeant curam de ipsa et ministrent eidem omnibus suis necessitatibus et compatiantur senectuti sue». ⁵⁴

d. per assicurarsi preghiere e devozioni particolari dopo la morte da parte di uomini e donne: come lucrare indulgenze nelle varie chiese; vestire i morti; pregare e portare cera (e fiori) sulla tomba; fare *genibus flexis* la Scala Santa presso il Laterano o pellegrinaggi fuori Roma, in particolare al santuario di S. Maria di Loreto e al S. Sepolcro. ⁵⁵

e. desiderio di tramandare il proprio nome o quello del marito: ad esempio, la citata Caterina d'Antiochia desidera che la casa che vuole fondare si chiami «domus domine Caterine domini Iohannis de Antiochia»; a sua volta Iacobella vedova di Pietro *de Capomagistris* lascia la sua casa nel rione Pigna alle oblate di Tor de' Specchi affinché la loro ministra possa farvi abitare otto o dieci donne con l'obbligo di chiamare la casa «La casa della torre dei Capomaestri». ⁵⁶

f. Nel caso di fondatori uomini vi è un'ulteriore motivazione per istituire una *domus* bizzocale: assicurare una sistemazione onorevole alle donne della propria famiglia, mogli e/o figlie, che vengono sempre designate presidenti della nuova istituzione, in alternativa alla clausura monastica e dando loro uno *status* riconosciuto. È – ad esempio – quanto fa il medico Giovanni Antonio *de Calvis*, che dona *inter vivos* tutti i suoi beni alla moglie Caterina e alla figlia Paola (pure vedova) a condizione che dopo la sua morte esse istituiscano in una loro casa «unum locum religiosarum mulierum romanarum, que sint numero viginti plus vel minus», cosa che le due donne fecero dando vita alla famosa 'casa santa' di via dei Cappellari. ⁵⁷ Da notare il fatto che per le donne del

⁵⁴ Cfr. ASR, CNC 1165, c. 24v.

⁵⁵ Per la Scala Santa cfr. ASR, CNC 1734, cc. 3v-4r; per altri casi cfr. ASR, CNC 1764, a. 1477, c. 59v; CNC 1184, cc. 675r, 716r.

⁵⁶ Per Caterina d'Antiochia v. nota 51; per Iacobella cfr. ASR, CNC 1728, c. 282r, a. 1497.

⁵⁷ ASR, *Ospedale di S. Giacomo*, b. 21bis, c. 2r.

patriziato municipale era difficile raggiungere posti emergenti nelle tradizionali istituzioni monastiche cittadine, dove dominavano le donne dell'aristocrazia baronale (Colonna, Orsini, Savelli, etc.).

3. Incarcerate e murate

E infine vorrei inserire in questo breve profilo della religiosità femminile romana tardomedievale un ulteriore elemento, certamente minoritario, ma non per questo meno significativo: la reclusione volontaria.⁵⁸ Il fenomeno, diffuso ovunque, e particolarmente tra le donne, già nei secoli precedenti,⁵⁹ non era certo una novità per la città di Roma,⁶⁰ anzi nel passato doveva essere stato quantitativamente

⁵⁸ Riprendo, con qualche lieve modifica, quanto scritto nel mio saggio *Un documento, una storia: Caugenua ebrea poi Angela cristiana, prima sposa poi "murata" in S. Giovanni in Laterano (Roma 1537)*, in *Scritti per Isa. Raccolta di studi offerti a Isa Lori Sanfilippo*, a cura di A. MAZZON, Roma 2008 (Nuovi Studi storici, 76), pp. 357-368: 361-365.

⁵⁹ Su questo tema, che sta conoscendo in questi ultimi anni un rinnovato interesse, si cfr. per l'Italia, tra i contributi più significativi, M. SENSI, *Incarcerate e reclusi in Umbria nei secoli XIII e XIV: un bizzocaggio centro-italiano*, in *Il movimento religioso femminile in Umbria nei secoli XIII-XIV*, a cura di R. RUSCONI, Perugia-Firenze 1984, pp. 85-121; A. BENVENUTI PAPI, "In castro poenitentiae". *Santità e società femminile nell'Italia medievale*, Roma 1990, in particolare pp. 593-634; G. CASAGRANDE, *Religiosità penitenziale e città al tempo dei comuni*, Roma 1995, soprattutto il cap. I: *Oltre lo spazio istituzionale: il fenomeno della reclusione volontaria*, pp. 17-74, con ampia bibliografia; per l'Italia meridionale e in particolare la città di Napoli cfr. G. VITOLO, *Esperienze religiose nella Napoli dei secoli XII-XIV*, in *Medioevo Mezzogiorno Mediterraneo. Studi in onore di Mario del Treppo*, a cura di G. ROSSETTI - G. VITOLO, I, Napoli 2000, pp. 3-34, in particolare pp. 20-21. Per l'area europea cfr. A.K. WARREN, *Anchorites and Their Patrons in Medieval England*, Berkeley 1985; P. L'HERMITE-LECLERCQ, *Les reclus parisiens au bas Moyen Âge*, in *Villes et sociétés urbaines au Moyen Âge. Hommage à Jacques Heers*, ed. G. JEHEL et al., Paris 1994, pp. 223-231, e A.B. MULDER BAKKER, *Lives of the Anchoresses. The rise of Urban Recluse in Medieval Europe*, tr. by M. HEERSPINK SCHOLZ, Philadelphia 2005.

⁶⁰ Per il '200 brevi cenni a singole reclusi romane si possono reperire in L. OLIGER, *Regula Recluserum Anglie et Questiones tres de vita solitaria saec. XIII-XIV*, in *Antonianum*, 9 (1934), pp. 265-268. Una breve segnalazione in BARONE, *La religiosità femminile a Roma e Firenze* cit., pp. 356-357.

molto più consistente. Nel catalogo del primo Trecento delle chiese (e del relativo clero) dell'anonimo di Torino il numero complessivo delle *recluserum sive incarceratarum Urbis* assomma a ben 260 (a fronte di 470 monache), mentre non vengono indicati i luoghi o le chiese di reclusione.⁶¹ Sicuramente queste donne devote dovevano essere presenti nelle principali basiliche cittadine, e nelle chiesette e oratori a queste annesse, anche se ne abbiamo esplicita testimonianza solo per S. Pietro, S. Giovanni in Laterano e – per un periodo più tardo – S. Maria Maggiore.⁶² Sempre nel primo Trecento – a testimonianza della diffusa considerazione verso coloro che praticavano questa forma di asceti e di penitenza – troviamo che una rubrica degli Statuti dei mercanti stabiliva il versamento annuo di quattro libbre di provesini *reclusis sive incarceratis Urbis*, elemosina da corrispondere nel giorno del venerdì santo per l'onore di Dio.⁶³

Dall'anonimo autore del *Memoriale de mirabilibus et indulgentiis quae in urbe Romana existunt*,⁶⁴ datato tra la fine del '300 e l'inizio del '400, si apprende che a quel tempo in S. Pietro vi erano reclusi dodici donne nei locali posti «infra parietes ipsius ecclesie», e altrettante se non di più *in muro sibi satis propinquo*. L'esistenza di «murate» nella Basilica Vaticana è attestata ancora nell'anno giubilare 1450 da Giovanni Rucellai, che peraltro nel suo 'zibaldone' ricorda solo di aver visto «due donne murate in due pilastri solo cor una buca dove si porge loro il mangiare»,⁶⁵ e due anni dopo da Nicola Muffel, un patrizio di Norimberga,

⁶¹ Cfr. *Codice topografico della città di Roma*, a cura di R. VALENTINI - G. ZUCCHETTI, III, Roma 1951, p. 318.

⁶² In particolare un testamento – purtroppo mutilo – del 30 novembre 1300, (segnalato da I. Ait) indica la presenza di 'incarcerate' in almeno tre chiese situate nelle immediate adiacenze della basilica Vaticana e precisamente S. Giustino che sorgeva presso il portico della Basilica, S. Andrea *in ecclesia S. Petri*, e S. Zenone poco più lontano, nella contrada degli Armeni. La pergamena contenente il testamento di Lucia Valentini è in Biblioteca Apostolica Vaticana, *Archivio del Capitolo di S. Pietro*, caps. 71, fasc. 182. Per l'identificazione delle chiese, cfr. M. ARMELLINI, *Le chiese di Roma dal secolo IV al XIX*, nuova ed. con aggiunte a cura di C. CECHELLI, Roma 1942, rispettivamente pp. 948-949 (S. Giustino), pp. 913-915 (S. Andrea), p. 947 (S. Zenone).

⁶³ Cfr. *Statuti dei mercanti di Roma*, a cura di G. GATTI, Roma 1885, p. 24, rubr. *De reclusis*.

⁶⁴ Il "memoriale" è pubblicato in *Codice topografico cit.*, IV, Roma 1953, p. 80.

⁶⁵ GIOVANNI RUCELLAI, *Della bellezza e anticaglia di Roma*, *ibid.*, IV, p. 403.

che segnala la loro esistenza tra la cappella di S. Petronilla e S. Maria della Febbre.⁶⁶ In fama di santità era – nell'anno giubilare 1500 – una *mulier inclusa* della Basilica a cui era stata affidata la recita continua di preghiere per far ritornare la salute a papa Alessandro VI gravemente malato di febbre terzana.⁶⁷ Contemporaneamente è nota l'esistenza di donne che vivevano recluse in comunità in una "domus delle Incarcerate" posta tra la chiesetta di S. Andrea e quella di S. Angelo e Michele e che erano incaricate di lavare la biancheria vaticana.⁶⁸

Ugualmente per S. Giovanni in Laterano il già citato *Memoriale* di fine '300 attesta che in questa basilica «sunt plurimae mulieres inclusae ibidem per capellas et etiam in muro de, prope, versus viam ecclesiae S. Crucis in Iherusalem». ⁶⁹ Qualche altra notizia sulle 'incarcerate' lateranensi si può recuperare in primo luogo dalla documentazione pontificia, in particolare da quella camerale che mostra come – a

⁶⁶ NIKOLAUS. MUFFEL, *Descrizione della città di Roma nel 1452. Delle indulgenze e dei luoghi sacri di Roma (Der ablas und die heiligen stet zu Rom)*, tr. it. e commento a cura di G. WIEDMANN, Bologna 1999, pp. 50-53: il nobile tedesco ricorda anche l'esistenza di murate «presso altre chiese di Roma» e che «queste donne devote ricevono i sacramenti dalle fessure e nello stesso modo vengono nutrite».

⁶⁷ IOHANNIS BURKARDI *Liber notarum ab anno MCCCCLXXXIII usque ad annum MDVI*, a cura di E. CELANI, in RIS², 32/1, Città di Castello 1907-1910, II, p. 217 e nota 2: il riferimento alla *mulier inclusa* e alle sue preghiere per il papa malato è tratto da una lettera di Bernardo Costabili al duca di Ferrara del 18 agosto 1500.

⁶⁸ Cfr. R. LANCIANI, *Notas topograficas de Burgo Sancti Petri saeculo XVI*, in *Memorie della Pontificia Accademia Romana di Archeologia*, ser. III, I/1 (1923), pp. 231-248: 244. La chiesa di S. Angelo e Michele è da identificarsi con quella di S. Angelo al corridoio, demolita nel 1497 per i lavori di sistemazione di Borgo e ricostruita successivamente, cfr. ARMELLINI, *Le chiese di Roma* cit., p. 976. All'inizio del '500 le recluse non dovevano essere numerose se da una lettera scritta da un cortigiano alla duchessa di Bari nel 1516 apprendiamo che in quell'anno le «donne murate in San Pietro, San Iohanne Laterano et ad Sancta Maria maiore» erano in tutto diciassette. Cfr. G. PALMIERI, *Spicilegio vaticano di documenti inediti e rari*, I, Roma 1890, p. 515. Ancora nella seconda metà del '500 Tiberio Alfarano ricordava come «le Murate di S. Pietro», poi allontanate dalla basilica e collocate nel monastero di S. Marta all'Arco di Camigliano per volere di Pio V, fossero state anticamente al servizio di Dio chiuse nel lato meridionale della basilica «in certe stanze tra la cappella o tempio di S. Petronilla e il tempio di S. Maria della Febbre (quale è adesso Sagrestia) nel transito che andava da l'un tempio all'altro appresso l'altare di S. Giovanni Crisostomo», indicazione che ben si accorda con quanto segnalato dal Muffel alla metà del '400.

⁶⁹ Cfr. *Codice topografico* cit., IV, p. 86.

partire dal 1514 – alle «mulieribus religiosis reclusis in basilica S. Iohannis Lateranensis» venisse elargita un'elemosina di sale di 2 scorse, elemosina che troviamo attestata anche negli anni seguenti, segno che queste donne erano ormai inserite stabilmente tra i gruppi pii beneficiati dalle elargizioni gratuite del sale da parte del pontefice.⁷⁰ Altre importanti informazioni sono contenute nei registri di *instrumenta* dell'Archivio capitolare lateranense, dove alcuni atti permettono di ricostruire più in dettaglio la vita di queste donne votate a Dio, seppure senza l'assunzione di voti. Da un atto del 13 agosto 1532 si apprende, tra l'altro, che la permanenza in una "cella" della basilica *vita natural durante* non era gratuita, ma era concessa previo pagamento da parte delle donne che intendevano rinchiudersi di una somma di una certa consistenza, che forse potrebbe essere considerata il corrispettivo in scala ridotta di una dote monastica. È il caso di due donne, Francesca *Tormera* di Toledo e Dionora *Itale*, a cui i canonici del Laterano concedono «mansiones iuxta portam principalem dicte ecclesie manu sinistra ingrediendi ad se ipsas ibi murandas et carcerandas earum vita durante, more bonarum religiosarum carceratarum» con i seguenti patti: «quod ibidem se claudant muris ... et vitam castam, religiosam ibidem ducant et honestam agantque et faciant more bonarum religiosarum carceratarum» e con l'impegno di pagare ai canonici e al capitolo ben 40 scudi «in recognitionem domus dicti capituli», dunque ben 40 scudi *una tantum*, i quali non sarebbero stati restituiti – e neppure le spese per migliorie fatte nelle predette residenze –, nel caso che le due donne «diversam vitam a predicta discerent».⁷¹

⁷⁰ Questi dati sono tratti dallo spoglio del fondo *Diversa Cameralia* dell'Archivio Segreto Vaticano (aa. 1450-1527), cui prima ho fatto cenno. È da segnalare che in questi elenchi, dove compaiono tutti i conventi e monasteri maschili e femminili di Roma insieme a case sante e case di terziarie – queste ultime in continuo aumento dalla fine del '400 – non sono mai nominate altre 'recluse' se non quelle del Laterano, forse il gruppo più numeroso. Per la segnalazione del 1514 cfr. Archivio Segreto Vaticano (d'ora in poi ASV), *Cam. Ap.*, *Diversa Cameralia*, t. 64, cc. 116r-118v: 118r). Per una specifica elargizione di sale alle *monialibus muratis* nella basilica Lateranense nel 1522 cfr. *ibid.*, t. 70, c. 139v.

⁷¹ Roma, Archivio Storico del Vicariato, Archivio capitolare lateranense, *Instrumenta*, D.IX (nr.8), cc. 51v-52v: «concessio mansionem mulieribus carcerandis». Pagati in contanti 20 scudi dai procuratori delle donne, l'impegno al pagamento dei restanti 20 viene assunto da un terzo personaggio, il *nobilis vir* Gaspare *de Amadis*, scrittore della

Quel che viene messo in evidenza da questo documento, interessante per molti versi, è la possibilità da parte delle Murate del Laterano di recedere dalla loro condizione religiosa e cambiare vita. Che non fosse soltanto una clausola teorica, ma una realtà effettiva è provato da un documento di qualche anno dopo, in cui un'altra reclusa spagnola – l'onorevole e religiosa *mulier* Giovanna Guttier «monialis et ad Dei servitium clausa in ecclesia S. Iohannis Lateranensis in mansionibus contiguus cappelle S. Thome sive mense Domini», dichiara di voler lasciare la sua abitazione nel Laterano per motivi di salute «et aliis iustis causis» e per questo rinuncia alle predette *mansionibus* che un tempo le erano state concesse con atto notarile e dona ai canonici lateranensi «inrevocabiliter et inter vivos, pro eius anima, amore Dei et ad pias causas» i 50 scudi che in passato aveva versato loro insieme alle migliorie apportate nella sua cella.⁷²

Non vi è dubbio che sul mondo delle recluse volontarie di Roma si dovrà ritornare dopo una più approfondita ricerca, ciò non toglie però che è già possibile fare qualche considerazione in margine agli elementi in nostro possesso. In primo luogo è bene precisare, sulla scorta delle indicazioni di Anna Benvenuti, che il termine *incarcerate, murate, recluse* viene di solito «usato globalmente per designare qualsiasi tipo di esperienza devota segregata, dalla clausura monastica alla reclusione individuale in una cella murata».⁷³ Nei casi presentati non sembra che la reclusione volontaria delle nostre 'murate' lateranensi

penitenzieria apostolica, che si impegna a pagarli entro quattro mesi, con questo ulteriore patto: sia nel caso che le due donne fossero morte sia che fossero espulse, i quaranta scudi e gli eventuali miglioramenti fatti nelle 'celle' sarebbero rimasti alla basilica, e nel caso che una delle due donne morisse, l'altra avrebbe potuto «*unam aliam mulierem honestam in dicto loco introducere pro eius societate et servitio*», alla quale però non sarebbe spettato nessun diritto in forza del presente contratto, anzi quando anche la donna superstite fosse deceduta, la donna introdotta in sostituzione della prima *socia* defunta avrebbe dovuto lasciare la residenza, perché così era stato stabilito dai canonici.

⁷² *Ibid.*, c. 61r (a. 1536 luglio 8): *renunciatio, cessio et donatio*. Peraltro, a confermare questa pratica anche per un periodo precedente, resta un documento vaticano del 1490 in cui l'autorità pontificia concedeva a Susanna e Caterina, due *mulieribus hispanis* ormai cinquantenni e in clausura per molti anni nel Laterano, di tornare in Spagna e passare il resto della loro vita «in oratorio S. Martini de Loxale de la Vera nuncupato, Placentinensis diocesis, ad presens inabitato», ASV, *Cam. Ap., Arm.* XXXIX, t. 21, c. 422r-v.

⁷³ BENVENUTI PAPI, "In castro poenitentie" cit., p. 594.

abbia mutato il loro *status* di laiche devote, di donne senza voti, ma aderenti liberamente ad un ideale di vita “eremitica” e religiosa modulata sulla preghiera e sulla mortificazione personale, seppure non è possibile escludere anche altre situazioni. Chiuse nei ristretti ambienti loro riservati in varie zone della Basilica, in particolare nelle ampie intercapedini murali vicino all’ingresso principale, ma soprattutto nell’area (oggi completamente trasformata) che collegava il *Sancta Sanctorum* (la celebre cappella dei pontefici nel patriarcio lateranense) alla Scala Santa,⁷⁴ e in quella annessa al Battistero Lateranense, chiamato comunemente S. Giovanni in Fonte,⁷⁵ le incarcerate del Laterano sembrano vivere situazioni diverse: dalla reclusione solitaria, a quella vissuta insieme ad una socia, fino a una più ampia condivisione di questa esperienza in gruppi più o meno numerosi. Dunque, un’ articolata varietà di situazioni, come del resto quelle che contraddistinguono anche le altre esperienze religiose femminili, varietà che rende così interessante il mondo delle donne romane, che si sta gradualmente, ma con costanza cercando di recuperare.

⁷⁴ Cfr. PH. LAUER, *Le palais de Latran*, Paris 1911; ARMELLINI, *Le chiese di Roma* cit., pp. 126-127.

⁷⁵ *Ibid.*, pp. 133-136. Sulla presenza di ‘murate’ in quest’area nel 1522 cfr. ASV, *Cam. Ap., Div. Cam.*, 70, c. 139v: disposizione a Bernardo Braccio e soci per consegnare il sale per quell’anno alle «monialibus muratis in ecclesia Lateranensi et S. Iohanni in Fonte».

ANDRÉ VAUCHEZ

CONCLUSION

La journée d'études sur la vie religieuse à Rome du XIII^e au XV^e siècle, promue et organisée par Giulia Barone et Anna Esposito, vient à un moment tout à fait opportun dans la mesure où elle a permis d'établir un bilan des recherches qui se sont multipliées dans ce domaine depuis une trentaine d'années. En même temps, elle marque une étape importante dans le domaine historiographique par les communications qui y ont été présentées et par les réflexions que celles-ci ont suscitées. 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 spécifiques: pas de visites pastorales, aucune législation synodale particulière, absence totale de registres de baptême ou de décès, etc. Certes, cette pauvreté de la documentation n'a pas empêché d'éminents historiens, en particulier Eugenio Dupré Theseider, Arsenio Frugoni, Raoul Manselli, Jean Coste et Robert Montel, pour s'en tenir aux disparus, et bien d'autres encore que Sofia Boesch a cités dans sa belle leçon introductive sur l'historiographie, de produire des synthèses ou des études sur tel ou tel aspect de la vie religieuse de Rome au Moyen Âge. J'y ajouterai les noms de Mgr Pierre Journel, de Mgr Victor Saxer et d'Andreas Rehberg, dont les travaux sur les grandes basiliques romaines constituent des contributions majeures dans ce domaine, ainsi que celui de Tommaso di Carpegna Falconieri, auteur d'un précieux ouvrage d'ensemble sur le clergé romain du IX^e au XII^e siècle. Mais c'est surtout autour de l'an 2000, sans vouloir don-

ner à ce chiffre une valeur magique, que les progrès réalisés ont été considérables: qu'il me suffise d'évoquer ici les volumes intitulés respectivement *Roma medievale. Aggiornamenti* dirigé par Paolo Delogu (Roma, 1997) et *Roma medievale* (Roma 2001), dont j'ai assuré moi-même la coordination, où l'on trouve les précieuses contributions de Giulia Barone et Anna Esposito relatives à la vie religieuse à Rome aux derniers siècles du Moyen Âge, qui sont justement les organisatrices de cette journée d'études. Depuis le début du XXI^e siècle, les recherches et les publications se sont multipliées dans ce secteur: en liaison d'abord avec le Jubilé romain de 2000 qui a été l'occasion de revisiter l'histoire de cette institution aux XIV^e et XV^e siècles, mais aussi en fonction de découvertes archéologiques importantes. Je pense en particulier aux nouvelles fouilles du Foro Romano – en particulier des forums de Nerva et de Trajan –, récemment publiées, à la découverte et à la restauration du magnifique ensemble de fresques du milieu du XIII^e siècle qui décorent l'«aula gotica» attenante à l'église des Quatre Saints Couronnés, au Celius, et de peintures des années 1300 retrouvées dans une chapelle de l'église Santa Maria *in Ara Coeli*, à diverses recherches artistiques et historiques sur l'Hôpital du Santo Spirito, ainsi que sur le sanctuaire pontifical du *Sancta Sanctorum* et sa décoration iconographique: dans tous ces domaines, des progrès importants ont été réalisés qui rendent déjà nécessaire la mise à jour des synthèses pourtant récentes que j'ai évoquées précédemment. Progressivement l'éventail des sources susceptibles d'enrichir notre connaissance de l'histoire religieuse de la ville de Rome s'est élargi; l'iconographie y tient maintenant une place considérable, comme l'illustrent les travaux de Serena Romano et de Silvia Maddalo; mais surtout, en l'absence d'une documentation spécifique, les chercheurs n'hésitent plus aujourd'hui à aller chercher des informations dans des sources auxquelles ils n'avaient guère eu recours précédemment, comme les registres des notaires, à partir du XV^e siècle, les procès de canonisation (ceux d'Urbain V, de Brigitte de Suède et de Ste Françoise Romaine sont particulièrement riches en notations concrètes sur les pratiques religieuses et les dévotions des Romains), les statuts de confréries, et dans des domaines comme l'onomastique ou la toponymie. On a également eu l'idée, qui s'est révélée très fructueuse, de recenser les documents médiévaux épars qui étaient reproduits dans des ouvrages d'époque moderne et dans les œuvres d'érudits ecclésiastiques romains comme Galletti. Si

bien que, grâce à tous ces efforts et en explorant des voies nouvelles, il a été possible de mieux cerner les réalités de la vie religieuse à Rome à la fin du Moyen Âge et de distinguer – sans bien sûr les séparer – l'histoire de la Curie romaine et de la papauté de celle de la cité.

Les auteurs des communications qui en partie figurent dans le présent volume se sont efforcés de combler quelques-unes des principales lacunes de notre information: Alfonso Marini a montré l'importance du monachisme féminin à Rome aux derniers siècles du Moyen Âge: on n'y comptait pas moins de 26 établissements de ce type qui, selon le catalogue de Turin, auraient réuni 468 moniales au XV^e siècle, soit une vingtaine de moniales par monastère. Il est remarquable que, sur ce total, plus de la moitié – 15 sur 26 – soient des établissements nouveaux, d'obédience bénédictine ou autre (Clarisses, «Santuccie» et moniales augustinienes). Encore faudrait-il, pour être complet, ajouter à ces chiffres les effectifs des «case sante», étudiées par Anna Esposito, comme celle fondée par s. Francesca Romana à Tor de' Specchi, les communautés de «bizoche» et de tertiaires, ainsi que les recluses ou «emmurées» qui semblent avoir été très nombreuses le long des murs des principales basiliques et près des portes de la ville, comme cette Praxède dont nous parlent, pour le début du XIII^e siècle, les sources hagiographiques relatives à saint François d'Assise qui semble avoir assuré auprès d'elle une véritable direction spirituelle pendant ses séjours romains. Mais, pour avoir une idée plus précise du rôle joué dans ce domaine par l'élément féminin, il faudrait aussi prendre en compte sa présence, de plus en plus significative à mesure qu'on avance dans le temps, au sein des confréries romaines, y compris les plus aristocratiques, où les dames finirent par s'infiltrer au XV^e siècle. Analysant les caractères originaux de la vie religieuse des laïcs à Rome, Giulia Barone a souligné à juste titre la nécessité de dépasser les clichés historiographiques hérités du XIX^e siècle, en particulier de Gregorovius qui présentait l'élément laïc de la cité comme un sujet turbulent, toujours prêt à se révolter contre les clercs et le pouvoir pontifical, et les Romains comme une population frondeuse où les esprits forts et les éléments contestataires étaient majoritaires. Sans sous-estimer l'importance de l'anticléricalisme et surtout de l'anticurialisme du peuple romain, on aurait tort d'en déduire qu'il était indifférent ou sceptique dans le domaine religieux, comme l'attestent l'essor du mouvement confraternel aux derniers siècles du Moyen Âge et le fait que

la plupart des laïcs demandaient à être enterrés dans leurs paroisses. Certes la vie religieuse à Rome semble alors marquée par la place considérable qu'y tenaient les femmes, alors que les témoignages de piété et de dévotion sont beaucoup moins nombreux parmi les hommes, malgré la présence dans la cité d'un nombre très élevé de clercs. Mais ce dimorphisme de la pratique et surtout de l'engagement religieux en fonction des sexes n'est pas une particularité de la Ville éternelle à cette époque, même il semble y avoir été peut-être plus poussé qu'ailleurs. En fait, pour essayer d'avoir une vue d'ensemble de la piété des Romains, on ne peut se contenter de considérer les «marqueurs» traditionnels de la pratique religieuse; il faut également tenir compte de la place particulière qu'y tenaient les œuvres et institutions de charité (hopitaux, hospices, *domus pauperum*), où les laïcs des deux sexes jouaient un grand rôle, ainsi que les processions ordinaires et extraordinaires auxquelles ils participaient souvent; à quoi il faut ajouter, comme l'a bien montré Gerhard Wolff, les dévotions dont faisaient l'objet certaines images prestigieuses du Christ et surtout de la Vierge Marie qui constituaient des objets d'identification collective pour la cité ou pour tel ou tel «rione», depuis les prestigieuses icônes «alla greca» des grandes basiliques jusqu'aux simples «Madonne delle strade» qui semblent s'être multipliées à cette époque. Dans la même perspective, Raimondo Michetti a illustré une des spécificités de la Rome de cette époque qui est de compter de nombreux sanctuaires: en dehors des quatre basiliques majeures dont la visite était prescrite aux pèlerins lors des jubilés – on ne sait pas grand-chose sur la part que prenaient les Romains à ces grandes manifestations de ferveur –, il faut également mentionner des églises qui tenaient une grande place dans la dévotion des Romains, comme Sant'Agnese ou San Lorenzo fuori le Mura, ainsi que les Catacombes où les étrangers n'étaient pas les seuls à se rendre en pèlerinage.

Tous ces apports sont précieux dans la mesure où ils enrichissent notre information sur des points essentiels. Mais l'intérêt principal de cette rencontre réside également dans les questionnements relatifs à la spécificité de la vie religieuse romaine sur lesquels elle a débouché. Le trait le plus original de cette dernière est sans aucun doute la présence dans la Ville d'un très grand nombre de clercs, curiaux ou locaux, qui ont pu constituer jusqu'à 10% de la population totale. Mais parmi ces tonsurés, les prêtres étaient peu nombreux et la plupart d'entre eux

n'avaient pas de vocation particulière pour le sacerdoce. Beaucoup se bornaient à recevoir les ordres mineurs et n'avaient pas charge d'âme; issus de la population romaine, ils consacraient l'essentiel de leur temps à la gestion de leurs bénéfices et des patrimoines ecclésiastiques des institutions auxquelles ils appartenaient. Les familles aristocratiques investissaient les chapitres – sécularisés à partir de 1300 – des grandes basiliques et faisaient tout leur possible pour en interdire l'entrée aux non-romains, quitte à entrer en conflit à ce propos avec la Curie et la papauté. La vie liturgique laissait aux chanoines des loisirs pour s'occuper de leurs affaires publiques et privées, entreprendre ou poursuivre des études juridiques dans le cadre du *Studium urbis*, écrire des poésies sacrées ou profanes et, à l'âge de l'humanisme, faire des recherches sur l'histoire et les monuments de Rome ou rechercher des manuscrits d'auteurs anciens, comme le fit Lorenzo Valla, chanoine de Saint-Jean de Latran au milieu du XV^e siècle.

Si ces milieux sont maintenant assez bien connus grâce aux études qui leur ont été récemment consacrées, on ne peut pas en dire autant de la vie paroissiale qui demeure pour l'essentiel dans l'obscurité. Contrairement à ce qu'on a longtemps cru et écrit, les Romains semblent avoir été attachés à leurs paroisses, même si l'appartenance au «rione» primait sur le rattachement à l'église où ils avaient été baptisés. Mais trois «rioni» portaient des noms d'églises paroissiales et surtout c'est dans ce cadre – et celui de certains couvents auxquels ils pouvaient être liés – que les laïcs demandaient le plus souvent à reposer après leur mort et qu'ils faisaient des donations à cet effet. Sur les 400 églises environ que comptait Rome au XV^e siècle, seul un petit nombre jouissaient des droits et privilèges paroissiaux et jouaient un rôle essentiel dans l'encadrement religieux de la population. Malheureusement cet aspect est le moins bien documenté, qu'il s'agisse de la vie liturgique ordinaire ou des rapports qui s'y établissaient entre les clercs et les fidèles. Les desservants, qui appartenaient au clergé local, constituaient en tout cas une sorte de syndicat clérical, la *Fraternitas romana* réunissant les membres du clergé paroissial, qui réussit, au moins jusqu'au milieu du XIV^e siècle, à limiter l'action pastorale des Ordres mendiants et à empêcher l'intrusion de prêtres étrangers ou simplement extérieurs à la cité. On aimerait connaître la prédication qui se donnait dans les paroisses (s'il y en avait une, elle nous échappe totalement) et quels rapports celles-ci entretenaient avec les confré-

ries qui recrutèrent à l'échelle de la cité, comme celle du «Santissimo Salvatore» de Saint-Jean de Latran qui semble avoir eu un recrutement aristocratique et essentiellement masculin, à la différence de la plupart des autres. En tout cas, paroisses et confréries, avec leurs processions et leurs manifestations de piété, contribuaient à faire de Rome cette «città festeggiante» dont la ferveur frappa beaucoup Montaigne lors de son voyage en Italie dans les années 1560-61, et dont il a laissé un témoignage émouvant.

Suivant une thèse qui est devenue elle-même traditionnelle, la vie religieuse à Rome à la fin du Moyen Âge aurait été caractérisée par un certain traditionalisme et par un net décalage chronologique par rapport au reste de l'Italie et de la chrétienté. Beaucoup d'indices militent effectivement en ce sens: ainsi, les mouvements pénitentiels laïcs, si importants en Lombardie dès la fin du XII^e siècle et largement diffusés en Toscane et en Ombrie au XIII^e, ne se sont vraiment enracinés dans la Ville que dans la seconde moitié du XIV^e siècle. De même, la piété romaine, pour autant que nous pouvons la saisir, a conservé, malgré la peste et les diverses catastrophes qu'a connues la cité pendant cette période troublée, une tonalité très classique: on n'y trouve ni goût du macabre ni dévotions flamboyantes, comme l'usage obsessionnel de la messe en faveur des défunts: les fidèles semblent être restés fidèles au trentain grégorien et à la célébration d'anniversaires au bout de l'année qui suivait le décès de leurs proches, et ne pas avoir éprouvé d'angoisse particulière face à la mort. D'autre part, les Ordres mendiants ne réussirent à s'intégrer dans le paysage urbain qu'après 1260 et furent bientôt rejoints par de nouveaux ordres d'inspiration bénédictine comme les Olivétains de Santa Maria in Foro, qui furent les inspireurs et les diffuseurs de la *fama sanctitatis* de Ste Françoise Romaine au XV^e siècle. Leurs églises et leurs couvents, à l'exception de San Francesco a Ripa au Transtévère, adoptèrent des noms traditionnels (Santa Maria *in ara coeli*, Santa Sabina, Santa Maria sopra Minerva, San Silvestro *in capite*, Santa Maria del Popolo) et, à l'exception du prénom Francesco qui connut une assez large diffusion à partir du XIV^e siècle, l'onomastique romaine resta à peu près immuable jusqu'à la Renaissance. Enfin, la production écrite du clergé romain demeura longtemps circonscrite dans des genres qui n'avaient rien de novateur, comme la copie de manuscrits liturgiques et la rédaction de livrets où étaient consignés les *Mirabilia Urbis Romae*, qui

étaient destinés davantage aux pèlerins qu'à la population locale. Même si les recherches dans ce domaine doivent encore être développées, on ne connaît pas d'ouvrage de théologie ou de spiritualité, ni même de manuel de prédication ou de collection de sermons de quelque importance, qui ait été composé à Rome à cette époque.

Cette impression d'immobilisme, caractéristique des XIII^e et XIV^e siècles, contraste avec les transformations rapides qu'a connues la vie religieuse urbaine au XV^e. Ce renouveau est évidemment lié au retour de la papauté sur les rives du Tibre, après le long séjour à Avignon et les troubles du Grand Schisme, mais surtout au caractère de plus en plus international de la Ville. Certes, il y avait toujours eu des pèlerins à Rome, surtout à l'occasion des années jubilaires, mais, à partir des années 1380, on voit s'y installer de véritables colonies de Toscans (Florentins, Siennois, Lucquois) avec leurs églises et leurs confréries dont on constate l'existence à l'occasion du séjour romain de Ste Catherine de Sienne, mais aussi de Napolitains, de Lombards et de «Piceni» originaires des Marches; après 1430, Français, Allemands, Espagnols et Flamands se regroupent autour de leurs églises «nationales», de leurs hospices et de leurs Pieux Établissements. Par ailleurs, de nouvelles communautés religieuses comme les Franciscains Observants et les Augustins de Santa Maria del Popolo introduisirent de nouveaux courants spirituels et culturels, dont l'influence se fit sentir jusque dans la Curie. Mais dans quelle mesure ces deux mondes bien distincts – la Curie et la Ville – interféraient-ils et quelles étaient la nature et l'intensité des contacts entre les Romains et les «étrangers», italiens ou transalpins, qui vivaient au milieu d'eux? S'agissait-il d'une simple coexistence plus ou moins harmonieuse ou d'une véritable symbiose? C'est une question essentielle, qui reste à approfondir et pour laquelle nous ne disposons encore que d'éléments de réponse fragmentaires.

Au total, 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 les plus récents, de mettre en évidence les zones d'ombre qui subsistent et d'affiner les problématiques. Mais s'ils veulent vraiment développer et approfondir les recherches sur l'histoire religieuse de Rome à la fin du Moyen Age, il faudra que les chercheurs se dotent de nouveaux instruments de travail, en commençant par élaborer une prosopographie du clergé romain pendant cette période qui, à mes yeux, devrait constituer un objectif prioritaire pour les années à venir.

Bibliographie récente:

- Dipinti Romani tra Giotto e Cavallini*, a cura di R. STRINATI - A. TARTUFERI, Milano 2004
- A. DRAGHI, *Gli Affreschi dell'Aula gotica del Monastero dei Santi Quattro Coronati. Una storia ritrovata*, Genève-Milano 2006
- R. MENEGHINI - R. SANTANGELI VALENZANI, *I Fori Imperiali. Scavi del Comune di Roma (1991-2007)*, Roma 2007
- Il Quattrocento a Roma*, 2 voll., a cura di M.G. BERNARDINI - M. BUSSAGLI, Genève 2008
- T. STRINATI, *Aracoeli: gli affreschi ritrovati*, Genève-Milano 2004
- V. PACE, *Arte a Roma nel Medioevo. Committenza, ideologia e cultura figurativa*, in *Monumenti e libri*, Napoli 2002

CHRIS WICKHAM

LA STRUTTURA DELLA PROPRIETÀ FONDIARIA
NELL'AGRO ROMANO, 900-1150

È noto che l'organizzazione agraria della Campagna Romana sia difficile da capire, perlomeno fino all'inizio dell'età moderna e, a volte, anche successivamente. In buona parte del paese, e soprattutto in quella centro-settentrionale, si può seguire il processo di sfruttamento delle risorse e degli uomini in maniera dettagliatissima, quasi campo per campo, almeno dal Duecento in poi. Intorno a Roma, invece, i limiti della ricerca si impongono molto presto. Il 'sistema' dei casali, che fra il XIII e il XIX secolo presupponeva una struttura fondiaria relativamente solida, costituita da una rete di porzioni di terreno assai consistenti, ampie qualche chilometro quadrato ciascuna, aiuta certamente la cartografia; ma rimane spesso arduo capire cosa avvenne entro i suoi confini (incluso quando l'economia mutò indirizzo, passando da quello agrario a uno a carattere maggiormente pastorizio). Come Robert Montel scrisse nel 1971 nel suo studio modello sul casale di Porto prima del Seicento, «il est bien difficile d'avoir une idée exacte [...] même des formes d'exploitation rurale qui étaient pratiquées dans ce casale [nei ss. XIV-XV]». ¹ È quasi confortante vedere i bassomedievisti dibattersi per

¹ R. MONTEL, *Un casale de la Campagne Romaine de la fin du XIV^e siècle au début du XVII^e: le domaine de Porto*, in *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen âge, temps modernes* (d'ora in poi *MEFRM*), 83 (1971), pp. 31-87: 48-49. Constatazioni simili in S. CAROCCI - M. VENDITTELLI, *L'origine della Campagna Romana*, Roma 2004, pp. 177-186. Per i casali bassomedievali/moderni, si vedano inoltre gli studi di J.C. MAIRE-VIGUEUR, *Les «casali» des églises romaines à la fin du Moyen Âge (1348-1428)*, in *MEFRM*, 86 (1974), pp. 63-136 e A. CORTONESI, *Ruralia*, Roma 1995, pp. 105-118; e le edizioni importanti di testi in J. COSTE, *I casali della Campagna di Roma all'inizio del Seicento*, in *Archivio della Società romana di storia patria* (d'ora in poi *ASRSP*), 92 (1969), pp. 41-115; COSTE, *I casali della Campagna di Roma nella seconda metà del*

una volta nei medesimi guai degli altomedievisti; ma la situazione è, comunque, peggiore nei secoli precedenti, soprattutto in quelli prima del Duecento, quando il processo di ‘incasamento’ non era ancora cominciato. Quel processo, classificato come tale per primo da Jean Coste, è stato esaminato dettagliatamente e magistralmente da Sandro Carocci e Marco Vendittelli in uno studio del 2004.² Non è più necessario, perciò, preoccuparsi della complessità dello sviluppo agrario nel secolo e mezzo tra il 1150 e il 1300; e quello studio rimarrà quale punto di arrivo indiscusso per gli sviluppi analizzati in questo articolo. Anche in quel saggio, però, il periodo precedente al 1150 esce raramente dalle nebbie; è, tuttavia, importante e urgente, anche per comprendere le radici di quello che Carocci e Vendittelli chiamarono «l’epoca di massimo dinamismo dell’economia romana»,³ districarsi da quelle nebbie.

Questo può essere fatto in diverse direzioni. Una è la ricerca topografica, che è, infatti, la pista dominante negli studi recenti, grazie al lavoro di Coste e dei suoi collaboratori e seguaci.⁴ È, invero, ormai molto meno difficile di quanto ci si aspetterebbe identificare la grande maggioranza dei terreni menzionati nei documenti altomedievali con un margine di ragionevole accuratezza – almeno nel territorio che si estende per 20-25 km. attorno alla città di Roma e che costituirà il fulcro di questo articolo, territorio qui chiamato, sulla scorta di altri, agro romano.⁵ Una seconda direzione è costituita dallo studio dei contratti

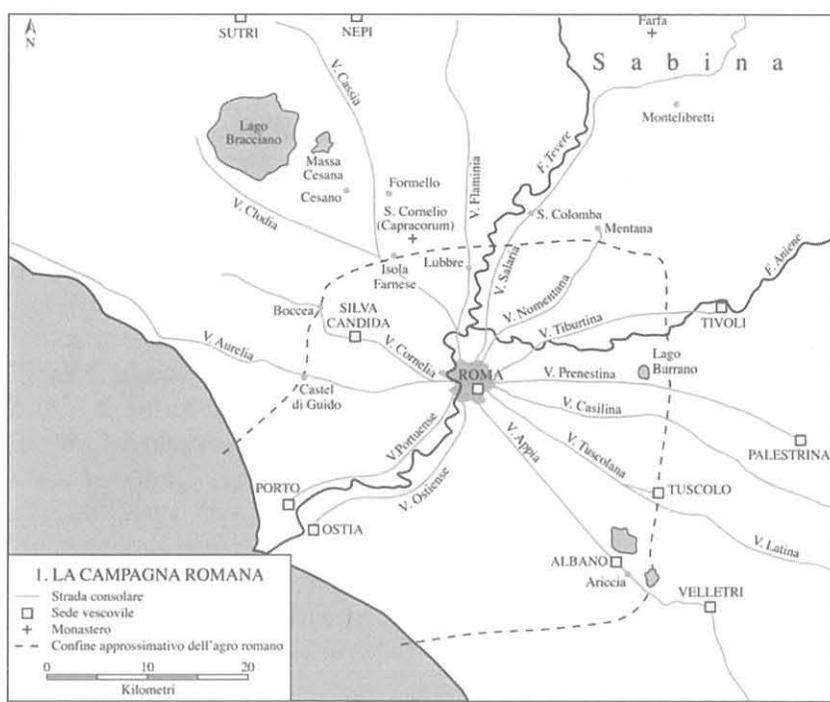
Cinquecento, in *ASRSP*, 94 (1971), pp. 31-143. Ringrazio Luca Zavagno per il suo aiuto essenziale nell’editing di questo saggio; sono molto grato a Sandro Carocci per una lettura critica del testo.

² CAROCCI - VENDITTELLI, *L’origine* cit. Per ‘incasamento’, si veda ad esempio J. COSTE, *Scritti di topografia medievale*, Roma 1996, p. 33.

³ CAROCCI - VENDITTELLI, *L’origine* cit., p. 7.

⁴ COSTE, *Scritti* cit., un libro che raccoglie molti dei suoi articoli; quelli da lui influenzati sono troppo numerosi da elencare, ma molti hanno scritto in libri dedicati alla sua memoria, *Il Lazio tra Antichità e Medioevo*, a cura di Z. MARI *et alii*, Roma 1999, e *Sulle orme di Jean Coste*, a cura di P. DELOGU - A. ESPOSITO, Roma 2009. Il mio saggio di topografia romana (sulla zona a nord dell’agro romano, fra la Cassia e il Tevere), vecchio trent’anni ormai, pecca di ingenuità ma mi pare in genere ancora affidabile: C. WICKHAM, *Historical and topographical notes on early mediaeval south Etruria*, in *Papers of the British School at Rome*, 46 (1978), pp. 132-179, 47 (1979), pp. 66-95.

⁵ Si veda la carta n. 1 per una delimitazione dell’agro romano; grosso modo, Boccea, Isola Farnese, Prima Porta, Mentana, *Silva Maior*, S. Primo, e la zona di Albano



agrari; tale ricerca è stata recentemente perseguita con grande efficacia da Mauro Lenzi, in uno studio anch'esso senza bisogno di perfezionamenti e che prenderò qui come assunto.⁶ Rimangono, tuttavia, parecchi punti oscuri: la struttura dell'habitat rurale nell'agro romano, estranea com'era alla zona dei castelli studiati da Pierre Toubert;⁷ i rapporti fra i concessionari di enfiteusi e livelli e i reali coltivatori; l'identificazione di coloro che erano i proprietari di determinati settori del territorio; l'analisi di coloro che traevano il vero profitto dal lavoro agri-

ed Ariccia (ma non Velletri) ne marcherebbero i confini. Tuscolo è un caso a parte; si veda sotto, nota 82.

⁶ M. LENZI, *La terra e il potere*, Roma 2000. Dello stesso, anche *Forme e funzioni dei trasferimenti dei beni della Chiesa in area romana*, in *MEFRM*, 111 (1999), pp. 771-859, che riprende i temi del libro, e *Per la storia dei casalia del territorio romano nell'alto medioevo*, in CAROCCI - VENDITTELLI, *L'origine cit.*, pp. 307-324.

⁷ P. TOUBERT, *Les structures du Latium médiéval*, Rome 1973.

colo e delle modalità d'utilizzo di questo profitto. Riassumendo, tutta la macroeconomia e tutte le strutture del potere rurale per il periodo precedente al tardo XII secolo rimangono da essere studiate in modo serio, zona per zona, in un territorio che era tutt'altro che omogeneo.

Non è naturalmente possibile descrivere tutto questo in un solo articolo. Mi limiterò, perciò, in questa sede al problema della proprietà: ovvero, chi aveva il diritto eminente, lo *ius* secondo la terminologia dell'epoca, cosa aveva e dove esso era ubicato all'interno dell'agro romano fra la fine del IX secolo (il limite dello studio delle proprietà papali fatto da Federico Marazzi)⁸ e la metà del XII; inoltre, discuterò il livello di organizzazione delle strutture interne di sfruttamento di tali proprietà e soprattutto la misura in cui le concessioni scritte in nostro possesso continuavano, o contribuivano a dissolvere, vecchie forme di organizzazione dei vari territori dell'agro romano. Tratterò altrove ulteriori elementi quali l'habitat e l'economia dei veri coltivatori, che sono poco rappresentati nei testi che possediamo. Spero, comunque, che l'analisi che qui presenterò possa fungere da base per lo sviluppo di una comprensione più netta dei dettagli di funzionamento dell'economia agraria a livello locale, e dei modi in cui essa poteva mutare da zona a zona e di secolo in secolo.

Ho già discusso un aspetto specifico di tale problema un anno fa in questa stessa rivista, cioè la questione generale della piena proprietà sui terreni.⁹ In quell'articolo ho formulato l'ipotesi che un'analisi serrata dell'uso della parola *ius* nei nostri documenti indichi come pressochè l'intera area dell'agro romano, da Porto a Mentana, da Isola Farnese ad Ariccia, inclusi i possedimenti urbani, fosse proprietà ecclesiastica dal tardo VIII fino al tardo XI secolo; proprietà, cioè, dei numerosissimi enti ecclesiastici tanto di Roma (sia chiese che monasteri) quanto delle aree extraurbane (quali i monasteri di Farfa e Subiaco, e i vescovati di Porto e Silva Candida). Conseguentemente, non esisteva nell'arco di quei tre secoli la piena proprietà aristocratica (o, più in generale, laica), se non su scala ridottissima e, dunque, marginale. Questa situazione

⁸ F. MARAZZI, *I «patrimonia sanctae Romanae ecclesiae» nel Lazio (secoli IV-X)*, Roma 1998. L'altro studio di base per il periodo precedente l'anno 900 è dovuto a D. DE FRANCESCO, *La proprietà fondiaria nel Lazio, secoli IV-VIII, storia e topografia*, Roma 2004.

⁹ C. WICKHAM, *Iuris cui existens*, in *ASRSP*, 131 (2008), pp. 5-38.

mutò, anche se solo lentamente, dopo la crisi del potere papale, che cominciò alla metà del secolo XI e raggiunse il culmine durante e dopo la guerra civile degli anni '80 e '90; è anche per questo motivo – e non solo perchè non è necessario riaffrontare i processi di sviluppo economico studiati da Carocci e Vendittelli – che terminerò questo studio nel 1150. Tuttavia, prima del cambiamento, pressochè ogni possessore fondiario laico nella nostra area di studio teneva la terra da una chiesa.

Gli aristocratici normalmente godevano di un contratto di enfiteusi, contratto che conferiva il possesso (utilizzando la terminologia del diritto romano) per tre generazioni. Questo lungo possesso, spesso chiamato a Roma semplicemente *tertium genus*, continuò per tutto il nostro periodo, incluso oltre l'abbandono della terminologia del contratto tecnicamente chiamato enfiteusi nel grande cambiamento dei formulari della seconda metà dell'XI secolo; contratti anche per due generazioni appaiono dopo quel cambiamento, ma l'idea del lungo possesso rimane.¹⁰ In pratica, cioè, la proprietà ecclesiastica non minava l'effettivo controllo fondiario a lungo termine da parte dei laici più potenti. Ma, prima del tardo XI, non troviamo nessun segno che questi laici riuscissero – o solo tentassero, se non di rado – a convertire il lungo possesso in piena proprietà. Semplicemente tale conversione non era necessaria; nel contesto delle regole e dell'*habitus* politici vigenti nel territorio di Roma, il potere e il profitto potevano ugualmente basarsi sul possesso.

Lo studio della proprietà fondiaria romana, in questo periodo, non è dunque uno studio del potere rurale. Come sosterrò in altra sede, infatti, il reale potere politico nell'agro romano si configurava in maniera diversa rispetto a quanto accadeva altrove, in particolare per la pressochè totale assenza della signoria territoriale; ma tale assenza non era la conseguenza della separazione fra proprietà e possesso

¹⁰ Per *tertium genus*, si veda ad esempio UGO DI FARFA, *Exceptio brevis relationum*, in *Chronicon farfense*, I, a cura di U. BALZANI, Roma 1903, pp. 61-70, a p. 63, che rende esplicito l'assunto di moltissimi documenti. Per il contratto in genere, LENZI, *La terra e il potere* cit., pp. 48-66; pp. 58 e 102 per la fine dell'enfiteusi; sulle regole per le *locationes* del tardo XI e XII secoli, pp. 119 sgg. Colpisce che il contratto di lungo possesso sia sopravvissuto alla fine dei vecchi formulari; è un segno che conveniva sia ai proprietari che ai concessionari. Discuterò altrove il significato dei cambiamenti visibili nelle locazioni.

sopra descritta, e non è mia intenzione districarla in questo articolo. Tuttavia, il predominio ecclesiastico sulla piena proprietà aveva ripercussioni anche politiche. Per prima, sebbene fosse assolutamente normale cedere le aziende fondiarie in enfiteusi a laici (l'ostilità spesso ostentata da certi scrittori ecclesiastici verso le enfiteusi afferiva in realtà a quelle concesse a persone sbagliate, cioè a nemici, o clienti di abati malviventi, e non all'enfiteusi in quanto contratto), era anche possibile non farlo e sfrubarle, invece, direttamente attraverso contratti o altre forme di accordo con i coltivatori. Tali contratti sono rari nelle nostre raccolte di documenti, e tendono a essere concentrati in aree particolari, quali la cintura di vigneti e orti subito fuori dalle Mura Aureliane (una striscia larga tra due e cinque chilometri), le saline di Porto, o la grande zona viticola subito al di sotto di Albano e Ariccia, ma almeno esemplificano la possibilità di non cedere le aziende ai non coltivatori.¹¹ Secondo: anche quando gli enti ecclesiastici erano favorevoli a cedere le proprietà in enfiteusi, essi avevano la possibilità di scelta; potevano, infatti, decidere di non rinnovare il contratto dopo la terza generazione e, anche se forse non sfrattarono gli aristocratici più potenti così tanto spesso, potevano certamente ricomprare le enfiteusi prima del termine legale e concedere la terra ad altri. Questi 'altri' inoltre potevano essere non aristocratici. Le chiese e i monasteri poterono creare nuove, potenti, famiglie anche in maniera alquanto rapida, ancorandole a possessi fondiari consistenti e abbiamo indicazioni che tali enti a volte lo fecero. I Frangipani rappresentano forse l'esempio più facile da seguire,¹² ma il ricambio delle famiglie potenti di Roma, così

¹¹ Si veda LENZI, *La terra e il potere* cit., pp. 43-44, 113-118. Egli stima che anche i concessionari di vigneti erano solo di rado coltivatori; penso che un'analisi di aziende specifiche, come *Aqua Tutia*, porti a una conclusione diversa; ma presenterò le prove in altra sede, poiché la cintura viticola non è tema di questo articolo.

¹² Per i Frangipani e la loro crescita, M. THUMSER, *Die Frangipane*, in *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken*, 71 (1991), pp. 106-163. Sembrano svilupparsi soprattutto come imprenditori su terra altrui, all'inizio quella di S. Erasmo sul Celio (per cui si veda *Il Regesto Sublacense del secolo XI*, a cura di L. ALLODI - G. LEVI, Roma 1885 [d'ora in poi *RS*]) e di S. Maria Nova (per cui si veda P. FEDELE, *Tabularium S. Mariae Novae ab an. 982 ad an. 1200*, in *ASRSP*, 23 (1900) pp. 171-237, 24 (1901), pp. 159-196, 25 (1902), pp. 169-209, 26 (1903), pp. 21-141 [d'ora in poi *SMN*]).

evidente in tutte le nostre fonti per l'XI secolo, veniva con ogni probabilità agevolato dal diritto, a volte esercitato, di ciascun ente di scegliere un concessionario nuovo alla scadenza di ogni contratto. Il risultato più generale di ambedue tali processi era che le chiese e i monasteri mantenevano un forte elemento di potere transazionale sulla proprietà fondiaria; le élites laiche dovevano trattare con loro, almeno fino al 1100, ma in verità anche molto dopo.

Una terza conseguenza del predominio della proprietà ecclesiastica riguardava i confini dei terreni. Per meglio comprenderne il significato, conviene iniziare da un breve confronto fra il mondo rurale romano e quello del resto d'Italia. Nella maggior parte della penisola italiana durante l'alto e il pieno medioevo, la proprietà fondiaria era dominata da laici, tanto aristocratici quanto contadini. In questo mondo della proprietà laica la terra era regolarmente divisa fra gli eredi diretti (di sesso maschile) e spesso anche rivenduta a pezzi nell'attivissimo mercato della terra. Risultava, perciò, normale divenire il proprietario di un'azienda (sia grande che piccolissima) suddivisa in decine, e spesso centinaia, di campi separati.¹³ Una certa ricomposizione della proprietà fondiaria è spesso visibile nelle fonti documentarie, ma rimaneva, tuttavia, sempre parziale e destinata a essere capovolta nella generazione successiva; infatti, non esiste alcuna prova che la frammentazione della proprietà fosse considerata negativamente tanto dagli aristocratici, quanto dai contadini, fino all'inizio del lungo e difficile processo di appoderamento in Toscana e altrove durante il basso medioevo, che ebbe luogo in un ambito economico assai diverso.¹⁴ Tale struttura fondiaria contribuiva, inoltre, alla sopravvivenza sia di un ceto consistente di piccoli proprietari, cioè contadini proprietari, che perdurò fino al basso medioevo e spesso anche oltre, sia di un ceto ancor più consistente di contadini dipendenti che avevano almeno una porzione dei terreni da loro coltivati in piena proprietà. Questi ceti, come pure quello dei 'medi proprietari', che non erano contadini e avevano dipendenti che coltiva-

¹³ Si veda per esempio E. CONTI, *La formazione della struttura agraria moderna nel contado fiorentino*, I, Roma 1965, pp. 133-217; C. WICKHAM, *Comunità e clientele nella Toscana del XII secolo*, Roma 1995, pp. 31-37; F. MENANT, *Campagnes lombardes du moyen âge*, Roma 1993, p. 312.

¹⁴ Su questo G. CHERUBINI, *La mezzadria toscana delle origini*, in *Contadini e proprietari nella Toscana moderna*, I, Firenze 1979, pp. 131-152, rimane una buona sintesi.

vano per loro, ma che abitavano negli stessi villaggi dei contadini e non miravano al potere aristocratico o militare, erano al centro dell'attiva vita di villaggio nella maggior parte d'Italia. Dai primi documenti in nostro possesso risalenti all'VIII secolo risulta come il territorio del villaggio fosse il principale punto di riferimento per ubicare quasi ogni porzione di terreno elencato nei testi; dal XII secolo in poi, inoltre, questi villaggi svilupparono le proprie strutture di autogoverno: i comuni rurali.¹⁵ I villaggi non erano necessariamente *habitats* accentrati perché rimanessero importanti per lo svolgimento delle attività comuni e per la stessa identità dei contadini. Quando la proprietà era così frazionata, anche i contadini dipendenti (inclusi i non liberi dell'alto medioevo e gli appena liberi, *villani* o *manentes*, dei secoli XII-XIII) potevano avere più signori, mentre l'appartenenza alla società del villaggio era almeno altrettanto importante e, spesso, più immediata e univoca di qualsiasi soggezione fondiaria o signorile.¹⁶ Vale la pena aggiungere inoltre che quando molti abitanti delle campagne non tenevano la terra dai signori, risultava necessario per qualsiasi potere che volesse sfruttare il mondo rurale, inventare nuove forme di reddito, quali i diritti signorili prima (non sempre molto redditizi in Italia però) e le imposte cittadine dopo. Queste forme erano essenziali perché il surplus rurale finisse in città anziché restare in gran parte in campagna.¹⁷

Il quadro rapidamente abbozzato dovrebbe servire a mettere in risalto le originalità della nostra zona, perché ciò che era normale in Italia lo era molto meno nell'agro romano. Se si varcavano i confini della Sabina, ci si trovava subito di fronte a una realtà più simile a quella del resto d'Italia (anche se discutibile per i secoli VIII-IX, questa affermazione appare evidente dall'incastellamento in poi),¹⁸ ma intorno a Roma la situazione risultava ben diversa. Non solo esistevano pochissimi castelli nell'agro romano nel nostro periodo (solo Salone e Lunghezza spiccano nei nostri documenti fino al limite dell'agro), ma sono anche scarsi i villaggi menzionati dalle fonti (quasi tutti sia vicino a Ostia sia al confi-

¹⁵ WICKHAM, *Comunità e clientele* cit.

¹⁶ Si vedano vari articoli in *Strutture e trasformazioni della signoria rurale nei secoli X-XIII*, a cura di G. DILCHER - C. VIOLANTE, Bologna 1996.

¹⁷ Per la politica fiscale dei comuni cittadini dopo il 1250 circa, si veda ad esempio A.I. PINI, *Città, comuni e corporazioni nel medioevo italiano*, Bologna 1986, pp. 102-108.

¹⁸ Si veda in generale TOUBERT, *Structures* cit., pp. 199-368.

ne con Tivoli).¹⁹ Invece, come è noto, gran parte della proprietà fondiaria è descritta nei documenti dei secoli X-XI come *fundi* oppure *casalia* (le parole sono sinonimi): tale, per esempio, il *fundus*, altrimenti detto *casale*, di S. Andrea, a quattro miglia da Porta Maggiore, ceduto a Leone *arcarius* e alla sua famiglia per tre generazioni da Subiaco nel 984.²⁰ Questi *fundi* o *casalia* erano aziende, grandi o piccole; e non unità insediative, ovvero villaggi. Potevano includere degli abitanti (anzi era probabilmente normale che fossero abitati), ma essi vengono menzionati raramente; non si può presumere a priori che ogni *fundus* comprendesse delle case. Questo mondo di *fundi* era un'eredità del periodo romano, quando i *fundi* (e i gruppi di *fundi* detti *massae*) costituivano inoltre una struttura catastale, una delle basi del sistema tributario dell'impero. Quel sistema era ormai fallito a Roma, probabilmente già nell'VIII secolo, ma una territorializzazione rurale basata sulle divisioni fra aziende, anziché fra territori di villaggio, sopravvisse fino a ben oltre il nostro periodo.²¹

Descritto in tal maniera, il mondo dei *fundi* già sembra rassomigliare assai da vicino al mondo dei casali dei secoli successivi al 1200 (inutile precisare che anche una delle parole per azienda, *casale* in latino, è la stessa). È stato, comunque, compreso – come già sapevano un secolo fa Calisse e Tomassetti²² – che le realtà fossero molto più com-

¹⁹ Per Salone, soprattutto B. TRIFONE, *Le carte del monastero di S. Paolo di Roma dal secolo XI al XV*, in *ASRSP*, 31 (1908), pp. 267-313 (d'ora in poi *S. Paolo*), n. 1 (a. 1081); G. FERRI, *Le carte dell'archivio Liberiano dal secolo X al XV*, in *ASRSP*, 27 (1904), pp. 147-202, 441-459 (d'ora in poi *Liberiano*), nn. 21, 22 (aa. 1176-1191). Per Lunghezza, soprattutto *S. Paolo*, n. 1; *Ecclesiae Sanctae Mariae in via Lata tabularium*, a cura di L.M. HARTMANN e (per il vol. III) M. MERORES, 3 voll., Vindobonae 1895-1913 (d'ora in poi *SMVL*), nn. 192 (a. 1161), 281 (a. 1201). Da notare inoltre i castelli che marciano il confine dell'agro romano, soprattutto Castel di Guido, Boccea e Isola Farnese, che erano per certi versi più simili al resto dell'agro che non ai castelli più lontani dalla città; sotto, note 38, 58, 59, 60. Per i villaggi, sotto, note 68, 75.

²⁰ *RS*, n. 81.

²¹ Si vedano fra molti E. MIGLIARIO, *Strutture della proprietà agraria in Sabina dall'età imperiale all'alto medioevo*, Firenze 1988, pp. 58-71; MIGLIARIO, *Terminologia e organizzazione agraria tra tardo antico e alto medioevo*, in *Athenaeum*, 80 (1992), pp. 371-384 (che propone una differenza semantica, anche se lieve, fra *fundus* e *casale* prima del nostro periodo); LENZI, *Per la storia dei casalia* cit.

²² C. CALISSE, *Le condizioni della proprietà territoriale studiate sui documenti della provincia romana dei secoli VIII, IX e X*, in *ASRSP*, 7 (1884), pp. 309-352, a pp.

plesse. Prendiamo, ad esempio, un documento, una cessione datata al 1003 da parte del monastero di SS. Cosma e Damiano in Trastevere a un certo Giovanni di Gianna: Giovanni prese in conduzione due porzioni del *fundus* Palmi sulla Portuense, una chiamata *casale*, che confinava con alcune terre e con un altro *casale*; l'altra semplicemente chiamata *terra e pantano* (definita da un microtoponimo, il *locus Columnella*; la palude aveva un nome proprio, *Galli*) confinante con il Tevere, con un'altra *terra e pantano* e con un altro *casale*.²³ Le divisioni del *fundus/casale* erano dunque ugualmente chiamate *casalia*.²⁴ Ogni porzione del *fundus*, cioè, poteva essere concepita come una piccola azienda a sé stante. Questo in se stesso indica che l'interno del *fundus* non era strutturato in maniera tanto organica, se poteva riprodursi così facilmente su piccola scala. Comunque, è anche evidente che queste aziende divise potevano venire sempre più ridotte nella loro misura. Inoltre, la terminologia delle *terrae* indica che i *fundi* potevano diventare più parcellizzati ancora, fatto che magari avrebbe trasformato il *fundus* iniziale in una semplice raccolta di campi separati, che potevano essere ceduti in concessione a una varietà di persone diverse e in combinazioni che cambiavano in continuazione. Se teniamo presente inoltre il fatto che lo stesso *fundus* non era necessariamente un blocco coerente di terreno, non saremmo così lontani dalla situazione della proprietà frammentata del resto della penisola; come il *mansus* nell'alta Italia, il *fundus* si sarebbe dissolto, divenendo una semplice espressione geografica.²⁵ Non sorprende, dunque, che anche la vecchia terminologia lentamente scomparisse; *casale* non viene, infatti, più uti-

311-316; G. TOMASSETTI, *La Campagna romana, antica, medioevale e moderna*, nuova ediz. a cura di L. CHIUMENTI - F. BILANCIA, 7 voll., Firenze 1979-1980, I, pp. 81-87.

²³ P. FEDELE, *Carte del monastero dei SS. Cosma e Damiano in Mica Aurea, secoli X e XI*, in *ASRSP*, 21 (1898), pp. 459-534, 22 (1899), pp. 25-107, 383-447, ripubblicato nel libro dallo stesso titolo, a cura di P. PAVAN, Roma 1981 (Codice diplomatico di Roma e della Regione Romana, 1) (d'ora in poi *SCD*), n. 20.

²⁴ LENZI, *Per la storia dei casalia* cit. Da notare che le divisioni di *fundi/casalia* sono in genere chiamate *casalia*, non *fundi*, in questo periodo – l'unica differenza fra le due accezioni.

²⁵ Per il *fundus* come un'azienda a volte frammentata, si veda LENZI, *Per la storia dei casalia* cit., p. 313; WICKHAM, *Historical and topographical notes* cit., pp. 142-143, e sotto, nota 57. Per la dissoluzione del *manso*, CONTI, *La formazione* cit., pp. 133-143.

lizzato nei nostri testi del XII secolo (a parte i privilegi papali, che continuavano a seguire un formulario assai tradizionale),²⁶ mentre *fundus*, sebbene utilizzato più a lungo, vi compare, ormai, solo una ventina di volte. Se prendiamo il caso ben documentato di Marcelli, una proprietà di SS. Cosma e Damiano fra l'Aurelia e la Portuense, ci accorgiamo come nell'XI secolo esso venga definito *casale* tre volte e *fundus* quattro volte, ma già più semplicemente *locus* otto volte. Nel XII secolo Marcelli è ancora *fundus* due volte e *locus* due volte, ma ora in undici testi il terreno oggetto della transizione è soltanto chiamato «in Marcelli».²⁷ Quanto rimaneva dell'azienda Marcelli, sempre supponendo che essa fosse realmente esistita?

Qui, nondimeno, bisogna essere cauti. I nostri documenti ci mostrano la concessione di singoli terreni da parte dei loro proprietari, oppure la loro restituzione o la loro donazione e vendita ad altri da parte dei concessionari; sono momenti specifici strappati dal contesto economico. I testi, cioè, raramente ci dicono qualcosa circa il funzionamento effettivo dell'economia agraria nel suo insieme in quel *fundus/locus/località*. Ci sono sì varie zone dell'agro romano in cui si può essere assai certi che la vecchia territorializzazione fosse venuta meno. Albano è un esempio; i suoi *fundi* erano suddivisi, già nel X secolo, vigneto per vigneto, mentre la terminologia di *fundus* e *casale* quasi

²⁶ Fuori dalle bolle papali, ho trovato *casale* nell'agro romano solo una volta nel XII secolo, a Corsano sulla Prenestina nel 1163 (P. FEDELE, *Tabularium S. Praxedis*, in *ASRSP*, 27 (1904), pp. 27-78, 28 (1905), pp. 41-114 [d'ora in poi *S. Prassede*], n. 31, cfr. n. 26), prima della comparsa della parola nella sua accezione bassomedievale nel Tuscolano nel 1199 (*SMN*, n. 160); non sono d'accordo con CAROCCI - VENDITTELLI, *L'origine* cit., p. 95, che il testo del 1163 sia un esempio precoce di questa secondo senso. Da notare, però, che già nella Sabina e nel Nepesino (incluso a Cesano e Isola Farnese) *casale* rimane una parola normale attraverso tutto il nostro periodo, dove voleva dire semplicemente 'tenuta/casa contadina', accezione che non ha quasi mai nell'agro romano. Fuori del Lazio (per esempio nella Toscana orientale) spesso voleva dire '(territorio di) villaggio'. È un termine che ha avuto una varietà di significati nella storia italiana e bisogna non essere troppo sicuri della sua accezione 'naturale'.

²⁷ XI secolo: per *fundus*, *Papsturkunden 896-1046*, a cura di H. ZIMMERMANN, 2 voll., Wien 1988-1989 (d'ora in poi *Papsturkunden*), n. 419; *SCD*, nn. 35, 39, 96; per *casale*, *SCD*, nn. 11, 32, 75; per *locus*, *SCD*, nn. 24, 31, 32, 61, 62, 64, 69, 70, 78. XII secolo: per *fundus*, Archivio di Stato di Roma, *Benedettini e Clarisse in SS. Cosma e Damiano* (d'ora in poi *ASR, SCD*), cassetta 16, nn. 119, 124; per *locus*, *ASR, SCD*, cassetta 16, nn. 104-105, 111.

scomparve già prima del 1040.²⁸ Escludendo i precetti papali, nei documenti per Albano (relativamente numerosi nel loro insieme) sono rarissimi i testi che indicano una qualche identità organizzativa per i *fundi*. L'unico esempio veramente indicativo è quello dell'*illustris* Leone di Giovanni del Primicerio nel 987-988, il quale vendette a due altri *illustrissimi* una *terra ... ad vineam pastinandum*, che Leone volle *tollere a praedicto meo casale Aprunianum in Albano*; questo sembra dimostrare una presa di coscienza del *casale* in quanto azienda, anche se solo al momento della sua parziale divisione.²⁹ Altrove, però, si tratta solo di vigneti isolati e qualche terra seminativa. Ma Albano era, altresì, un territorio con una marcata specializzazione nell'economia viticola e ben venticinque enti ecclesiastici vi sono documentati come proprietari prima del 1100 (più un'altra quindicina nel secolo successivo); principalmente a causa di ciò il suo territorio agricolo era così parcellizzato. Altrove la situazione era, infatti, differente. Un esempio che punta in una direzione ben diversa è rappresentato dall'insieme di aziende lungo la sponda meridionale del fiume Aniene, fra il fiume e la Prenestina, comprendente Salone, Lunghezza, la *curtis et massa* di S. Giuliano, S. Primo sul lago Burrano (più tardi Castiglione), il *casale in loco Petia Maior* e, infine, Corsano. Qui abbiamo notizia certa di qualche concessione di terre a privati dentro le aziende da parte delle chiese proprietarie, ma abbiamo inoltre una serie di liti e concessioni fra le stesse chiese che dimostrano la continua coerenza di alcune di queste proprietà dall'XI secolo fino a tutto il XII secolo e anche oltre, con la probabile eccezione di Salone.³⁰ Tuttavia, le sei proprietà in questione coprivano in totale più di trenta chilometri quadrati; se la mag-

²⁸ Dopo il 1040, al di fuori delle bolle papali, *casale* non compare più in Albano, e *fundus* solo due volte, in A. MONACI, *Il Regesto dell'abbazia di Sant'Alessio all'Aventino*, in *ASRSP*, 27 (1904), pp. 351-398 (d'ora in poi *S. Alessio*), n. 12 (a. 1116), e *SMN*, n. 38 (a. 1119).

²⁹ *S. Alessio*, n. 4.

³⁰ Per Salone e Lunghezza, sopra, nota 19, con (per Salone) COSTE, *Scritti* cit., pp. 71-72. S. Giuliano: *S. Paolo*, n. 1 (a. 1081), e *Patrologiae cursus completus, Series Latina*, a cura di J.-P. MIGNÉ, Paris, 1878-1891 (d'ora in poi *PL*), CLXXIX, coll. 692-696, n. 4 (a. 1130). S. Primo: sotto, note 78-80. *Petia Maior* e Corsano (gli esempi meno chiari): *S. Prassede*, n. 5 (a. 1030). *RS*, n. 144 e *Papsturkunden*, n. 284 (a. 984) documentano inoltre un'azienda più piccola all'ovest del lago.

gior parte di esse mantennero la propria identità come aziende – fatto che reputo alquanto probabile (si veda più oltre il caso di S. Primo) – ciò le collocava all'altro estremo di quel processo di frammentazione dello sfruttamento visibile ad Albano.

Il problema può essere posto in questa maniera. Se nel X secolo una determinata chiesa era proprietaria di un *fundus*, fosse esso grande (come Marcelli o S. Giuliano) o piccolo (come molti dei *fundi* di Albano), doveva sfruttarlo mediante concessioni di qualche tipo. A volte concesse il tutto a un enfiteuta, probabilmente aristocratico, le cui subcessioni sono raramente rintracciabili durante il nostro periodo, e non possiamo dunque sapere quanto esso sia rimasto coerente. Altre volte lo avrà ceduto in pezzi a ricchi e meno ricchi che avranno pagato dei canoni alla chiesa, come risulta dai documenti di enfiteusi, livello e locazione (da notare che anche qui i concessionari, sebbene non tutti appartenenti all'élite, non fossero molto spesso dei coltivatori e dunque si affidassero a propria volta a dei subconcessionari). Per di più, queste porzioni, chiamate forse *casalia*, ma anche più semplicemente *pedicae de terra* o *prati, vineae*, ecc., potevano essere vendute, donate, e cedute in pegno ad altri con una certa disinvoltura. Quando possediamo solamente questi ultimi documenti di alienazione da parte dei laici, con al massimo un accenno al fatto che un altro ne deteneva lo *ius*, cioè ne era il vero proprietario, può spesso sembrare che il *fundus* originale si fosse spezzato, frazionato in modo incontrollabile. Tuttavia, dal punto di vista della chiesa proprietaria non era necessariamente così. Può darsi che SS. Cosma e Damiano continuasse, nell'XI secolo e anche oltre, a vedere tutto il *fundus* di Marcelli come un insieme; era stato ceduto a molti concessionari come pure era coltivato da molti coltivatori (alcuni, sebbene una minoranza, direttamente dal monastero proprietario); ma ogni concessione, anche se venduta ad altri, poteva eventualmente venire revocata dal monastero e successivamente sfruttata in altri modi.

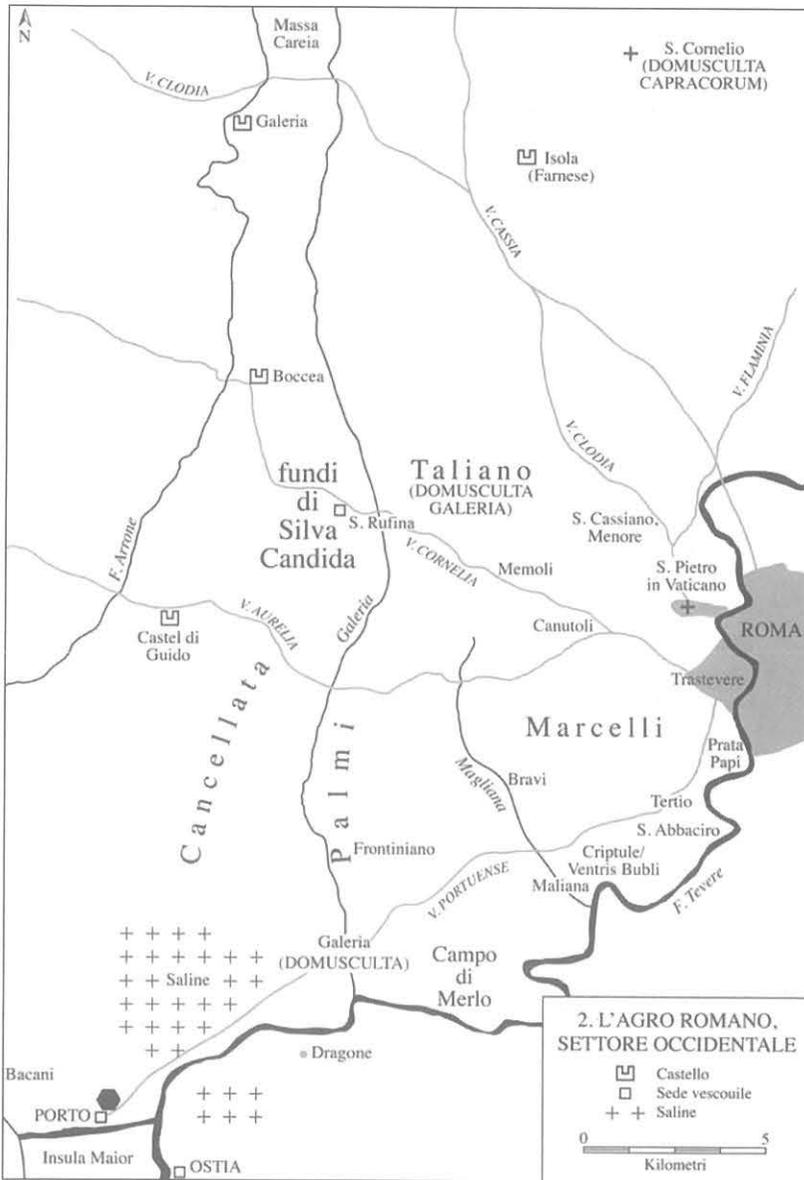
Lo smaccato predominio della proprietà ecclesiastica nell'agro romano, quindi, poteva essere – o diventare – una caratteristica puramente legale, che copriva una realtà possessoria alquanto frammentata che richiamava da vicino la Toscana o la Lombardia. Ma poteva, altresì, funzionare come elemento strutturante che limitava la frammentazione e il mercato della terra al mondo dell'affitto, mantenendo la coerenza di entità fondiarie molto più grandi. Vedremo fra poco quale fra queste possibilità si riveli vera, in realtà, per Marcelli (in verità

un po' di ciascuna). Per comprendere a quale realtà ci troviamo di fronte bisogna, comunque, procedere caso per caso.

Questo sarà il tema della restante parte dell'articolo. Non posso, ovviamente, analizzare in dettaglio l'intero agro romano in questa sede per ragioni di spazio. Inoltre, il territorio di Roma è documentato in maniera estremamente disomogenea nel nostro periodo, seguendo gli interessi degli enti ecclesiastici che hanno conservato un numero maggiore di documenti. In tutto l'agro romano, le zone privilegiate sono il settore fra la Portuense e l'Aurelia (cioè la diocesi di Porto), documentato soprattutto dalle carte di SS. Cosma e Damiano e da quelle del monastero femminile di S. Ciriaco (oppure SS. Ciriaco e Nicola) in via Lata; il territorio lungo la via Tiburtina, zona soprattutto di S. Ciriaco; Albano, zona di tutti; e, infine, un certo numero di aree più piccole nella cintura viticola attorno alle mura, quali *Aqua Tutia* (di S. Prassede) sotto l'attuale Stazione Tiburtina, Monte S. Ippolito (di S. Maria Nuova) situato a occidente di questa e la Valle *S. Cyriaci* (di S. Ciriaco) sul Pincio. Osserviamo in dettaglio i primi tre, tralasciando cioè la cintura viticola; cerchiamo di confrontarli con quattro altre aree meno documentate, la Cornelia, la Prenestina, l'Appia e l'Ostiense; e poi vedremo come si possano raccogliere gli elementi di una possibile sintesi.

Il settore dell'agro romano intorno alla via Portuense – in effetti, l'intera zona fra l'Aurelia e il Tevere, fino alle saline di Porto – era nel nostro periodo diviso in una decina di blocchi di terreno abbastanza consistenti (vedi la carta n. 2).³¹ Marcelli, spesso detto «due miglia fuori della porta di S. Pancrazio», e cioè sull'Aurelia a livello dell'attuale Villa Doria Pamphili, pare si estendesse più o meno da quel punto fino al fosso della Magliana, ma anche fino alla Portuense, visto che a volte risulta ubicato anche lungo quella strada: abbiamo qui a che fare con un territorio di una ventina di chilometri quadrati, non troppo distante dalle mura di Trastevere. Fra Marcelli e il fiume, la terminologia fondiaria era più incerta e frammentaria, passando, successivamente, per *Prata Papi*, a sud dell'attuale Stazione di Trastevere, S. Abbaciro (l'attuale S. Passera), *Tertio*, al terzo miglio della Portuense, *Criptule* (dal tardo XII secolo chiamato anche *Ventris Bublici*) un po'

³¹ Per tutta la geografia, si veda TOMASSETTI, *La Campagna romana* cit., VI, pp. 303-496, usando a volte una certa cautela.



oltre nell'odierna zona di Trullo, e, infine, Magliana (allora *Maliano* o *Maliana*), alla confluenza della Magliana con il Tevere. Oltre il fosso della Magliana, tutto il terreno basso a ridosso del fiume, fino al successivo tributario, il fosso Galeria, era denominato Campo di Merlo, che doveva essere un territorio di quindici chilometri quadrati, se l'alveo del Tevere nel nostro periodo corrispondeva a quello attuale (in realtà era probabilmente ridotto, sebbene non di molto).³² Vicino al fosso stesso, nella zona dell'attuale Ponte Galeria, il luogo si chiamava Galeria. Più a settentrione, lungo il fosso Galeria dalla parte orientale, fino all'Aurelia, si trovava Palmi. Non è sicuro se Palmi coprisse tutta l'area (anche più estesa di Marcelli) tra l'Aurelia e Campo di Merlo e fra i fossi della Magliana e di Galeria, ma appare probabile che ne includesse almeno la metà. Oltre il fosso di Galeria la terra prendeva la denominazione di Cancellata. Anche il più piccolo di questi territori, *Prata Papi*, aveva un'estensione di un chilometro quadrato; gli altri, come già indicato, potevano possedere una superficie veramente notevole.

Marcelli apparteneva quasi totalmente a un solo proprietario, SS. Cosma e Damiano in Trastevere. Solo tre altre chiese sono indicate come proprietarie nei documenti: S. Pancrazio e S. Crisogono in Trastevere e S. Lorenzo in Damaso, le ultime due, tuttavia, solo nel XII secolo, quando la predominanza dello *ius* dei proprietari eminenti si stava ormai sgretolando parzialmente (in quel momento a Marcelli si trovava fra essi anche qualche laico); colpisce, inoltre, che nei documenti concernenti SS. Cosma e Damiano – venticinque in totale fino al 1150 – solo una sola volta sia nominata un'altra chiesa come confinante.³³ A *Prata Papi*,

³² Per quanto posso capire, 'Campo di Merlo' non si trova mai nei nostri testi sulle colline basse a nord della terra accanto al fiume, nella zona chiamata 'Tenuta Campo di Merlo' nel periodo moderno e sulla tavoletta dell'I.G.M. Il fiume appare troppo spesso nei documenti, e inoltre è molto difficile, trasferirsi dalla pianura in collina, perché il terreno è troppo ripido; una tenuta unitaria non sarebbe stata agevole.

³³ Altre chiese proprietarie in Marcelli: *SCD*, n. 35 (a. 1035) dove S. Pancrazio è data come confinante; A. FONSECA, *De basilica S. Laurentii in Damaso libri tres*, Fano 1745, pp. 250-255 (a. 1186) per S. Lorenzo in Damaso – anche se ambedue le chiese avevano proprietà sui confini dell'intero *fundus* di Marcelli di SS. Cosma e Damiano già nel 1005 (*Papsturkunden*, n. 419). Per S. Crisogono, *Bullaire du pape Calixte II. 1119-1124. Essai de restitution*, ed. U. ROBERT, 2 voll., Paris 1891 (d'ora in poi *Bullaire Cal. II*), n. 227 (a. 1121). I diritti di S. Maria in *Capitolio* in Marcelli, ceduti a SS. Co-

una zona di prati di coltura specializzata accanto al fiume, c'erano, invece, più chiese proprietarie. S. Abbaciro apparteneva, a quanto pare, solo a S. Ciriaco in via Lata. Più chiese avevano proprietà a *Tertio*, delle quali la meglio documentata, sebbene soltanto per l'XI secolo, è SS. Cosma e Damiano.³⁴ *Criptule* era dominata da S. Ciriaco, ma si trova nei documenti qualche accenno dopo il 1100 ad alcune proprietà di S. Pancrazio in Trastevere. Magliana era, ancora una volta, terra in mano a più chiese, almeno cinque, attestate comunque per lo più in conferme papali.³⁵ Buona parte di Campo di Merlo era nelle mani di S. Ciriaco, sebbene qualche altra chiesa vi sia talvolta ricordata nei documenti.³⁶ Galeria,

sma e Damiano nel 986 (*SCD*, n. 11), erano evidentemente estinti dopo quella data; ma supporrei che anche quella cessione fosse in verità per della terra posseduta in precedenza dal monastero trasteverino. Per l'indebolimento dello *ius* incontrastato delle chiese dopo il 1075, incluso a Marcelli, si veda WICKHAM, *Iuris cui existens* cit., pp. 28-33.

³⁴ *Prata Papi: RS*, nn. 52, 53; *S. Alessio*, n. 5; *Bullaire Cal. II*, n. 227, per proprietà di SS. Cosma e Damiano, Subiaco, S. Alessio, S. Crisogono. S. Abbaciro: *SMVL*, nn. 96A, 144, 188. *Tertio: S. Alessio*, nn. 5, 6 per S. Alessio e S. Gregorio sul Celio; *SMVL*, n. 166 per S. Ciriaco; *Papsturkunden*, n. 419, con *SCD*, nn. 60, 66, 74, 83, 89, ecc., per SS. Cosma e Damiano.

³⁵ *Criptule: SMVL*, nn. 66, 95, 226, 244-247, 259, 268, 279; e C. COLOTTO, *Il "De monasterio Sancti Pancratii et Sancti Victoris de Urbe", unica testimonianza superstita di un archivio medievale romano perduto*, in *ASRSP*, 127 (2004), pp. 5-72, nn. 12, 14 per S. Pancrazio in Trastevere. Magliana: *Papsturkunden*, n. 522; *S. Paolo*, n. 1; *Bullaire Cal. II*, n. 227; *Papsturkunden in Italien*, a cura di P. F. KEHR, 6 voll., Rome 1977 (d'ora in poi Kehr), II, pp. 348-350, n. 17; E. LOEVINSON, *Documenti del monastero di S. Cecilia in Trastevere*, in *ASRSP*, 49 (1926), pp. 355-404, nn. 1-2, per il vescovo di Porto, S. Paolo, S. Crisogono, S. Stefano Rotondo, e S. Cecilia.

³⁶ Per S. Ciriaco, si veda sotto, testo a note 51-55. Altre chiese proprietarie in Campo di Merlo: *Papsturkunden*, n. 522 (il vescovo di Porto, certamente sul margine occidentale della zona, vicino al fosso Galeria); *Die Register Innocenz' III.*, ed. O. HAGENEDER *et alii*, 10 voll., Graz 1964 e Wien 1979-2007 (d'ora in poi *Reg. Inn. III*), II.144 (153) (S. Crisogono); L. SCHIAPARELLI, *Le carte antiche dell'Archivio Capitolare di S. Pietro in Vaticano*, in *ASRSP*, 24 (1901), pp. 393-496, 25 (1902), pp. 273-354 (d'ora in poi *SPV*), n. 79 (S. Maria domine Rose). Inoltre, *SMN*, n. 94 (a. 1166) mostra i Frangipani che vendono della terra in Campo di Merlo ai Carboni, senza citare lo *ius* altrui. Questa terra è chiamata *supra Maliana*, quindi sul margine orientale di Campo di Merlo; questa cessione non ha dunque necessariamente nulla a che fare con il successivo Casale di Tor Carbone nel mezzo della zona; ma indebolisce inoltre l'assunto che S. Ciriaco dominasse totalmente la zona. Ciononostante, il blocco di S. Ciriaco era chiaramente consistente, come vedremo. Per i casali successivi, si veda CAROCCI - VENDITTELLI, *L'origine* cit., pp. 130-133.

una *domusculta* papale dell'VIII secolo, era ormai del vescovo di Porto. Palmi era appartenente per lo più a SS. Cosma e Damiano, eccetto la parte più vicina a Galeria, che rimaneva proprietà di Porto, e una zona centrale, chiamato *Frontiniano*, che era di S. Maria in Trastevere (che vi possedeva anche un castello, ricordato però solo una volta).³⁷ Cancellata, la meno documentata di tutti, era in gran parte di S. Gregorio sul Celio, che dal 1075 possedeva, al suo confine settentrionale sull'Aurelia, Castel di Guido, originariamente una fondazione e forse anche una proprietà laica. Castel di Guido era il più meridionale di una serie di castelli lungo il fiume Arrone (gli altri erano Boccea e un'altra Galeria), che marcavano il confine dell'agro romano.³⁸ Oltre Galeria e Cancellata entriamo nella zona delle saline, che aveva un'economia a sé, esulante dai nostri temi; più di venti chiese e almeno un proprietario laico³⁹ possedevano *fila* di salina comunque prima del 1150.

È evidente che dalla cintura di vigneti (e in questo caso anche prati) vicina alla città fino alla zona delle saline, la stragrande parte della Portuense era in mano a pochissimi proprietari, tra i quali spiccano SS. Cosma e Damiano e S. Ciriaco. Si potrebbe obiettare che possediamo i documenti solo di una minoranza delle chiese di Roma, e che i testi

³⁷ Galeria: *Le Liber Pontificalis*, a cura di L. DUCHESNE, 2 voll., Paris 1886 (d'ora in poi LP), XCVII.55; *Papsturkunden*, n. 522; cfr. DE FRANCESCO, *La proprietà fondiaria* cit., pp. 263-269. Palmi: *Papsturkunden*, nn. 419 (indica che Palmi si estendeva fino all'Aurelia), 522; *SCD*, nn. 20, 48 (il confine fra le terre di SS. Cosma e Damiano e quelle del vescovo di Porto erano presumibilmente a sud dell'attuale Tenuta S. Cosimato, solo due chilometri a nord di ponte Galeria); *Acta pontificum Romanorum inedita*, a cura di J. VON PFLUGK-HARTTUNG, 3 voll., Tübingen 1881 e Stuttgart 1884-1886 (d'ora in poi Pflugk), II. 284 (a. 1123) per Frontignano e il castello.

³⁸ Cancellata: *Il regesto del monastero dei SS. Andrea e Gregorio ad Clivum Scauri*, ed. A. BARTOLA, 2 voll., Roma 2003 (Codice diplomatico di Roma e della regione romana, 7; d'ora in poi *S. Gregorio*), n. 20 (a. 1128) e il falso n. 11, danno la chiara impressione di una grande proprietà rivendicata da S. Gregorio sul Celio, che si sarebbe estesa a Castel di Guido, di proprietà del monastero almeno dal 1075 (*S. Gregorio*, nn. 18-19, 21-24). Comunque, pure S. Maria Maggiore e S. Croce in Gerusalemme vi avevano terre: *Liberiano*, nn. 18, 22; Kehr, IV, pp. 226-228.

³⁹ Per le saline, che hanno bisogno di uno studio specializzato, si vedano TOUBERT, *Structures* cit., pp. 641-651, 681-683; M. T. MAGGI BEI, *Sulla produzione del sale nell'alto medio evo in zona romana*, in *ASRSP*, 101 (1978), pp. 354-366; MONTEL, *Un casale* cit. La salina laica, documentata in *RS*, n. 64 (a. 959), era proprietà di Marozia II, cugina di Alberico e antenata dei Tuscolani.

sono numerosi solo per una decina di enti ecclesiastici, fra cui spiccano precisamente questi due; è logico, dunque, che essi siano maggiormente presenti nel nostro materiale. Ma colpisce, comunque, che a *Prata Papi*, *Tertio* e Magliana, non tanto ben documentati, si possa dimostrare la presenza di parecchie chiese proprietarie; viceversa, anche se altre chiese sono documentate a Marcelli, *Criptule* e Campo di Merlo, tali chiese non compaiono che raramente nei testi – assai numerosi per questi tre territori – tanto come attori, quanto come confinanti. SS. Cosma e Damiano e S. Ciriaco possedevano per lo meno dei blocchi di terreno piuttosto grandi: percentuali consistenti di terreni che, come abbiamo visto nei casi di Marcelli e Campo di Merlo, erano già vaste. Osserviamo, allora, con maggiore attenzione questi ultimi due territori/aziende, per capire meglio come funzionassero nei secoli XI (il primo sufficientemente documentato) e XII.

Se si accetta la recente analisi di Katherine Bull-Simonsen Einaudi, il monastero di SS. Cosma e Damiano doveva esistere già prima della sua (ri)fondazione da parte di Benedetto Campanino verso l'anno 950, perchè esistono evidenze materiali di una chiesa sotto l'edificio del X secolo; questa ipotesi, inoltre, combacia con le annotazioni fatte sui documenti del monastero da una badessa del Seicento, Orsola Formicini, documenti che sembrano iniziare nell'VIII secolo. Da questi risulterebbe che il *casale* di Marcelli fosse già ceduto in livello nell'881. Esso era, ad ogni modo, un singolo *fundus* nella conferma delle proprietà monastiche da parte di Giovanni XVIII nel 1005.⁴⁰ Ma il *fundus* risultava nell'XI secolo diviso in porzioni cedute a membri della media élite e del ceto artigianale della città, con ogni probabilità soprattutto di Trastevere: Tebaldo di Trastevere (padre di Giovanni Tignoso, prefetto dell'Urbe nel 1059) prese in enfiteusi un prato nel 1015 e una *pedica* di terra seminata nel 1029; i Macci, pure di Trastevere, presero un vigneto nel 1028, tre *pedicae* di terra nel 1033, e un quarto di *casale* nel 1069 (probabilmente il risultato dell'unificazione delle due cessioni precedenti); Beno di Rogata e sua moglie Purpura presero metà di un «casale [...] ad tres paria boum omni tempore laborandum» (cioè sufficiente con ogni probabilità per tre famiglie di coltivatori) nel 1028; almeno tre famiglie forse

⁴⁰ J. BARCLAY-LLOYD - K. BULL-SIMONSEN EINAUDI, *SS. Cosma e Damiano in Mica Aurea*, Roma 1998, pp. 5-7, 28-34; *Papsturkunden*, n. 419.

meno benestanti vi tennero vigneti, nuovamente pastinati negli anni '60; la famiglia allargata di Caruccio il lanaiuolo (*lanista*) rinnovò la cessione di un vigneto e due terre nel 1069, confinante – nel caso del vigneto – con le terre dei Macci. Queste concessioni spesso si riferiscono a zone confinanti perché i nomi ricorrono nei testi.⁴¹ Inoltre, spesso riguardavano periodi lunghi (due o tre generazioni). Alcune di esse, in verità, sembrano abbastanza stabili, perché il rinnovo del 1069 per Gerardo di Romano *de Maccii* del quarto di *casale*, stabilisce che questo è tenuto *sicut detinuerunt Maccii* (presumibilmente anche negli altri tre quarti); mentre nel 1079 i figli di Tebaldo, incluso Giovanni Tignoso, divisero tranquillamente le loro terre fra i membri della famiglia, compresa una *pedica* di terra in Marcelli, senza nominare il monastero.⁴² Siamo nel tardo XI secolo, ormai, quando non è più così universale riconoscere che i terreni alienati nei testi sono dello *ius* altrui e questo spiega, con ogni probabilità, anche il fatto che negli anni 1098, 1102, 1116 troviamo a Marcelli compravendite di *pedicae* e *petioli* di terra da parte di laici (inclusi nel 1102 i figli di Caruccio *lanista*), le quali non citano il monastero. Comunque, si sono conservati tre documenti degli anni '70 in cui i laici restituiscono a SS. Cosma e Damiano le proprie cessioni di terra, vigneti e parte di un *casale*: i monaci non sembrano, dunque, aver perso il loro controllo locale.⁴³ Al contrario, il dato principale che emerge da

⁴¹ Tebaldo: *SCD*, nn. 24, 35. Macci: nn. 31, 39, 70; Beno e Purpurea: n. 32, cfr. n. 31. Vigneti: nn. 61, 62, 64. Caruccio: n. 69 (io chioso *lanista* 'lanaiuolo' ben conscio del fatto che un'alternativa possibile è 'macellaio' – cfr. ad esempio LENZI, *La terra e il potere* cit., pp. 144-145; non ci sono vere prove al riguardo per il nostro territorio, ma ci sono *macellarii* nei documenti romani, e non c'è una parola specifica per i tessitori di lana).

⁴² Archivio Storico del Vicariato, *Archivio del Capitolo di S. Maria in Trastevere*, n. 532 (d'ora in poi SMT), n. 7. Ho prima ipotizzato che questo testo forse indichi che le proprietà *in loco* erano ormai tenute in piena proprietà dalla famiglia, *Iuris cui existens*, p. 33, ma l'idea mi sembra ormai meno probabile. Per Giovanni Tignoso e il figlio come prefetti dell'Urbe N. D'ACUNTO, *Il prefetto Cencio di Giovanni Tignoso nelle fonti del suo tempo*, in *Bullettino dell'Istituto storico per il medioevo*, 95 (1989), pp. 1-44, anche se, p. 2, l'autore considera Giovanni già morto nel 1065 e non conosce questo testo. La supposizione della morte nel 1065 è basata su *Il Regesto di Farfa*, a cura di I. GIORGI - U. BALZANI, 5 voll., Roma 1879-1914 (d'ora in poi *RF*), n. 942; ma questo è un documento di Tivoli senza nessun riferimento a Roma.

⁴³ *SCD*, n. 96 e ASR, *SCD*, cassetta 16, nn. 102, 111, per gli anni 1098-1116; *SCD*, nn. 75, 78 per gli anni '70 dell'XI secolo. Inoltre, il rinnovo del 1069 della con-

tutti questi atti è il rapporto stretto che intercorreva fra il monastero principale di Trastevere e le famiglie di quella regione urbana, più importanti (i figli di Tebaldo, i Macci e, nel 1098, pure i Bracciuti) o meno importanti; un rapporto espresso più spesso da concessioni sia a Marcelli che in città, ma anche altrove.⁴⁴ La maggior parte di questi concessionari, come già osservato, non erano coltivatori; la gestione di Marcelli era condotta infatti almeno a due livelli. Tuttavia il controllo gestionale rimaneva a Trastevere, sia in modo diretto da parte dei monaci (soprattutto nel caso dei vigneti), che indirettamente attraverso i laici della regione.

I documenti del XII secolo necessitano di minor analisi in questa sede; basti dire che essi confermano il quadro sinora delineato. Non è possibile seguire le famiglie dell'XI oltre il primo decennio del XII, cosa che magari indica come SS. Cosma e Damiano abbia perduto il controllo delle loro cessioni (sebbene vi siano altre possibili spiegazioni), ma nuove famiglie, comunque, appaiono fra i concessionari del monastero, incluse alcune – come quella di Guido di Iaulino (documentata fra il 1103 e il 1190) – chiaramente trasteverine.⁴⁵ Alla fine del secolo, alcune proprietà a Marcelli erano esplicitamente laiche, il che indica come la mano del monastero vi si fosse un poco alleggerita; ma, per lo più, continuiamo ad avere a che fare con cessioni monastiche o con alienazioni di tali cessioni relative a vigneti, *pedicae* e *petiae* di terra.⁴⁶ La zona delle vigne (chiamata una volta *Marcelli Maiore*) sembra ormai essere più vicina alla città, in un luogo separato da quella delle terre seminate, dei campi a grano, ubicata più a occidente. È possibile che questa situazione permanesse sempre, almeno dal momento della *pastinatio* dei vigneti negli anni dopo il 1060; i pochi riferimenti ai microtoponomi in questo insieme di testi non contraddicono tale ipotesi. Se ciò fosse vero, si dovrebbe aggiungere che i *casalia* dell'XI secolo (che includevano anche vigne) sembrerebbero anch'essi essere stati nella zona delle terre

cessione ai Macci (n. 70) non era strettamente necessario, siccome la famiglia la teneva già in enfiteusi; anche questo dimostra il controllo monastico all'epoca.

⁴⁴ Bracciuti: *SCD*, n. 96; la famiglia, attiva nella politica papale, era importante in Trastevere, dove aveva una torre, *SMT*, n. 5; cfr. la torre dei Macci, *SCD*, n. 70.

⁴⁵ Guido de Iaulino e famiglia: *ASR, SCD*, cassette 16-16 bis, nn. 104-105, 138, 146 (15mo testo sul documento), 159.

⁴⁶ Proprietà laiche: *WICKHAM, Iuris cui existens*, pp. 32-33. Concessioni monastiche e simili si trovano in *ASR, SCD*, cassette 16-16 bis, nn. 142, 158, 159, 179.

seminative.⁴⁷ Ma i *casalia*, che erano certamente cessioni di terreno più grandi, non compaiono più dopo il secolo XI, e si nominano più frequentemente *pedicae* e soprattutto *petiae* di terra e vigneto.

Non sappiamo con esattezza quanto grande fosse una *pedica* nel nostro periodo. Alcuni documenti, comunque, dicono che sia sufficiente a *laborandum unum parium de bobum*, cioè che essa equivaleva a una tenuta di una famiglia contadina. Se ci muovessimo oltre e utilizzassimo le evidenze dei secoli XIII e XIV, troveremmo una variazione nelle stime per una *pedica* fra 10 e 46 ha. (nel XIII), e fra 6 e 30 ha. (nel XIV); la prima cifra esatta (per 24 rubbi, 43 ha.) è del 1203. Se la situazione fosse la medesima anche prima del 1150, una *pedica* potrebbe, per la verità, essere stata a volte assai più grande di una singola tenuta.⁴⁸ Se fosse stato così si rafforzerebbero gli argomenti presentati in questo saggio, ma non abbiamo dati sufficienti per proporlo, e dunque mi sembra più corretto non farlo. Comunque sia, è almeno probabile che normalmente una *pedica* fosse alquanto più piccola della maggior parte dei *casalia* dell'XI secolo; e le *petiae* lo erano di sicuro. Questo indica che, anche se il monastero di SS. Cosma e Damiano ancora controllava la maggior parte del vecchio *fundus* di Marcelli, la sua gestione era meno organica, spesso limitata all'alienazione dei terreni separati e di grandezza più limitata. I vigneti sembrano tuttora essere concessi, per la maggior parte, a singoli coltivatori: dunque la gestione del monastero era in questo campo ancora molto spesso diretta.⁴⁹ Chi coltivava i campi a grano è, invece, menzionato solo di rado

⁴⁷ Separazione fra le due aree: ASR, SCD, cassetta 16 bis, nn. 159, 179. Inoltre, nn. 159, 167, 168 associano la zona di terre seminate con Bravi (oggi Brava), che si trova sul fosso della Magliana, al confine occidentale di Marcelli. SCD, n. 32 e 39 nell'XI secolo hanno pure delle confinazioni con Bravi.

⁴⁸ Per tre volte nell'XI secolo una *pedica* è indicata come terra sufficiente per a *laborandum unum parium de bobum*: SMVL, 64, 65 (Lubbre), S. Prassede, n. 8 (S. Primo). Questo combacia inoltre con la constatazione frequente che una *pedica* concessa sia tenuta *ad laborandum* da una sola persona. Il testo del 1203 è in *Le più antiche carte del convento di San Sisto in Roma (905-1300)*, a cura di C. CARBONETTI VENDITTELLI, Roma 1987 (Codice diplomatico di Roma e della regione romana, 4; d'ora in poi S. Sisto), n. 21. Per le stime del Duecento, CAROCCI - VENDITTELLI, *L'origine* cit., p. 12; del Trecento, MAIRE-VIGUEUR, *Les «casali»* cit., pp. 79-80.

⁴⁹ Coltivatori di vigneti: soprattutto ASR, SCD, cassetta 16, n. 124 (a. 1139), nel quale dipendono direttamente dal monastero in maniera esplicita.

e non è impossibile che il rapporto fra coltivatori e concessionari monastici fosse ormai strutturato in una maniera del tutto indipendente dal controllo del monastero. Se così fosse, la coerenza di Marcelli sarebbe stata sicuramente indebolita. Ma i monaci continuavano, comunque, a mantenerlo quasi totalmente in piena proprietà; e, vale la pena ripeterlo, Marcelli si estendeva per un'area molto grande.

Campo di Merlo, controllato in gran parte da S. Ciriaco, era già ceduto in porzioni a laici negli anni '30 dell'XI secolo. Nel 1034 una famiglia media restituì un *casale* con una chiesa distrutta (probabilmente una tenuta assai consistente, dato che la famiglia dopo la restituzione vi mantenne in livello due *pedicae* di terra) confinante con altri due *casalia* (uno di Tebaldo di Trastevere); nel 1037 Pietro *vir magnificus* di Leone Longo, chiaramente benestante ma altrimenti sconosciuto, prese un *libellus* di nove proprietà sulla Portuense, di cui sei in questa zona: una *pedica* e cinque *petiae* di terra seminativa (il territorio, vicino al Tevere e soggetto ad alluvioni, era sempre coltivato a grano). Campo di Merlo non compare mai come singolo *fundus/casale* e, evidentemente, nell'XI secolo il suo sfruttamento era abbastanza diviso fra concessionari che non erano coltivatori (inoltre, quattordici confinanti sono elencati nel 1037: tutti, incluso ancora una volta Tebaldo di Trastevere, apparentemente affittuari del monastero), ma S. Ciriaco vi mantenne un certo controllo, perchè aveva ripreso il *casale* nel 1034 dopo una lite giudiziaria, e nel 1037 aveva allivellato a Pietro il gruppo consistente di campi per un periodo di soli 19 anni, con una notevole entrata di £3.⁵⁰

Campo di Merlo non ricompare per un secolo; nel XII secolo, però, due famiglie vi sono documentate come i maggiori concessionari del monastero, ambedue ancora una volta probabilmente di Trastevere.

⁵⁰ *SMVL*, nn. 63, 66. In questo periodo, la zona si chiamava *Sacco di Meruli*, anziché 'Campo' come in tutti i testi successivi, ma non c'è dubbio che sia la stessa zona (cfr. anche n. 161, a. 1137, *Campo di Meruli in Sacco*). 'Sacco' vuol dire una terra soggetta all'alluvionamento (cfr. S. PASSIGLI, *Per una storia dell'ambiente nel medioevo: le zone umide del territorio romano (secoli X-XV)*, Dottorato di ricerca in Storia Urbana e Rurale, Università di Ancona, Macerata, Perugia, Roma "La Sapienza", Siena, VIII ciclo (1992-1995), pp. 48, 68); n. 66 inoltre si riferisce alle *aree que nunc facte sunt in ec presenti anno*, espressione che ci indica un processo di dissodamento, presumibilmente di terreno acquitrinoso.

re: Grisotto di Ingizello e i suoi discendenti, una famiglia di media importanza, e i Papareschi, che originariamente godevano di uno *status* simile, ma acquistarono molta più importanza, quando un loro membro divenne papa, Innocenzo II. La storia dei travagliatissimi rapporti fra S. Ciriaco e queste due famiglie è ben nota agli studiosi della giustizia romana e non necessita di essere trattata qui nel dettaglio.⁵¹ Grisotto, comunque, nel 1135 vi tenne in pegno nove *pedicae* di terra di cui ne refutò sei nel 1137, mentre Giovanni Sarraceno dei Papareschi nel 1138 tenne in pegno tre *pedicae* (le altre tre che precedentemente erano tenute da Grisotto). Nel 1148 Grisotto rivendicò in tribunale le sei *pedicae* refutate nel 1137, ora chiamate *tenimentum*, dicendo che le deteneva *iure locationis*, ma il monastero stabilì che le aveva *fenticio modo*, una truffa coordinata dalle suore per evitare che Innocenzo II gliel'estrappasse a beneficio dei suoi nipoti (fra i quali Giovanni Sarraceno). Un anno dopo, comunque, nel 1149, il figlio di Grisotto ebbe di nuovo in locazione quello che il padre aveva detenuto (ovvero il *tenimentum* di sei *pedicae* appena perso in tribunale) e vi aggiunse un terreno confinante con quelli detenuti nel 1138 da Giovanni Sarraceno – come pure parte delle terre e dei prati allora tenuti dallo stesso Giovanni, anche se quest'ultimo riottenne in un arbitrato tre prati (magari proprio gli stessi) nel 1151. I *fili* *Grisotti* continuarono a possedere la tenuta del 1137/1148 per il resto del secolo, fino a dopo il 1197, anche se, a volte, dovevano temporaneamente restituirla, oppure, come accadde in due occasioni, riprenderla in maniera illegale (e contestata in tribunale). Inoltre, essi mantenevano pure un altro terreno consistente: uno di quelli ceduti a loro nel 1149, per cui rinnovarono la concessione nel 1199; ma nel 1209 S. Ciriaco aveva, finalmente, riottenuto almeno quest'ultimo terreno per concederlo ai Frangipani.⁵²

⁵¹ Più di recente, queste contese sono state evocate in CAROCCI - VENDITTELLI, *L'origine* cit., pp. 127-130; C. WICKHAM, *Getting justice in twelfth-century Rome*, in corso di stampa.

⁵² *SMVL*, nn. 160-162, 172, 175, 176, 178, 195, 216, 225, 228, 258, 266, 267; I. BAUMGÄRTNER, *Regesten aus dem Kapitelarchiv von S. Maria in Via Lata (1200-1259)*, in *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken*, 74 (1994), pp. 42-171, 75 (1995), pp. 32-177 (d'ora in poi Baumgärtner *SMVL*), nn. 66, 178, 220. Da notare il fatto che alcuni dei contratti con Grisotto e altri erano concessioni, ma altri riguardavano pegni: ciò non mi sembra una grossa differenza; come discuterò altrove,

Le complicazioni circa la sorte delle proprietà di S. Ciriaco a Campo di Merlo sono notevoli e impossibili da districarsi in pieno. Ma risulta chiaro che i *fili* Grisotti e i Papareschi, fra loro stretti nemici e competitori, controllavano quasi tutta la terra monastica (solo una persona diversa da loro compare più che saltuariamente nelle confinazioni, un certo Stefano di Alfata, altrimenti sconosciuto), suddivisa in porzioni, certo, ma tutte di una certa consistenza.⁵³ Le *pedicae* degli anni '30 erano in luoghi separati (e una nel 1138 era divisa in sei *petiae*), ma questo forse semplicemente seguiva le separazioni fisiche fra i terreni coltivabili nella pianura alluvionale del fiume. Una *pedica*, come già detto, era probabilmente una tenuta contadina o equivaleva ad essa, e parecchie *pedicae*, anche se non tenute in blocchi singoli, dovevano costituire un'azienda di media grandezza. Non sorprende che le terre contestate nel 1148 fossero chiamate *tenimentum* o che le terre (differenti) cedute ai Frangipani nel 1209 fossero un *tenimentum et casale*. Questi sono, infatti, fra le prime evidenze di casali di tipo bassomedievale e sono perciò stati discussi in dettaglio da Carocci e Vendittelli.⁵⁴ Ma vale anche la pena di notare come un secolo prima, nell'XI secolo, la struttura della proprietà di S. Ciriaco non fosse del tutto diversa. Allora, S. Ciriaco aveva più concessionari; le sue concessioni furono maggiormente accorpate durante il XII secolo. La direzione dello sviluppo dell'organizzazione del terreno fu, dunque, inversa a quella di Marcelli: fra il 1030 e il 1130 le tenute di Campo di Merlo divennero più, e non meno, coerenti. Ma il passo fra la situazione del 1030 e quella del 1130 non deve essere stato tanto difficile. La parte di Campo di Merlo controllata da S. Ciriaco rimase assai coerente e potette alla fine cristallizzarsi abbastanza facilmente in due (o forse più) casali nel Duecento.⁵⁵

molti pegni erano ormai nella pratica niente altro che una forma di concessione con un'entrata rimborsabile. Si veda già TOUBERT, *Structures* cit., pp. 608-612.

⁵³ Stefano: *SMVL*, nn. 162, 176. È possibile che sua madre si trovi in due documenti degli anni 1073-1079 relativi alla Portuense, *SCD*, nn. 74, 75.

⁵⁴ *SMVL*, n. 172, Baumgärtner *SMVL*, n. 66. Cfr. CAROCCI - VENDITTELLI, *L'origine* cit., pp. 128-130. La parola *tenimentum* compare anche in *SMVL*, n. 194 (a. 1161), riguardante pegni in Campo di Merlo di Gregorio vescovo della Sabina e del fratello.

⁵⁵ *Criptule* era probabilmente simile a Campo di Merlo per il fatto che non era mai tanto frammentato: la *pedica* del 1037 e le quattro *pedicae* del 1067 (*SMVL*, nn. 66, 95)

Prima di affrontare un'altra zona per la quale possediamo del materiale relativamente ricco, osserviamo brevemente il successivo (in senso orario) settore intorno a Roma, quello percorso dalla via Cornelia; infatti, anche se si sa poco circa la gestione economica nel nostro periodo, la zona è almeno significativa a riguardo della distribuzione della proprietà. È illustrata soprattutto da un gruppo di bolle papali, per i monasteri del Vaticano e per il vescovo di Silva Candida, molto più dettagliate del solito. Il primo grande gruppo di proprietà lungo questa strada era quello di Taliano: un insieme, cioè, di otto *fundi*, i più importanti dei quali erano Taliano Maggiore e Minore, che vennero confermati a S. Martino dietro il Vaticano da Leone IV nell'854 e da Leone IX nel 1053. Questo gruppo di *fundi* era *omnes invicem quoerentes*, un blocco singolo; i confini sono elencati nelle bolle. Purtroppo, questi confini non sono facilmente seguibili, se non altro perchè l'ordine delle confinazioni appare sbagliato; possiamo, comunque, constatare che il blocco occupava molta della zona fra l'attuale via Trionfale (allora chiamata Clodia) e la Cornelia, fino al territorio di S. Rufina, un'area probabilmente ampia fra i dodici e i venti chilometri quadrati. A questo, inoltre, andavano aggiunti nel 1053 (una conferma a un altro monastero vaticano, S. Stefano Maggiore, ma i monasteri erano divenuti sempre di più un singolo insieme, controllato da S. Pietro) altri quattro *fundi* sulla Trionfale, capeggiati da S. Cassiano e Menore, anch'essi un singolo blocco, i quali confinavano con Taliano, e altri due a settentrione e meridione di Taliano; nel 1158, un'ulteriore conferma papale, questa volta a tutti i monasteri vaticani, ne aggiunse altri ancora. Il solo documento sopravvissuto riguardante l'organizzazione interna di questo insieme è una vendita di un vigneto di S. Martino da parte dei suoi concessionari nel 1043; vendita che dimostra come a Taliano ci fossero vigneti concessi a preti dello stesso S. Martino a redditi piuttosto bassi (una decima del vino anzichè il quarto, più normale altrove). Questa è tutt'altro che la prova di una

dovevano essere una proporzione non piccola di un territorio sempre molto meno grande di Campo di Merlo, e dunque la formazione del grosso blocco di *terrae sementariciae* del 1194, chiamato *casale seu tenimentum* nel 1200 (*SMVL*, nn. 246, 268), non sarebbe stata così difficile. Cfr. CAROCCI - VENDITTELLI, *L'origine* cit., pp. 180, 188. La sola zona chiaramente separata a *Criptule* era una zona a coltura specializzata di orti e legumi, che d'altronde non faceva parte del *tenimentum*: *SMVL*, nn. 245, 259, 279.

gestione organica e oculata, ma la vasta scala dei terreni in questo settore colpisce comunque.⁵⁶

Questa scala continuava, inoltre, più in là sulla Cornelia. Della proprietà subito a nord di Taliano non sappiamo nulla; ma ad ovest, oltre il fosso Galeria, entriamo nel labirinto dei *fundi* del vescovo di Silva Candida, elencati nelle bolle papali del 1026 e 1037. Questi *fundi*, tutti intorno alla cattedrale isolata (ma fortificata fra il 1026 e il 1037) di S. Rufina, confinavano fra di loro. Almeno nel registro papale del XIII secolo che è la nostra fonte per i precetti, le confinazioni non sono internamente coerenti (cioè le confinazioni del *fundus* A includono il *fundus* B, ma non viceversa); è dunque probabile che questi *fundi* non fossero blocchi singoli, ma, invece, frazionati e descritti, inoltre, in maniera schematica nei documenti. Si può anche aggiungere che i monasteri vaticani e qualche altra chiesa romana detenevano dei terreni ai confini di questi *fundi*. Ma abbiamo a che fare, comunque, con una quindicina di *fundi* vescovili in una zona attorno alla cattedrale che era più o meno grande quanto Taliano.⁵⁷ Più a nord di S. Rufina, torniamo ai territori dei monasteri vaticani, soprattutto questa volta di S. Stefano Maggiore. Fra il fosso Galeria e l'Arrone, tutto sembra essere stato del Vaticano, incluso il castello di Boccea (documentato dall'854 come *fundus* e dal 1037 come *castellum*), fino al grande castello di Galeria, probabilmente di proprietà papale (ma concesso ai conti di Galeria), anche se fu rivendicato dal monastero di S. Paolo agli stessi conti intorno al 1140: non sappiamo se giustamente o meno.⁵⁸ Oltre la Cassia, la *massa* Careia era di

⁵⁶ *SPV*, nn. 2, 16, 17 (quest'ultimo per S. Stefano Maggiore), 47 per le bolle. Per l'unificazione dei monasteri, T. DI CARPEGNA FALCONIERI, *Il clero di Roma nel medioevo*, Roma 2002, pp. 181-182n. Taliano certamente non era Tragliata, identificazione proposta da TOMASSETTI, *La Campagna romana* cit., nuova ediz., II, p. 590. Vendita del 1043: *SPV*, n. 14. Le concessioni dei vigneti di *Canutoli*, parte del gruppo di *fundi* nel 1158 al più tardi, richiedevano invece canoni più consistenti: nn. 38, 58, 59, 68, 71.

⁵⁷ *Papsturkunden*, nn. 569, 608.

⁵⁸ *SPV*, nn. 2, 11, 17 per i monasteri vaticani. Il castello di Galeria era chiaramente importante per i papi, come dimostra *Papsturkunden*, n. 568 (a. 1026), e le bolle papali citate nella nota precedente non vi confermano nessuna terra del vescovo; n. 608, comunque, trasferisce il bordello (*domus lupanaris*) di Galeria al vescovo, cosa che indica che il papa ne aveva la proprietà. I conti di Galeria, attivi nel medio XI secolo e oltre, presumibilmente dipendevano dal papa: ciò forse spiega anche il loro titolo comitale, che non ha molti altri riscontri immediati intorno a Roma nel periodo. La discussione più

S. Maria Nova e il *castrum* di Isola Farnese era di SS. Cosma e Damiano. Si trattava, ancora una volta, di due blocchi consistenti, sebbene fossero gli ultimi; la proprietà frazionata cominciava, infatti, subito a nord di essi; e per la verità siamo ormai fuori dall'agro romano e pienamente dentro la zona dei castelli.⁵⁹

C'è ben poco d'altro che si può dire di questa zona nel nostro periodo. Per tutti i terreni appena ricordati, solo per Boccea (e Isola) siamo in possesso di una qualche documentazione privata. Una famiglia, probabilmente aristocratica ma non identificabile con sicurezza, teneva il castello di Boccea nel 1166; ma S. Pietro in Vaticano ne mantenne il controllo, come dimostra un bando senatoriale del 1201, e, dopo la fine del castello nel Trecento, esso divenne un casale della stessa chiesa, per il quale possediamo una documentazione sempre più fitta, fino all'Ottocento. Boccea, con il suo castello, fu fin dall'inizio maggiormente strutturato internamente, e il Vaticano si trovava in una buona situazione per poter 'incasolare' il tutto.⁶⁰ Al di fuori di Boccea, comunque, le nebbie dominano nel nostro periodo. Quello che rimane, nondimeno, è l'enorme quantità di terreno controllato dai monasteri vaticani, così vicini com'erano al papato.

Non sarebbe, infatti, un'idea molto ardita ipotizzare che tutto il settore fra la Cornelia e la Trionfale, fino al fosso Galeria, fosse stato ceduto dal papato ai monasteri del Vaticano nel periodo precedente

completa sulla famiglia è in D. WHITTON, *Papal policy in Rome, 1012-1124*, tesi di dottorato, Università di Oxford, 1979, pp. 217-254 (sono molto grato a Conrad Leyser per il prestito di una copia); anche se Whitton (p. 229) considerò Galeria piena proprietà dei conti, la sua dimostrazione che la famiglia avesse radici toscane mi sembra indichi che il loro inserimento nel territorio romano avesse una committenza papale. Questo inserimento ad ogni modo successe certamente durante il periodo tuscolano, periodo dei precti papali per Silva Candida. Per S. Paolo, *S. Paolo*, nn. 1 e 8.

⁵⁹ *Massa Careia: SMN*, nn. 42, 68, 79, 92, 170. Isola Farnese: *Papsturkunden*, n. 419, con *SCD*, nn. 12, 18, 99, 33, 36, 55, 97, *ASR*, *SCD*, cassetta 16, n. 109, ecc. Il castello era chiaramente di SS. Cosma e Damiano; è importante comunque dire che anche i monasteri vaticani ne rivendicavano la proprietà nel 1053 (*SPV*, nn. 17, 18). Ho parlato di Isola in *Historical and topographical notes* cit., pp. 149-153; allora pensavo che *SCD*, n. 97 indicasse la piccola proprietà laica, lettura che non è sostenibile.

⁶⁰ Per tutto questo, si veda R. MONTEL, *Le «casale» de Boccea, d'après les archives du Chapitre de Saint-Pierre*, in *MEFRM*, 91 (1979), pp. 593-617, 97 (1985), pp. 605-726. Non si può dire, comunque, che la famiglia del 1166 (*SPV*, n. 53) fosse quella dei Cenci, come Montel sostiene nella prima parte dell'articolo a pp. 602-603.

all'854. Qui bisogna aggiungere che questa era anche la zona della seconda *domusculta* di Galeria, «posita in via Aurelia [...] ad Sanctam Rufinam», fondata da Adriano I. Daniela De Francesco ha proposto che i confini di questa *domusculta* includessero tutto il settore appena descritto con, per di più, il territorio della stessa cattedrale di S. Rufina (opinione sostenuta, per quanto riguarda la cattedrale, anche da Federico Marazzi). Tuttavia, non credo si possa affermarlo con esattezza; infatti, i vescovati suburbani erano enti separati dal papato e Silva Candida esisteva come tale fin dal VI secolo almeno; sarebbe eccessivo pensare che un papa potesse non solo controllare il territorio di un altro vescovo, ma anche installarvi un tipo di azienda strettamente associato con la gestione diretta papale. Infatti, la confusione dei *fundi* intorno a S. Rufina nel 1026/1037 forse indica l'opposto: ovvero, che i grossi appezzamenti di terra con un solo proprietario non includevano la zona vescovile, che aveva una storia fondiaria più complicata.⁶¹ Non vedo, perciò, come la *domusculta* Galeria potesse estendersi oltre il fosso omonimo. Ma Taliano, che si estendeva esplicitamente fino a S. Rufina, è certamente il probabile erede della *domusculta*. Anche se credo che si possa affermare che questa avesse un'estensione minore di quella proposta dalla De Francesco, concorderei con lei quando dice che la *domusculta* costituiva un singolo blocco consistente, diversamente dalla *domusculta Capracorum*, che si trovava fuori dall'agro romano ed era molto più frammentata. L'ipotesi finale sarebbe che la zona della *domusculta* di Galeria sull'Aurelia, presto privata del proprio nome e della propria identità organizzativa, venne data dal papato al Vaticano nella prima metà del nono secolo, verosimilmente nel quarantennio fra la morte di Leone III e gli attacchi alle *domuscultae* nell'815-816, e lo stesso 854. Successivamente il Vaticano la tenne molto a lungo; la parte orientale del territorio di Taliano divenne un gruppo di cinque o sei casali bassomedievali, tutti appartenenti a S. Pietro.⁶²

⁶¹ LP, XCVII.55. Per la *domusculta* e la sua estensione, si vedano DE FRANCESCO, *La proprietà fondiaria* cit., pp. 260-263; MARAZZI, I «*patrimonia sanctae Romanae ecclesiae*» cit., p. 252. Per le vicende della diocesi di Silva Candida, la guida migliore è P. LLEWELLYN, *The bishopric of Silva Candida at Santa Rufina*, in *Three South Etrurian churches*, a cura di N. CHRISTIE, London 1991, pp. 214-223.

⁶² Si veda la carta inserita dopo la prima parte in MONTEL, *Le «casale» de Boccea* cit., a p. 618.

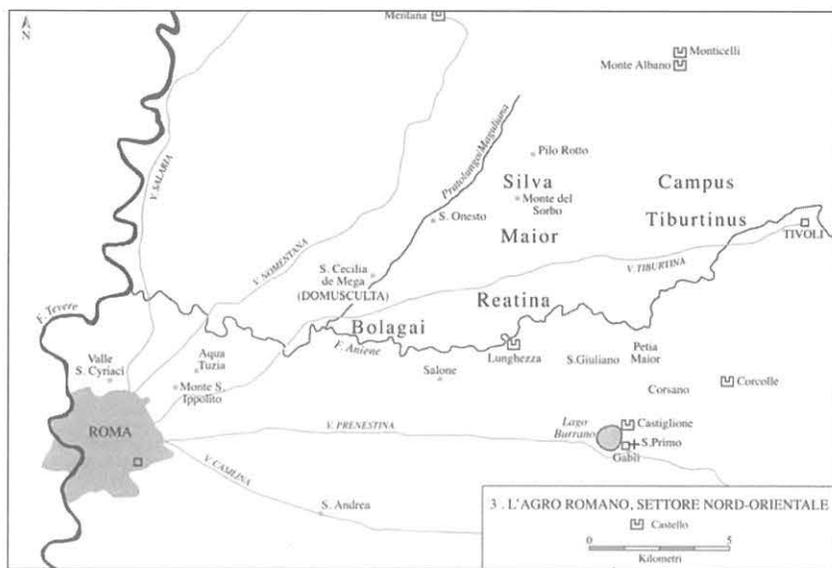
La Tiburtina, per la precisione la zona fra Ponte Mammolo sull'Aniene e la pianura sotto Tivoli (il *Campus Tiburtinus*, che era allora controllato da questa città), estendendosi dall'Aniene verso nord-est fino alla Nomentana, è una zona che presenta minori difficoltà circa la sua topografia, perchè studiata da Jean Coste che vi dedicò numerosi saggi (vedi carta n. 3). Inoltre, gran parte di questa zona, la *Silva Maior*, rappresenta un importante caso, studiato da Carocci e Venditelli per le loro caratterizzazioni del processo di 'incasamento'.⁶³ La zona, come vedremo, rimane comunque per molti aspetti atipica.

Gran parte del terreno fra la Nomentana e il fosso di Pratulungo (l'allora *aqua Maguliana*) era, nel tardo VIII secolo – come Coste stabilì in una bell'opera di carattere investigativo – la *domusculata* di S. Cecilia. Essa era già in parte disgregata nel primo IX secolo, ma il suo cuore era chiamato *curtis S. Cecilie de Mega* nel 1081-1130, quando, secondo due bolle papali, apparteneva a S. Paolo; la sua superficie ammontava a circa sette chilometri quadrati. Il terreno era comunque già diviso nel 1155, e contestato fra S. Maria in Monasterio e S. Agnese, che rivendicò con successo la proprietà di parte di esso, facendola risalire al 1037; come Coste osservò, S. Paolo probabilmente quindi ne tenne, in realtà, solo una parte. Le tre parti continuarono, comunque, a essere tenute assai solide, con confini in genere stabili, e divennero, infatti, dei casali nel basso medioevo e anche in epoca successiva, senza bisogno di molti cambiamenti o nuovi accorpamenti.⁶⁴

Oltre il Pratulungo/*Maguliana*, la situazione fondiaria era più semplice, perchè alla fine dell'XI secolo la terra era, in massima parte, di un solo proprietario, il monastero di S. Ciriaco. Questa estensione di terreno ammontava a circa quarantacinque chilometri quadrati, più del doppio dei più grandi territori dell'altra parte del Tevere sopra descritti e copre la metà di un'intera tavoletta I.G.M: il più grande territorio appartenente a un solo proprietario in tutto l'agro romano. Nessun altro ente ecclesiastico (o laico) vi è segnalato come proprietario nel nostro

⁶³ COSTE, *Scritti cit.*, *passim*; CAROCCI - VENDITELLI, *L'origine cit.*, pp. 41-58.

⁶⁴ *Domusculata: LP*, XCIII.25. *Curtis: S. Paolo*, n. 1; *PL*, CLXXIX, coll. 692-696, n. 4. Contesa del 1155: I. LORI SANFILIPPO, *Le più antiche carte del monastero di S. Agnese sulla via Nomentana*, in *Bullettino dell'Archivio paleografico italiano*, n. ser., 2-3 (1956-1957), pp. 65-97 (d'ora in poi *S. Agnese*), n. 10. Per tutto questo e una dettagliata discussione dei confini, COSTE, *Scritti cit.*, pp. 91-132.



periodo o anche per parecchio tempo dopo. Il terreno era diviso in tre parti: *Silva Maior* a nord, *Bolagai* a sud-ovest e *Reatina* a sud-est.⁶⁵ Non è del tutto chiaro quando S. Ciriaco l'avesse ottenuto. La storiografia attuale lo ritiene un dono della famiglia di Alberico, al momento della fondazione del monastero nel secondo quarto del X secolo. Alla base di questo assunto vi è, però, un testo ormai perduto e conservato solo in una versione italiana del Seicento, che racconta i miracoli che sarebbero accaduti, all'epoca di Alberico, quando il corpo di S. Ciriaco venne traslato dal suo sepolcro sull'Ostiense nel monastero: il carro con il santo si fermò miracolosamente tanto a Campo di Merlo (*Campo Mervi*) quanto a *Criptule*, finchè questi fondi, e in seguito anche 'Selva Maggiore', 'Bolagà' e *Reatina*, vennero dati al monastero dalle 'sorelle' (in realtà, le cugine) del principe. Colpisce come queste fossero le proprietà principali di S. Ciriaco nel tardo XII secolo. Nei documenti di questo monastero, che cominciano assai presto, nel 972,

⁶⁵ *Ibid.*, pp. 301-304. I documenti sono tutti in *SMVL*; il primo riferimento a *Silva Maior* è in n. 107 (a. 1080); a *Bolagai*, per il quale l'ortografia era molto variabile (*Bolagay*, *Vologai* ecc.), n. 123 (a. 1099); a *Reatina/Ratine*, n. 229 (1186).

i primi centri di attività fondiaria delle suore si trovavano invece ad Ariccia e Sutri; le proprietà sulla Portuense cominciano a essere documentate solo dal 1012, e quelle sulla Tiburtina solo dal 1080. Se ne può concludere che il racconto della traslazione doveva essere un testo del XII secolo, probabilmente della fine del XII, e che quindi non ci fornisce alcuna informazione valida circa il periodo di Alberico.⁶⁶

Qualcuno però doveva essere stato in grado di concedere questa vasta area a S. Ciriaco; necessariamente doveva trattarsi di un dominante, che poteva essere sia Alberico stesso, i cui parenti erano sì verosimilmente i fondatori del monastero, che un papa. La mancanza di evidenze circa il territorio prima del tardo XI secolo, in un archivio relativamente ben dotato, mi induce a preferire una data più tarda per la cessione. La data della morte di alcuni abitanti di *Silva Maior* è registrata nella parte originale del necrologio di S. Ciriaco, e ciò dovrebbe indicare un rapporto fra il monastero e la zona risalente al periodo precedente il 1043, ultima data possibile per la stesura del testo; il necrologio registra anche i nomi dei papi Benedetto VIII e Giovanni XIX e del loro fratello Alberico *consul Romanorum*. Proporrei dunque che il dono di *Silva Maior* provenisse dai papi tuscolani. L'altro papa coinvolto con la politica fondiaria della zona fu Gregorio VII: questo si vede in un accordo del 1134 fra S. Ciriaco e i Crescenzi Ottaviani di Monticelli, che ebbero per tutto il XII secolo una specie di quasi-signoria su queste proprietà. L'accordo prevedeva la cessione alla famiglia di tutto il *retditum* che avevano dagli uomini di *Silva Maior* al tempo di Gregorio VII, «quem ille papa Gregorius retdere fecit», come di tutto il *bonum usum*. Gregorio apparentemente aveva confermato una cessione a S. Ciriaco, in cui egli salvava i diritti preesistenti sul territorio controllati dai Crescenzi; l'interesse dei papi nella zona dunque continuò per gran parte dell'XI secolo.⁶⁷ Sia alla metà del X secolo che nell'XI, però, si

⁶⁶ Per il racconto, L. CAVAZZI, *La diaconia di S. Maria in Via Lata e il monastero di S. Ciriaco*, Roma 1908, pp. 387-391, che ristampa la traduzione già pubblicata nel '600. COSTE, *Scritti* cit., p. 302 segue la fonte; CAROCCI - VENDITTELLI, *L'origine*, pp. 41-42, seguono Coste. L'unica proprietà significativa del monastero nell'agro romano nel XII secolo non citata nel testo è Lubbre, per cui si veda sotto, nota 103.

⁶⁷ S. Ciriaco era stato fondato prima del 955: V. FEDERICI, *Regesto del Monastero di S. Silvestro de Capite*, in *Archivio della Società romana di storia patria*, 22 (1899), pp. 213-300, 489-538 (d'ora in poi *S. Sil*), n. 3 (=Papsturkunden, n. 134). Per la fon-

trattava di un dono straordinariamente grande. La ragione di ciò sarà senz'altro dovuta al fatto che si trattava fin dall'inizio di una zona prevalentemente boschiva. Il nome *Silva Maior* già lo indicherebbe, e, infatti, si trovano ancora evidenze dello sfruttamento silvestre in una ben documentata causa del 1201. Il disboscamento di *Silva Maior* pare fosse organizzato dalle *villae*, villaggi, della zona, i più importanti dei quali erano Monte del Sorbo e Pilo Rotto, ambedue centri consistenti nel tardo XII secolo.⁶⁸ Bolagai, più vicina a Roma (e anche limitrofa alla *domusculata* di S. Cecilia), non aveva *villae* e il suo sfruttamento non registra elementi peculiari; se c'era una zona in questo territorio sempre popolata, doveva trovarsi, con ogni probabilità, qui.⁶⁹ Il *fundus* Reatina, invece, non è documentato per nulla prima del 1161; se nel 1201 risulta coltivato in modo stabile da almeno quarant'anni (il che combacia con la prima data), il fatto curioso è che tale *fundus* era coltivato solo da gente proveniente dall'esterno, ovvero dalle *villae* di *Silva Maior* oppure da Lunghezza, subito oltre il suo confine meridionale, il fiume Aniene. Si può quindi concludere che Reatina era stato dissodato solo di recente e che non vi si era ancora sviluppata una popolazione stabile.⁷⁰

I nostri documenti per *Silva Maior* sono veramente ricchi solo per il periodo dopo il 1150, e sono stati, inoltre, efficacemente studiati da

dazione da parte della famiglia di Alberico, la prova migliore sarebbe *Necrologi e libri affini della provincia di Roma*, I, a cura di P. EGIDI, Roma 1908, pp. 8, 42, che registra la morte di Marozia *senatrix*, da noi chiamata Marozia II (il 28 giugno), come pure gli avi Teofilatto e Teodora. Per la data della parte originale della necrologia, cfr. *ibid.*, pp. 5-6. Per gli abitanti di *Silva Maior*, *ibid.*, pp. 28, 36, 44, 48, 64, 82; per Benedetto VIII, Giovanni XIX e Alberico *consul Romanorum*, si veda *ibid.*, pp. 26, 58, 72 (i due papi non hanno numeri nel testo, ma le date della morte sembrano corrette; l'Alberico, morto il 31 agosto, dev'essere il fratello di Bonifacio VIII, non il principe, dato il titolo, cfr. *Papsturkunden*, n. 480, a. 1013; questo vuol dire che il principe Alberico non vi è registrato, ulteriore segno che non era lui il donatore di *Silva Maior*). Si veda inoltre B. HAMILTON, *The monastic revival in tenth-century Rome*, in *Studia monastica*, 4 (1962), pp. 35-68, a pp. 52-54. Per Gregorio VII, *SMVL*, nn. 157-158; questo accordo non ha testimoni nei documenti, e dunque non fu pienamente ratificato.

⁶⁸ Per il 1201, *SMVL*, nn. 280-281, Baumgärtner *SMVL*, nn. 12, 14, 15. Cfr. CAROCCI - VENDITTELLI, *L'origine* cit., pp. 36-37, 42-45 per le *villae*.

⁶⁹ *SMVL*, nn. 123, 134, 145, 180, 204, 208, 212, ecc.

⁷⁰ *SMVL*, nn. 192 (per il 1161, che però non nomina Reatina), 229, Baumgärtner *SMVL*, n. 10, e i documenti del 1201, sopra, nota 68.

Carocci e Vendittelli.⁷¹ S. Ciriaco mantenne un controllo assai stretto su *Silva Maior*, anche se in modo piuttosto complicato (addirittura più complicato di Marcelli). Vi concedeva cessioni non solo a gente delle *villae* del territorio, ma anche e soprattutto a membri della propria clientela a Roma, nelle regioni di Pigna e via Lata, che vi stabilirono un mercato della terra molto attivo, con vendite di lotti a volte abbastanza piccoli. Nondimeno, possiamo vedere come nell'arco di pochi anni si sviluppò lo stesso concetto di *tenimentum* che abbiamo visto nella Portuense: a Bolagai e Monte del Sorbo dal 1186; a Pilo Rotto dal 1191; a S. Onesto, la parte di *Silva Maior* subito a nord di Bolagai, dal 1195. Questi *tenimenta* potevano essere abbastanza frazionati, come quello di Nicola di Panico, un vecchio cliente di S. Ciriaco, a Monte del Sorbo nel 1210, che possedeva dodici pezzi separati; ma potevano anche essere blocchi consistenti e integrali, come a S. Onesto già nel 1195.⁷² Descrivere come questi *tenimenta* si svilupparono in veri e propri casali bassomedievali non è il compito di questo articolo; non fu un processo univoco, e passò, qui come altrove, attraverso una breve fase di incastellamento prima di arrivare ai casali poco popolati dal Trecento in poi; necessità, inoltre, un chiaro processo di riaccorpamento delle tenute frazionate dei decenni attorno al 1200. Ma alcuni elementi rimasero comunque stabili. Il casale moderno di Marco Simone aveva, in gran parte, confini assai simili a quelli del *tenimentum* di S. Onesto del 1195.⁷³ Inoltre, la proprietà eminente di S. Ciriaco continuò ad agevolare gli accorpamenti, quando le suore e i suoi concessionari vollero attuarli; la chiesa di S. Maria in via Lata, che assorbì S. Ciriaco nel XV secolo, era, infatti, ancora proprietaria del casale di Pilo Rotto e Monte del Sorbo (ormai molto ridotto, comunque, in ampiezza), quando venne creato il Catasto Alessandrino nel 1660.⁷⁴

⁷¹ Cfr. sopra, nota 63.

⁷² Per la vendita di pezzi di terreno nella *Silva Maior*, *SMVL*, n. 257, Baumgärtner *SMVL*, nn. 25, 43, 47, ecc. *Tenimenta* (anche se alcuni sono successivamente ridivisi): *SMVL*, nn. 227, 237, 249-250 (S. Onesto), 251, 257, Baumgärtner *SMVL*, nn. 25, 39, 43, 48, 70 (Nicola di Panico), ecc.

⁷³ J. COSTE, *Il castrum Sancti Honesti*, in MARI *et al.*, *Il Lazio* cit., pp. 40-55.

⁷⁴ Si veda la fotografia della relativa carta del Catasto pubblicata in COSTE, *Scritti* cit., fig. 10 (e diffusamente anche altrove).

Questa zona è, come detto, atipica sotto almeno quattro aspetti: la grandezza enorme del terreno controllato da un solo proprietario; l'esistenza di un gruppo consistente di villaggi nella sua estensione; il fatto che la zona fu in gran parte disboscata solo nel nostro periodo (perché tutte le indicazioni sono che l'agro romano altrove era allora in genere sistematicamente coltivato); inoltre, la presenza a *Silva Maior* di un potere signorile, anche se assai debole. Credo che la presenza di villaggi fosse strettamente connessa al disboscamento; colpisce, infatti, che il solo altro settore dell'agro con un'evidenza di insediamento generalmente accentrato era la parte dell'Ostiense maggiormente vicina alla costa, anch'essa una zona molto boscosa.⁷⁵ Per quanto riguarda il tema di quest'articolo, però, il risultato più rilevante di queste anomalie era che *Silva Maior* (diversamente dalle altre parti della zona) aveva un'attiva società locale, con abitanti dei villaggi, che intorno al 1200 furono protagonisti nella politica fondiaria di S. Ciriaco, attivi nell'ottenere concessioni consistenti dal monastero.⁷⁶ In questa zona, cioè, non erano solo i cittadini a essere imprenditori. Bisogna, comunque, dire che sotto altri aspetti la zona ha avuto una storia fondiaria non tanto dissimile a Marcelli o a Campo di Merlo. Possiamo, quindi, documentare una frammentazione della gestione ecclesiastica nel XII secolo, frammentazione che comunque era solo parziale: molte delle cessioni a *Silva Maior* e Bolagai erano di una o più *pedicae* detenute in singoli blocchi, come a Campo di Merlo,⁷⁷ e S. Onesto era molto più consistente. Inoltre, anche se dal tardo XI secolo in poi nell'agro romano era ormai possibile per i concessionari accaparrarsi proprietà eminenti ecclesiastiche in maniere diverse, sia legali che illegali, in questi grandi territori appartenenti a un singolo proprietario se ne vedono ancora pochi segni.

Per quanto riguarda la grande pianura suburbana a sud dell'Aniene, la nostra documentazione è molto meno generosa al di fuori della grande cintura dei vigneti e possiamo analizzarla abbastanza rapidamente. A

⁷⁵ L'evidenza più chiara per l'Ostiense è il testo del 1124 ricordato in Archivio Segreto Vaticano (d'ora in poi ASV), *Arm. XXXVII*, t. 8, ff. 364r-349r, un libro manoscritto del '600, relativo a Piagusti vicino alla stessa Ostia.

⁷⁶ Per Viviano di Pilo Rotto, Baumgärtner *SMVL*, nn. 16, 21, 22, 24, 33, 56 e CAROCCI - VENDITTELLI, *L'origine* cit., p. 47. Per Giovanni Rubeo di Monte del Sorbo, Baumgärtner *SMVL*, nn. 17, 125.

⁷⁷ Prima del 1200: *SMVL*, nn. 134, 145, 190, 208, 255, 274-275.

nord della Prenestina, come ho già segnalato, vediamo una serie di aziende con confini registrati nei documenti che evidenziano blocchi di proprietà assai consistenti, mediamente sui cinque chilometri quadrati ciascuno. Solo una di queste, S. Primo o Primitivo, sul lago Burrano, accanto alla città romana (ma ormai abbandonata) di Gabii, ha una documentazione meno sfuggente. S. Primo, nel 1030, era un monastero nuovo fondato da Giovanni *inlustris* figlio di Giorgio e da sua moglie Bona su un terreno apparentemente non di loro proprietà; essi erano cittadini aristocratici possessori di terra pure ad Albano, anche se il loro figlio Giovanni si era trasferito prima del 1049 al castello di Corcolle, qualche chilometro a est di S. Primo (uno dei pochissimi esempi, nel nostro periodo, di un nobile che era andato a vivere in campagna). Nel 1060, il monastero sembra non esistere più e al suo posto troviamo solo la chiesa di S. Primo, metà della quale venne ceduta in quell'anno dall'allora proprietario, la chiesa di S. Giovanni a Porta Latina, al monastero di Grottaferrata (S. Giovanni ne mantenne l'altra metà). La metà ceduta includeva tutta la chiesa, quattro *pedicae* di terra *ad quattuor paria boum sufficientia*, altra terra di dimensioni non precisate, e metà del lago Burrano; l'intero *fundus* aveva, dunque, almeno otto *pedicae* di terra e probabilmente anche di più.⁷⁸ Negli anni '30 del XII secolo Grottaferrata locava *petiae* di terra nel *territorium* di S. Primo; ma ormai il territorio era diviso non in due ma in tre parti, con l'altro terzo (non sappiamo come, ma almeno dal 1109) nelle mani di S. Prassede, come dimostra una vertenza fra le tre chiese datata al 1148. S. Prassede ottenne nel 1153 il terzo di Grottaferrata in concessione per la grossa entrata di £30; nel 1187 fece

⁷⁸ Gabii ha ancora una *turris* e strade nel 1017, *RF*, n. 509, ma non è più menzionata come centro abitato (cfr. anche, in maniera assai chiara, *Papsturkunden*, n. 284, a. 984); il vescovo compare fino al 1060 (*RF*, n. 906). Per S. Primo, *S. Prassede*, nn. 5, 6, 8, e cfr. *RS*, n. 44 per il 1049. Della stessa famiglia dei fondatori si parla in *S. Prassede*, n. 9 (a. 1072), in cui la figlia del secondo Giovanni, ora abitante in *castello Iuliano*, località non facilmente ubicabile, dona metà della chiesa di S. Primo nel territorio dello stesso castello a Grottaferrata. È più semplice (e crea molto meno problemi) supporre che questa chiesa sia un'altra S. Primo, dedicata al santo sulla scia del monastero, dato che la topografia non combacia, e Grottaferrata già aveva la sua metà. Comunque la coincidenza di due doni simili a Grottaferrata, più il fatto che il territorio accanto a S. Primo a Gabii era chiamato S. Giuliano, fa pensare. Per commenti sui testi cfr. DE FRANCESCO, *La proprietà fondiaria* cit., pp. 232-236; LENZI, *La terra e il potere* cit., pp. 77-78.

lo stesso con il terzo di S. Giovanni, addirittura per £130.⁷⁹ La chiesa urbana aveva, ormai, riunificato tutto il territorio (ora a volte chiamato *tenimentum*) che era, infatti, la sua proprietà più importante dopo *Aqua Tutia*, il ricco territorio viticolo a ridosso del Campo Verano. Non sorprende che nel 1225 la chiesa vi avesse anche un castello, chiamato Castiglione, prodotto del 'secondo incastellamento' – uno degli elementi connessi con lo sviluppo dei casali –.⁸⁰ Poiché S. Prassede aveva pagato così tanto per il territorio, non sorprende non vedere segni della sua precoce disintegrazione; anzi è evidente il contrario.

Per il settore fra la Prenestina e la Tuscolana, al di fuori della cintura viticola, sussiste ben poca evidenza documentaria prima del tardo XIII secolo e anche oltre. Supporrei, quindi, che questo si sia verificato perchè qui si trovavano le terre rimaste sotto il controllo diretto della *Sancta Romana Ecclesia*, cioè del papa, che aveva la sua base nel Laterano subito dentro le mura, proprietà che devono essere state molto consistenti; per il nostro periodo pressochè nulla sopravvive dell'archivio papale e, se avesse detenuto proprietà in questo settore, difficilmente potremmo saperne qualcosa. Era, comunque, una zona in cui i papi davano terreni in enfiteusi già nell'VIII secolo, secondo le annotazioni di *Deusdedit*; per la verità, il *Liber Pontificalis* e il *Regestum* di Gregorio Magno vi indicano alcuni grossi possessi papali già nel IV secolo e nel VI secolo.⁸¹ Viceversa non era una zona di *domuscultae*, spesso fondate

⁷⁹ S. Prassede, nn. 18, 21, 24, 26, 41.

⁸⁰ S. Prassede, nn. 40 (una conferma papale del 1186 che enfatizza S. Primo), 58 (a. 1225). Per la frase 'secondo incastellamento', cfr. ad esempio É. HUBERT, *L'«incastellamento» en Italie centrale*, Roma 2002, p. 305.

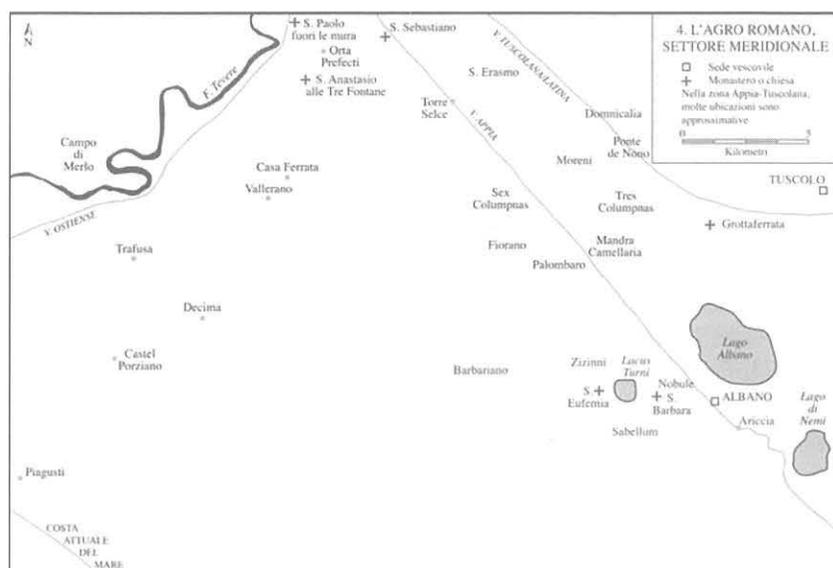
⁸¹ Per il periodo precedente al IX secolo, MARAZZI, *I «patrimonia sanctae Romanae ecclesiae»* cit., pp. 112-131, 206-235; DE FRANCESCO, *La proprietà fondiaria* cit., pp. 206-284. È forse significativo per la proprietà papale il fatto che nel 955 un *fundus* di S. Silvestro in Capite al confine meridionale di questo settore, *Dominicalia*, confinasse con un *rivus Papati* (*S. Sil*, n. 3 = *Papsturkunden*, n. 134), e che ci fosse un *lacum Pape* nella stessa zona nel 1140 (*SMN*, n. 50), ma si tratta di poca roba. Si potrebbe supporre che anche la stessa S. Giovanni in Laterano avesse delle terre in questo settore, ma la conferma papale dei suoi beni del 1154 (*Pflugk*, III.142) e un inventario del XII secolo (PH. LAUER, *Un inventaire inédit des revenus fonciers de la basilique du Latran au XII^e siècle*, in *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 42 [1925], pp. 117-124), mostrano un elenco relativamente limitato di proprietà. S. Giovanni eviden-

su territori venuti più di recente nelle mani papali.⁸²

Leggermente più abbondante è, invece, l'informazione relativa al settore fra la Tuscolana e l'Appia, e un po' oltre la stessa Appia, fra la cintura viticola e i Colli Albani (vedi carta n. 4). Qui, il proprietario principale era S. Gregorio sul Celio, che possedeva nel X secolo i *fundi/casalia* di Palombaro, Moreni/Morena, *Mandra Camellaria*, *Tres Columpnas* e probabilmente *Sex Columpnas*, tutti ubicati nella medesima zona intorno all'Appia fra il sesto e il decimo miglio. Si trattava di *fundi* assai consistenti, ma anche limitrofi, che forse ammontavano (ma qui il calcolo è più approssimativo del solito) a venti chilometri quadrati. Nel X secolo, il monastero li affittò, come pare, in *fundi* interi a membri dell'aristocrazia, soprattutto ai *de Imiza*, i quali, com'è noto, provarono anche a costruire un castello a *Mandra Camellaria* nel 994, presto distrutto dal patrizio di Roma Giovanni Crescenzo. L'ultima di queste cessioni riguardò *Mandra Camellaria* nel 1024: era stata data ad Andrea di Viola del Colosseo, un cliente dei monaci, che deteneva, altresì, un *casale* e una *pedica* del *fundus* di S. Erasmo al quinto miglio sulla Tuscolana, proprietà di S. Erasmo sul Celio; due *pedicae* di *Mandra Camellaria* vennero poi retrocesse al monastero da un suo probabile discendente nel 1128 per la somma consistente di

temente aveva perso le numerose aziende datele da Costantino, presumibilmente durante un periodo in cui la chiesa Lateranense e la *Sancta Romana Ecclesia* non erano strutturalmente separate, come lo erano nel nostro periodo. Per il dono costantiniano, *LP*, XXXIV.9-15; DE FRANCESCO, *La proprietà fondiaria* cit., pp. 40-50.

⁸² Bisogna notare inoltre che anche Tuscolo fa parte di questo settore. Sappiamo straordinariamente poco di Tuscolo (per tutti i documenti e le fonti narrative si veda V. BEOLCHINI, *Tusculum II*, Roma 2006, pp. 387-436), ma colpisce che nella famosa cessione della città al papa del 1170 (*LP*, II, pp. 422-423; l'originale si conserva in ASV, A.A., *Arm. I-XVIII*, 3654) il testo renda esplicito che i Tuscolani la avessero già avuta dai papi, e questo non può essere il risultato dell'altra cessione sopravvissuta, *Le Liber Censuum de l'église romaine*, a cura di P. FABRE - L. DUCHESNE, 3 voll., Paris 1905-1910, n. 92 (a. 1151), cessione da parte dei Colonna al papa, che era per gli *ius et actio* (cioè anche qui probabilmente solo possesso) di una metà della città. Cfr. WICKHAM, *Iuris cui existens* cit., p. 16, per altre citazioni della terra, in o intorno a Tuscolo, non tenuta in piena proprietà da parte della famiglia. Credo che sia possibile ipotizzare che Tuscolo fosse sempre un'enfiteusi concessa alla famiglia dai papi, come Palestrina a Stefania *senatrix* (zia di Gregorio di Tuscolo: *Papsturkunden*, n. 205, a. 970), e verosimilmente nello stesso periodo. Questo darebbe un ulteriore contesto al fatto che il papa rivendicasse tutte le terre tuscolane dopo la distruzione della città.



£53.⁸³ Ma lo stesso S. Gregorio ormai trattava generalmente in *pedicae*, come evidenziato dalle cessioni e retrocessioni degli anni 1044, 1073, 1096, 1125, 1128 e 1145 (quest'ultima una seconda retrocessione di *pedicae* in *Mandria Camellaria*, questa volta ad opera dei Frangipani).⁸⁴ Assistiamo qui allo stesso sviluppo di cessioni avvenuto in altre zone, uno sviluppo maggiormente frazionato nell'XI secolo, mentre risulta più evidente qui che altrove che i *fundi* venivano concessi più frequentemente come unità nel X secolo. S. Gregorio non era l'unico proprietario in quest'area; anche se quasi non risultano altri proprietari entro la zona dei *fundi* di S. Gregorio, intorno ad essi altre chiese avevano delle proprietà: *Dominicalia* e Ponte di Nono a ridosso di Moreni, appartenenti a S. Silvestro in Capite nel 955; Fiorano, vicino a Palombaro, appartenente a S. Paolo nel 1024 e 1081; e infine la grande tenuta, già citata, di S. Erasmo fra la Tuscolana e l'Appia,

⁸³ S. Gregorio, nn. 124-131, 136, cfr. RS, nn. 108, 57, 107.

⁸⁴ S. Gregorio, nn. 132-136, 152 (i Frangipani; da notare che essi, dalla zona del Colosseo come Andrea di Viola, tenevano accanto a quest'ultimo a S. Erasmo già nel 1034, RS, n. 108).

anch'essa divisa in *pedicae* dagli anni '20 dell'XI secolo in poi.⁸⁵ Le nostre informazioni per questo settore rimangono, comunque, alquanto scarse e nel XII secolo si diradano ulteriormente, così che un frazionamento dei terreni in unità più piccole di *pedicae* non è visibile.

Nel 1131, una famiglia laica della media élite cittadina vendette (o magari retrocesse) a S. Gregorio un sesto della *turre de Arcionibus* sull'Appia, *in loco Arciones*. Carocci e Vendittelli lo considerano come uno dei riferimenti più precoci a un casale di tipo duecentesco nell'agro romano. Non sappiamo con esattezza dove questo fosse ubicato; Tomassetti ipotizzò potesse identificarsi con Torre Selce verso il quinto miglio sulla strada, ma senza presentare prove al riguardo; se fosse anche stato più avanti lungo la stessa strada, esso si sarebbe trovato stabilmente entro la zona di proprietà a larga scala dello stesso monastero⁸⁶. Ad ogni modo, se ciò segnala veramente l'inizio dell'incasalamiento di questa zona, che altrove si sviluppò solo alla fine del secolo, vale la pena di notare come nel 1131 la divisione dei *fundi* in *pedicae* fosse vecchia meno di un secolo e che non sarebbe stato, nemmeno qui, troppo difficile riaccorparle, soprattutto quando i vecchi proprietari controllavano ancora abbastanza solidamente la terra.

Se seguiamo l'Appia oltre *Mandra Camellaria*, entriamo nel cuore della zona di coltura specializzata viticola, ubicata intorno e sotto Albano e Ariccia, l'altra zona ben documentata dell'agro romano con una documentazione che qui (e qui solamente tra tutte le nostre zone) include documenti del X secolo, dell'XI e del XII in quasi egual misura. Ciò si spiega in gran parte con l'interesse nella zona dei mona-

⁸⁵ L'unico altro proprietario ecclesiastico conosciuto nella zona di S. Gregorio è S. Maria Nova nel 1158, forse un nuovo acquisto: *SMN*, n. 79. Nel 1229, inoltre, la stessa chiesa comprò il casale di Morena dagli Astalli; non sappiamo come quella famiglia l'avesse ottenuta – si veda al riguardo CAROCCI - VENDITTELLI, *L'origine* cit., pp. 121-124. Per i confinanti, *S. Sil*, n. 3 = *Papsturkunden*, n. 134; *S. Gregorio*, n. 131 con *S. Paolo*, n. 1; *RS*, nn. 35, 106, 108, 57, 107.

⁸⁶ Per la *turris*, *S. Gregorio*, n. 137; cfr. CAROCCI - VENDITTELLI, *L'origine* cit., pp. 19, 95. Per l'ubicazione, TOMASSETTI, *La Campagna romana*, nuova ediz., II, pp. 148-150; ci sono Arcioni in vari luoghi intorno a Roma, normalmente associati con gli acquedotti, ma è almeno vero che l'unica zona in cui un acquedotto passa vicino all'Appia è presso Torre Selce (come anche più a sud, nella zona di S. Gregorio). C'era pure una torre all'ottavo miglio della Tuscolana nel 1140 (*SMN*, n. 50, a. 1140).

steri di Subiaco, S. Ciriaco e S. Gregorio che, insieme, ci forniscono due terzi dei documenti relativi all'agro romano nel X secolo; ma anche in tali testi compaiono molte altre chiese e, per la verità, il loro interesse è solo un esempio di un fenomeno generalizzato. Infatti, come ho già osservato, tutte le chiese di Roma e dintorni (quasi cinquanta di esse sono conosciute prima del 1200) volevano fette dei vigneti dei Colli Albani, proprio come volevano i *fila* delle saline di Porto e, in scala minore, gli orti di *Orta Prefecti* (vedi oltre) e i mulini in città lungo il Tevere: essi erano altamente redditizi, evidentemente, già nel X secolo e dimostrano il profitto che i mercati di Roma portarono a quelli che controllavano fonti specializzate di approvvigionamento.⁸⁷ L'unica assenza significativa è quella della cattedrale di Albano stessa, la quale non compare mai. Questa chiesa, secondo il *Liber Pontificalis*, nel IV secolo venne riccamente dotata da Costantino che le donò undici aziende, la maggior parte chiaramente locali. Alcune di queste risultano nel nostro periodo nelle mani di altri: il vescovo di Albano, evidentemente, aveva nel frattempo perso importanza in maniera drammatica, anche se non sappiamo come.⁸⁸

Se volessimo identificare con sicurezza i proprietari laici, Albano non sarebbe un luogo sbagliato dove indagare; ci sarebbe stato, invero, sicuramente spazio per le loro proprietà fra le migliaia di vigneti che esistevano. Albano è, infatti, una zona ove è assai presente persino la famiglia di Alberico: con i fratelli e le cugine, lo stesso principe donò nel 945 a S. Gregorio cinque vigneti nel territorio di Albano; una delle cugine, Marozia II, moglie del *vesterarius* Teofilatto (la stessa

⁸⁷ Per le saline, sopra, nota 39. Per i mulini, basta dire che abbiamo riferimenti a essi prima del 1150 in undici archivi diversi.

⁸⁸ *LP*, XXXIV.30. Cfr. anche XCVII.76, per la *domusculata Sulpicianum* vicino a *Sabellum*. Il *fundus Sabellum* esisteva ad Albano nell'XI secolo (*SMVL*, nn. 39, 47, *SMN*, n. 8), ben prima della fondazione di Castel Savelli, che ebbe luogo solamente nel XIII secolo (CAROCCI - VENDITTELLI, *L'origine* cit., p. 61); è dunque verosimile che la *domusculata* fosse già nella stessa zona (cfr. anche MARAZZI, *I «patrimonia sanctae Romanae ecclesiae»* cit., pp. 254-255; DE FRANCESCO, *La proprietà fondiaria* cit., pp. 277-278). Ma nemmeno i papi, diversamente dalla chiesa lateranense, compaiono nel nostro periodo come proprietari ad Albano, neppure nelle confinazioni; anche la proprietà papale (se questa *domusculata* fosse mai papale – a rigore, il *Liber pontificalis* non lo dice) era ormai venuta meno nel X secolo.

che aveva un *filum* di salina esplicitamente di sua proprietà nel 959), aveva venduto tre vigneti nel *fundus* Zizinni prima del 949; e Giovanni, vescovo di Narni e futuro papa Giovanni XIII, fratello di Marozia II – secondo alcuni – e sicuramente collegato ai Crescenzi, nel 961 donò a Subiaco due vigneti nel *fundus* Nobule, confinanti ancora una volta con le vigne di Marozia II, qui detta *senatrix*.⁸⁹ Anche in questo caso, comunque, tutte le terre sono esplicitamente descritte nei documenti come tenute in possessione (*iuris cui existens*) e non in piena proprietà. La spiegazione della presenza della famiglia ci è offerta, verosimilmente, da due altri documenti, le conferme papali delle terre di S. Silvestro in Capite nel 955 e 962, che confermano fra l'altro lo stesso *casale* Zizinni, nella sua interezza, tenuto *iuris vesterarii maioris*; si trattava, cioè, di un possesso di S. Silvestro, la cui proprietà dipendeva dall'ufficio del *vesterarius*. Sappiamo che questo ente palatino aveva almeno cinque proprietà nell'agro romano (le altre quattro erano in città a *Decenniae* sul Celio, subito fuori le mura a Porta Metronia, vicino a S. Sebastiano sull'Appia e a S. Colomba sulla Salaria), e non sorprenderebbe se Alberico, nipote di un vesterario e Marozia, moglie di un altro, avessero preso in enfiteusi dei terreni proprio qui.⁹⁰ Gli Albericiani erano ad ogni modo solamente gli esponenti più importanti di una lunghissima serie di *consules et duces, nobiles viri, viri magnifici e illustres* (incluso un ex duce della stessa Albano e anche un ex papa, Benedetto V), i quali avevano ottenuto nel X secolo terreni dalle chiese in enfiteusi o livello in Albano e Ariccia: anche l'aristocrazia romana voleva trarre profitti dalle vigne.⁹¹ Nell'XI secolo, un manipolo di atti ci attestano, verosimilmente, la proprietà laica: un *illustris vir* con un mulino nel *locus Silvulae* vicino a S. Barbara nel 1007, una famiglia di artigiani nel 1034 con un orto nel *locus S. Barvara* (cioè vicino al primo) e una donna che ottiene in cambio un

⁸⁹ S. Gregorio, n. 68; RS, nn. 126, 124. È interessante notare che Marozia II non compare mai ad Ariccia, ma solamente ad Albano; forse aveva già dato le sue terre aricciane a S. Ciriaco (cfr. sopra, testo a nota 66). Le prove sui rapporti familiari di Giovanni XIII con Marozia non convincono.

⁹⁰ S. Sil, nn. 3 e 4 (= *Papsturkunden*, nn. 134, 155). *Decenniae*, Porta Metronia, S. Sebastiano: RS, nn. 87, 90, 31, 80; S. Colomba: S. Agnese, n. 1 e RF, n. 656.

⁹¹ Ex duce: RS, n. 79 (a. 976). Ex papa: n. 127 (a. 967).

vigneto in Albano da parte di S. Maria Nova nel 1081. Come detto prima, c'era spazio per tali proprietà in un'area dove la proprietà era molto frammentata; inoltre, l'ultimo dei tre esempi appena citati ci dà l'idea di come un laico potesse ottenerla. Ma si tratta ancora di soli tre documenti su una quarantina. Né i proprietari laici sono molto più frequenti nel XII secolo, anche se ormai includono i Frangipani.⁹²

Ho insistito in precedenza sul fatto che i *fundi* di Albano erano già durante la prima metà del X secolo poco più che contenitori geografici per le *petiae* di vigneto (e, a volte, di terra seminativa) che dominano i documenti, e che la stessa terminologia del *fundus* scomparve presto.⁹³ Non è tanto utile, dunque, seguire qui i *fundi* uno per uno; sarebbe, inoltre, impossibile perchè ne sono documentati più di venti, molti rimangono di difficile localizzazione e non è sicuro quanta coerenza economica o consistenza geografica essi possedessero. La soluzione migliore mi pare, quindi, quella di trattare solo qualcuno di essi a titolo di esempio; scelgo quelli meglio documentati, ovvero il già citato *fundus* Zizinni e alcuni *fundi* confinanti con esso, cui sono inoltre dedicati due studi di Daniela De Francesco.⁹⁴

Zizinni si trovava a nord-ovest del piccolo bacino naturale chiamato ora Quarto Laghetto; nel medioevo esso era un lago, il *lacus Turni* (fu prosciugato nel Seicento ed è ormai trasformato in un campo da golf), che era collegato con la proprietà della vicina chiesa di S. Eufemia lungo il suo versante occidentale. S. Eufemia era stata fondata (o, altrimenti, restaurata) da papa Dono verso l'anno 677; il *lacus Turni* era una dei doni costantiniani al vescovo di Albano; ambedue sono però registrati come proprietà del monastero di S. Alessio sull'Aventino nel

⁹² Proprietà laica ad Albano nell'XI secolo: *Cartario di S. Maria in Campo Marzio (986-1199)*, a cura di E. CARUSI, Roma 1948 (d'ora in poi *SMCM*), nn. 2 e forse 7; *SMN*, n. 26. Nel XII prima del 1150, *SMN*, nn. 33, 38, 46 (Frangipani), *SMCM*, n. 26, *SMVL*, n. 169.

⁹³ Testo a nota 29. Il primo documento per Albano è del 936 (*Papsturkunden*, n. 72); *RS*, n. 129, registrato come del 901 nell'edizione, data invece al 964 (HAMILTON, *The monastic revival* cit., p. 58).

⁹⁴ D. DE FRANCESCO, *La Castelluccia di Marino dall'età romana al casale basso-medievale*, in *ASRSP*, 113 (1990), pp. 151-167; DE FRANCESCO, *S. Eufemia e il Lacus Turni presso Albano dall'età tardoantica al basso medioevo*, in *MEFRM*, 103 (1991), pp. 83-108.

1205 e almeno S. Eufemia lo era già nel 996, con i propri *casalia*, che, con ogni probabilità, già includevano il lago. Ma S. Eufemia aveva anche abitanti, come sappiamo da un atto del 964 (concessione da parte di S. Maria in Orrea sotto l'Aventino di un vigneto a Leone di S. Eufemia e a sua moglie Roda) – i quali, evidentemente, non dipendevano tanto strettamente da S. Alessio; nel 1104 un abitante di Albano, inoltre, donò a S. Maria Nova un orto sul *lacus Turnus* senza riferimento allo *ius* di S. Alessio. La proprietà di quest'ultimo, dunque, anche se più consistente della norma albanese, non era pienamente coerente.⁹⁵ Ciò risulta ancora più vero nel caso dello stesso Zizinni. Il *casale* di Zizinni, come già detto, venne confermato a S. Silvestro nel 955-962 come facente parte dello *ius* del vesterario (S. Silvestro lo deteneva ancora nel 1138); esso confinava con il *casale* di S. Eufemia, fatto che indicherebbe dei blocchi relativamente solidi. Ma Marozia vi aveva già tre vigneti prima del 949, che vennero rivenduti da lei a un *nobilis vir* e, successivamente, rivenduti a un altro (per la somma allora molto alta di £60); anche Subiaco possedeva nel 958 sei vigneti nel *fundus* Zizinni, che vennero concessi a laici benestanti con sei documenti datati 981-987 e 1005-1016; e un'altra Marozia *nobilis femina* vi aveva una terra seminativa e un mulino nel 979.⁹⁶ Se i vigneti del 949 verosimilmente provenivano dall'azienda del vesterario, nulla lo indica per gli altri. L'ultima cessione di Subiaco dice che il vigneto in questione era «in fundo ... Apruniano et Zizinni», formulazione che ci lascia capire che anche *Aprunianum*, il *casale* sovracitato posseduto da Leone di Giovanni del Primicerio nel 987-988, era nella stessa zona, il che rappresenta un'ulteriore frammentazione del possesso locale; Giovanni del Primicerio era stato un confinante di Subiaco nel 981. Un secolo dopo, nel 1116, anche S. Alessio deteneva dei vigneti in *Aprunianum*, che gestiva da S. Eufemia.⁹⁷

Questo dimostra il tipo di intreccio tra proprietà e possesso che troviamo ad Albano già nel X secolo. Nel XII secolo la situazione era

⁹⁵ *LP*, LXXX.1, XXXIV.30; *S. Alessio*, nn. 5, 25, cfr. 29 (a. 1217). Per gli abitanti, *RS*, n. 129 (sopra, nota 93, per la data); *SMN*, n. 33.

⁹⁶ *S. Sil*, nn. 3 e 4 (= *Papsturkunden*, nn. 134, 155), 18; *Papsturkunden*, n. 148, con *RS*, nn. 137, 140, 132, 134-136, e 125 e 143 per Marozia.

⁹⁷ *RS*, n. 136, 137; *S. Alessio*, n. 12. Cfr. anche LAUER, *Un inventaire* cit., per la chiesa laterana a Zizinni.

anche più complicata e molti dei toponimi erano, inoltre, nuovi, il che indica un'ulteriore frammentazione dell'ordine geografico del X secolo. Qui, non troviamo nessuna riorganizzazione alla fine del nostro periodo, o anche successivamente. Nel 1192, una conferma papale delle proprietà di S. Maria Maggiore lo mette in evidenza in maniera assai chiara: nella zona di Albano, la basilica aveva quattro *pedicae* a *Walliscaia* (un nuovo toponimo), tre vigneti a Cantaro, tre *pedicae* di terra a Luzzano, tre vigneti a *Suczanum* (un altro nuovo toponimo, se non è una lettura sbagliata per Luzzano) e *Nocclanum*, otto vigneti a *Silva Maior* nel territorio di Albano, e qualche terreno accanto al lago di Albano.⁹⁸ Le *pedicae* erano forse blocchi più consistenti, ma il resto decisamente no. Questa era la norma nel territorio dall'inizio (anche S. Silvestro nel 955 aveva terre albanesi in sette luoghi separati) fino alla fine del nostro periodo.

Albano era diverso, come la Tiburtina era diversa, avendo un assetto insediativo a sè, con due *castra* nel mezzo (Albano e Ariccia) che erano centri pubblici dall'antichità; anche se (come altrove nell'agro romano) non c'era stato un processo di incastellamento nella zona nei secoli X-XI, sussistevano comunque dei centri insediativi. Possiamo, inoltre, a volte indicare (diversamente dalla norma romana) dove abitava la gente in campagna – in due casi (uno è S. Eufemia) accanto alle chiese rurali che erano, infatti, numerose.⁹⁹ Questa impronta insediativa era sufficientemente forte da non rendere forse necessaria la preservazione dell'assetto spaziale dei *fundi*, in particolare perchè non esisteva alcun *fundus*, per quanto piccolo, con un solo proprietario. Ma l'elemento di base era che questa zona, ad alta specializzazione viticola, non aveva bisogno di (ri)organizzazione. Non era necessario, prima dell'apparire della tecnologia del XX secolo, accorpate i vigneti; e infatti non lo erano. Albano in questo ricorda da vicino i terreni frammentati della Toscana e del Nord Italia, dimostrando come, anche

⁹⁸ Per S. Maria Maggiore, *Liberiano*, n. 22. *Reg. Inn. III*, II.94 (102) (a. 1199) menziona un chiaro esempio di uno o più casali di stile bassomedievale a Barbariano, uno dei quali proprietà di SS. Sergio e Bacco, ma Barbariano è in fondo alla collina di Albano, alquanto ad ovest e fuori della zona viticola, e i vigneti di Albano confermati nello stesso testo non facevano parte del casale.

⁹⁹ Si veda nota 95 per S. Eufemia; l'altra chiesa documentata con abitanti nelle vicinanze era S. Cecilia fuori Ariccia, *SMVL*, nn. 7, 47.

senza la divisione fra eredi caratteristica della proprietà laica, una parcellizzazione simile potesse svilupparsi qualora le condizioni fossero giuste. Dimostra inoltre come questa stessa frammentazione potesse essere messa in evidenza nei documenti in modo chiaro da parte degli stessi *scriniarii* romani che redassero tutti gli altri atti discussi in questo studio. Questo mette ancora in risalto il fatto che una struttura simile non si trova altrove.

Il settore dell'Ostiense è appena documentato; dal Grande Raccordo Anulare in poi era dominato dai centri di potere di S. Paolo, con zone di interesse anche di S. Anastasio alle Tre Fontane, un monastero della zona, e di S. Saba, ma quasi nulla si sa al riguardo prima del 1150 (e anche per molto tempo dopo). Ma per tre *fundi/loci* intorno all'EUR, per cui possediamo un certo numero di documenti ciascuno, sono utili dei commenti, in quanto sono alquanto distinti l'uno dall'altro. Più a settentrione, *Orta Praefecti* (l'attuale Grotta Perfetta, versione del nome che compare nel XIV secolo), per la verità fa parte della cintura viticola intorno a Roma, anche se qui l'indirizzo economico principale era evidentemente l'orto; almeno nove chiese vi sono documentate prima del 1150, proprietarie di orti, qualche vigneto e *pedicae* di terra seminativa – una confluenza di interessi separati non visibile in tanti altri luoghi vicino a Roma – e, se la grandezza di *Orta Praefecti* era simile ai due-tre chilometri quadrati del casale del Cinquecento, questa non era poi enorme.¹⁰⁰ A sud dell'EUR, invece, il *fundus* Casa Ferrata (l'attuale Ferratella e Casale S. Sisto) apparteneva interamente a una chiesa, S. Maria *Templi*, della quale era pressochè l'unica proprietà, stando ai documenti conservati nel suo archivio. Tale proprietà era stata donata (o confermata alla chiesa) da Sergio III nel 905 in un unico blocco, e così rimase. Anch'essa era una zona di orti e S. Maria li concesse nel XII secolo in piccoli appezzamenti a persone che potevano essere coltivatori del luogo, anche se i termini delle concessioni erano abbastanza generosi e non dimostrano un controllo serrato da parte della chiesa. Ad ogni modo,

¹⁰⁰ S. Gregorio, nn. 124 (incluso per S. Lorenzo fuori e S. Salvatore), 133; *Papsturkunden*, n. 148; *Liberiano*, nn. 10, 17 (incluso per S. Tommaso); *SMCM*, nn. 16, 30 (incluso per S. Giorgio), 39, 42; *S. Prassede*, n. 11; forse *S. Alessio*, n. 17. Per la grandezza del casale successivo, TOMASSETTI, *La Campagna romana*, nuova ediz., V, pp. 123-29.

Casa Ferrata rimase stabilmente nelle mani di S. Maria e, successivamente, in quelle del monastero di S. Sisto, al quale venne concessa S. Maria al momento della sua fondazione ad opera di Onorio III nel 1221; il casale moderno di Acquacetosa, suo nuovo nome dal 1600 circa, continuò ad appartenere a S. Sisto fino all'Ottocento.¹⁰¹

Orta Praefecti rappresenta, dunque, l'archetipo di un *fundus* con moltissimi proprietari, mentre Casa Ferrata è, invece, l'archetipo di un *fundus* di medie dimensioni con un solo proprietario, che pare essere diventato un casale durante il basso medioevo senza nessunissima soluzione di continuità. Il terzo, Vallerano, subito a sud di Casa Ferrata (anche se ora tristemente separato dal suo entroterra dal Raccordo Anulare), rappresenta, invece, un *unicum*: un *fundus/locus* con una certa concentrazione di proprietari laici. S. Paolo, S. Anastasio e S. Maria Nova vi avevano delle proprietà è vero, sia *casalia* che *pedicae*, ma nei soli cinque documenti relativi al luogo compare anche, fra il 1038 e il 1081, la proprietà di tre laici probabilmente appartenenti alla media élite cittadina, ceto che vi deteneva lì anche delle chiese. Tre laici non fanno primavera, ma trovare prima del 1100 anche un solo esempio chiaro di proprietà laica è alquanto eccezionale (ce ne sono solo una decina di altri sicuri prima del 1081 in tutto l'agro romano); vale la pena, dunque, segnalare questi tre. Non si può seguire Vallerano oltre l'XI secolo (nel XIII era per lo più nelle mani di S. Paolo, cui rimase), ma è almeno interessante terminare questa lunga, pur se rapida, rassegna di gran parte dell'agro romano con quelle evidenze altrove ricercate invano.¹⁰²

¹⁰¹ S. Sisto, nn. 1-4, 6, 7, 9-11, 13-15 fino al 1200; n. 43 e p. xv per la fondazione di S. Sisto. Un'iscrizione del 1088 circa in S. Maria in Cosmedin, edita in *Scriptorum veterum nova collectio e Vaticanis codicibus edita*, V, a cura di A. MAI, Romae 1831, pp. 219-220, è una donazione da parte di un prete di S. Nicola in Carcere di molte terre, incluse in Casa Ferrata; ma le iscrizioni raramente contengono tutto l'*apparatus* di riferimenti allo *ius* di altri, e dunque questo non mina l'ipotesi che S. Maria vi possedesse tutta la terra. Per il casale moderno, TOMASSETTI, *La Campagna romana*, nuova ediz., V, pp. 177-182. Le concessioni di S. Maria erano normalmente per due generazioni, con entrate consistenti e canoni bassi, come molte locazioni in città d'altronde.

¹⁰² *SMN*, n. 9, 169 (un testo del tardo XI secolo), 25 (l'unico che non sembra trattare della proprietà laica), 26; S. Paolo, n. 1, con, per l'a. 1203, *Reg. Inn. III*, VI.88. Per la proprietà laica in tutto l'agro romano fino al 1075, WICKHAM, *Iuris cui existens* cit., p. 19; da notare che adesso non includerei *RF*, n. 651 nell'elenco.

La ricerca topografica è spesso fine a se stessa. Questo articolo tratta di vari settori dell'agro romano – ne abbiamo percorso pressappoco tre quarti, saltando unicamente il settore Flaminia-Salaria, che è veramente povero di dati ad eccezione della tenuta di S. Ciriaco a Lubbre (Prima Porta)¹⁰³ – con occhio topografico, certo, ma senza il dettaglio e l'impegno che ha caratterizzato gli studi classici; se avessi fatto questo, l'articolo sarebbe stato almeno dieci volte più lungo, pur restringendo le evidenze utilizzate al periodo precedente al 1150. Lo scopo delle mie argomentazioni non è strettamente topografico, comunque; qui, invece, ho cercato di tratteggiare le strutture della proprietà, e i principi di base della gestione di ciascuna, per i due secoli e passa prima del 1150, con qualche sguardo al periodo posteriore, quando la documentazione veramente lo imponeva, come sulla Portuense e sulla Tiburtina. Come si può generalizzare, dunque, riguardo almeno a questi elementi strutturali del paesaggio rurale dell'agro romano?

La prima osservazione da fare è che troviamo in questa rassegna un'ulteriore conferma delle mie argomentazioni circa l'assenza di proprietà laica nell'agro romano, prima del tardo XI secolo e spesso molto oltre. Ho segnalato tutti gli esempi possibili che ho visto e sono pochi. In città e nella cintura viticola ne esistono alcuni altri; come ad Albano queste sono zone di proprietà frazionata, con maggiore spazio per l'acquisto o la sopravvivenza di terra laica. Ma bisogna anche ammettere che anteriormente al XII secolo esistono pochissimi esempi possibili persino in città. In tutto l'agro romano, solo Vallerano, un *fundus* di uno o forse due chilometri quadrati, ci fornisce una, seppur debole, indicazione di concentrazione di proprietari laici; e si può ormai aggiungere che, in buona parte del territorio romano, preso nel suo insieme, non c'era nemmeno spazio per una sua presenza. Nella *Silva Maior*, o nei territori vaticani, c'era sicuramente un solo proprietario. Ma anche sulla Prenestina, nella serie di grandi aziende lungo l'Aniene, o lungo l'Appia, nella zona dei *fundi* di S. Gregorio, ciascun territorio confinava con il successivo, senza offrire uno spazio dove altri (magari laici) potessero autonomamente detenere delle proprietà.

¹⁰³ Lubbre prima del 1150: SMVL, nn. 63B, 64, 65, 127, 137. C'era un *tenimentum* già nel 1192: n. 242, cfr. 260.

Qui vorrei parlare in prima persona: ho passato metà della mia vita alla ricerca della piccola proprietà laica. Credo di essere riuscito a dimostrare la presenza di contadini proprietari nell'alto medioevo, anche in luoghi (come l'ovest della Germania) dove la storiografia lo aveva negato. Posso, inoltre, identificarne l'esistenza anche nel Lazio, nel Sutrino, nel Nepesino o nella Sabina.¹⁰⁴ Invece, nell'agro romano, non ne ho trovati e credo che il fatto sia significativo.

Questa assenza è significativa, per la verità, in due modi diversi per due classi diverse. Per l'aristocrazia detenere la terra non in proprio costituiva al tempo stesso uno svantaggio, perchè c'era il rischio che dopo tre generazioni essa venisse riassorbita dalla chiesa con il diritto eminente, e un vantaggio, perchè c'era sempre la possibilità di persuadere altre chiese a concedere altre terre; poi, come è noto, gli aristocratici laici trovavano sempre dei mezzi per rimanere a galla, perchè durante il medioevo nessun proprietario, o insieme di proprietari, o dominante, poteva andare molto avanti senza il loro appoggio. Dunque, i nobili romani costruirono sia castelli sia monasteri su terra altrui con disinvoltura; se non detenevano proprietà fondiaria, crearono assetti di potere sulla base del possesso.¹⁰⁵ L'assenza di proprietà laica appare qui significativa soprattutto perchè senza l'eredità parziaria, che ovviamente non esiste sulla proprietà ecclesiastica, non c'era ragione di suddividere il terreno. Ora abbiamo anche visto che in una zona viticola come Albano, la parcellizzazione fondiaria avvenne comunque; il mercato della terra era sufficiente, a lungo termine, perchè i terreni risultassero abbastanza divisi a patto che ci fosse una domanda sufficiente. Nella cintura viticola a volte accadeva lo stesso (anche se qui certe zone appartenenti a un singolo proprietario ecclesiastico erano accanitamente controllate da una chiesa che spesso aveva poca altra terra in assoluto), come pure in città e, sicuramente, nelle saline di Porto, divise, come spesso lo erano, filo per filo. Ma non assistiamo a simili processi nella grande maggioranza dell'agro romano. Certi blocchi di ter-

¹⁰⁴ C. WICKHAM, *Rural society in Carolingian Europe*, in *The new Cambridge medieval history*, II, a cura di R. McKITTERICK, Cambridge 1995, pp. 510-537, a pp. 519-523. Per le zone a nord dell'agro romano, cfr. per es. WICKHAM, *Iuris cui existens* cit., p. 21; si veda inoltre *Sutri nel medioevo*, a cura di M. VENDITELLI, Roma 2008, soprattutto p. 13.

¹⁰⁵ WICKHAM, *Iuris cui existens* cit., pp. 24-28.

reni, a volte, si disgregarono, ma non fu necessario o inevitabile che questo succedesse. Questo marca una chiara differenza con la norma italiana, o, per la verità, europea; ci si ritornerà tra poco.

La situazione era ben diversa per i contadini. Questo saggio non tratta dei contadini, perchè le concessioni scritte erano molto rare per i coltivatori. Il mondo contadino in gran parte esula dai nostri documenti e per conoscerlo bisogna effettuare una ricerca apposita, che sarà fatta altrove. Tuttavia, è necessario riconoscere che un mondo fondiario, in cui non c'è alcuno spazio per la proprietà contadina, è un mondo in cui c'è grande separazione fra potenti e dominati. È vero che tutti i laici, ricchi e poveri, si trovavano qui nella stessa situazione, senza accesso cioè alla piena proprietà. Una cosa che però non osserviamo nell'agro romano durante il periodo preso in esame è quella complessità di microlivelli di *status* rurale che è così tipico del resto d'Italia, fra i contadini senza terra, contadini con un po' di proprietà e il resto tenuto in affitto, contadini con la maggior parte della terra in piena proprietà, contadini con più terra che poteva essere concessa ad altri, medi proprietari che vivevano dei redditi di altri, piccoli o aspiranti nobili, medi e poi ricchi aristocratici: una scala sfumata e senza barriere impermeabili, anche se solo un'infima minoranza di persone riusciva a scalarla. A Roma, certo, questa si può scorgere nel nostro periodo, ma solo in città, entro quella ragnatela di clienti ricchi e poveri delle chiese con più documenti come S. Maria Nova, S. Maria in Campo Marzio, e, ancora una volta, S. Ciriaco e SS. Cosma e Damiano. In campagna, al contrario, questa scala non è affatto visibile. Nell'agro romano i concessionari non erano solamente non coltivatori; per la maggior parte non erano nemmeno gente del luogo, provenendo, invece, anch'essi dalla città. Con le eccezioni di Albano e *Silva Maior*, che avevano alcuni intermediari locali, non c'era dunque qualsivoglia possibilità di un rapporto sociale o di una graduatoria sfumata fra coltivatori e imprenditori laici; questi appartenevano a mondi separati, non solo socialmente, ma anche geograficamente. Grisotto di Ingizello traeva profitto da gran parte di Campo di Merlo, ma non proveniva da qui e non vi apparteneva; era trasteverino e il nipote divenne poi senatore.

Questa separazione sociale ed economica voleva dire fra l'altro che i rapporti signorili, così normali altrove in Italia, non avevano senso nella maggior parte dell'agro romano. La dominazione politica sugli uomini non sarà stata facilmente concepibile in un mondo in cui

era così raramente rilevante indicare nei documenti come e da chi venisse coltivata la terra o anche solo dove vivessero i coltivatori dipendenti (non a caso la sola parziale eccezione è rappresentata, ancora una volta, dai villaggi di *Silva Maior*). Ma ciò voleva anche dire che il mondo rurale dei coltivatori era semplicemente un "Altro", separato dagli interessi dei cittadini, tanto proprietari quanto concessionari; non meritava neppure l'impegno politico necessario a dominarne la vita quotidiana. E tale separazione continuò anche dopo: se la storia dei casali bassomedievali è così spesso una storia di topografia, accorpamenti, edifici o concessionari/imprenditori, e non di sfruttamento e organizzazione della manodopera, lo si deve anche a questo.

Ancora una volta, basta varcare il confine dell'agro romano ed entrare nella terra dei castelli per ritrovarsi in un altro mondo: un mondo di dominazione brutale e disinvolta nelle signorie fortissime dei baroni del Due-Trecento, ma anche un mondo in cui sussisteva un rapporto, e a volte addirittura una trattativa, fra signori e contadini, e inoltre, decisamente, più informazione riguardo a questi ultimi. Ma qui i baroni erano in gran parte proprietari e, d'altronde, una società attiva di castello articolata su molti livelli esisteva già a partire dal primo incastellamento.¹⁰⁶ Se un potente cittadino voleva dominare politicamente gli uomini, era, quindi, necessario che oltrepassasse il limite dei 25 chilometri per fare ciò che voleva lì. Vediamo la gente – i Frangipani già alla metà del XII secolo, seguiti subito dopo dagli Orsini, Normanni e tanti altri – fare precisamente questa scelta. Entro il limite, però, esistevano solo i grandi terreni della chiesa e i rapporti molto più distanti con il mondo contadino. Qui i concessionari della chiesa (che dopo il 1200 includevano pochi baroni) avevano buone ragioni per concentrarsi solo sull'imprenditoria economica. Anche il 'secondo incastellamento', che in principio avrebbe potuto importare i rapporti di potere caratteristici del mondo dei castelli almeno entro parti dell'agro romano, non sembra aver avuto questo effetto: i nuovi castelli del

¹⁰⁶ S. CAROCCI, *Baroni di Roma*, Roma 1993, pp. 187-270; A. CORTONESI, *Terre e signori nel Lazio medioevale*, Napoli 1988, pp. 175-253; per un esempio delle trattative possibili, C. CARBONETTI VENDITTELLI - M. VENDITTELLI, *Lo statuto del castello di Campagnano Romano del secolo XIII*, Roma 2006, pp. 11-19; per la società dei primi castelli, TOUBERT, *Les structures* cit., pp. 493-549, 1293-1313.

Duecento nella nostra zona furono sia piccoli sia spesso effimeri, sostituiti presto, appunto, da casali poco popolati.¹⁰⁷

L'agro romano nel periodo 900-1150 era strutturato, come abbiamo ampiamente visto, in terreni spesso consistenti. Ho provato in queste pagine a fornire una geografia almeno schematica, da contrapporre a quella meglio nota dei secoli successivi. Questi terreni, le unità di proprietà cioè, potevano avere una grandezza variabile. Ci sono zone di proprietà veramente ingente: i blocchi dei monasteri vaticani fra la Cornelia e la Cassia, quello di S. Ciriaco sulla Tiburtina, e, in misura appena minore, quelli di SS. Cosma e Damiano sulla Portuense e di S. Gregorio sull'Appia. S. Paolo probabilmente ne possedeva uno simile sull'Ostienese.¹⁰⁸ Ci sono, poi, aziende di medie dimensioni, ammontanti a qualche chilometro quadrato, a volte cinque: i blocchi di proprietà sulla Prenestina, *Criptule* e (alquanto più grande) Campo di Merlo di S. Ciriaco, Casa Ferrata di S. Maria *Tempuli* e le aziende che si succedevano alla *domusculata* S. Cecilia sulla Nomentana. Al di fuori dei settori studiati in questo saggio, Lubbre di S. Ciriaco e Isola Farnese di SS. Cosma e Damiano, come pure la proprietà del vescovo di Porto fra le saline e il mare, erano senz'altro simili,¹⁰⁹ e qui dovremmo anche inserire i *fundi* del vescovo di Silva Candida, evidentemente consistenti, ma non necessariamente uniti in un singolo blocco come quelli dei monasteri vaticani. Infine, c'erano poi varie zone di proprietà molto più frammentata. Quasi tutta la cintura viticola si presentava così, solo alcune zone non lo erano (come *Aqua Tutia* di S. Prassede)¹¹⁰ essendo più accorpate; lo stesso succedeva nelle saline. Albano e Ariccia erano anch'esse quasi del tutto frammentate. C'erano poi altre zone con un numero maggiore di proprietari,

¹⁰⁷ La scelta di dominare gli uomini: CAROCCI, *Baroni* cit., pp. 24-45, ecc. Imprenditoria nell'agro romano: CAROCCI - VENDITTELLI, *L'origine* cit., pp. 93-107, con pp. 23-33, 56-68 per il secondo incastellamento.

¹⁰⁸ S. Paolo sull'Ostienese: questo presume comunque che Dragone, Trafusa e Decima facessero un singolo blocco, cosa che non possiamo dimostrare in questo periodo. Cfr. le tre bolle di *S. Paolo*, n. 1; *PL*, CLXXIX, coll. 692-696, n. 4; *Reg. Inn. III*, VI.88.

¹⁰⁹ Per il vescovo di Porto, soprattutto *Papsturkunden*, n. 522. Per la successiva sorte della zona, MONTEL, *Un casale* cit.

¹¹⁰ Prima del 1150: *S. Prassede*, nn. 1-3, 13-17, 19, 20, 22, 23.

come *Tertio* e Magliana sulla Portuense e *Orta Praefecti* e Vallerano sull'Ostiense.

Non abbiamo percorso tutto l'agro romano, come già detto: il resto del territorio, che conosciamo molto meno bene, potrebbe certamente cambiare qualcosa nel bilancio della proprietà appena tratteggiato. Le proprietà papali, per esempio, erano blocchi unitari come quelli del Vaticano, o terreni maggiormente frazionati come quelli di S. Maria Maggiore, concentrati, per quanto riusciamo a capire, più vicino alle mura? Supporrei senz'altro che fossero più simili all'esempio del Vaticano, ma non possiamo esserne certi. I possessi delle tante altre chiese della città rimarranno ancora più nell'ombra.¹¹¹ Comunque, sulla base di quello che conosciamo, risulta evidente che le proprietà medie ed enormi predominavano nettamente su quelle frazionate.

Questo mi pare sia una conclusione rilevante. Non sorprenderà certo gli addetti ai lavori, ma è importante metterla in evidenza e tratteggiarne la geografia, per permetterci di compiere il prossimo passo in avanti, che sarebbe quello di proseguire il processo di riammissione dell'agro romano nel novero delle realtà agrarie italiane che la storiografia tende maggiormente a citare. Non era inevitabile che la proprietà fosse frazionata in Italia, anche se era normale, almeno fuori da certe zone di montagna. Esistevano anche altre zone, infatti, costituite da solidi blocchi di proprietà durante il nostro periodo: le aziende imperiali dell'Abruzzo e delle Marche adriatici dei secoli IX-XI e (apparentemente) le terre pubbliche fra Napoli e Capua ne sono esempi.¹¹² Il fatto che questi ultimi due siano esempi di proprietà fiscali consente forse di risalire alla causa principale della presenza di aziende così grandi anche attorno a Roma, cioè l'appropriazione da parte dei papi della terra imperiale nel tardo VIII secolo;¹¹³ terra che i papi, presumi-

¹¹¹ *Liberiano*, n. 22. Altre chiese con una certa importanza senza molta terra fuori della città e della cintura viticola sono S. Crisogono in Trastevere, S. Stefano Rotondo, S. Croce in Gerusalemme, e SS. Sergio e Bacco: *Bullaire Cal. II*, n. 227 (a. 1121), Kehr, II, pp. 348-350 (a. 1140), Kehr, IV, pp. 226-228 (a. 1166), *Reg. Inn. III*, II.94 (102) (a. 1199).

¹¹² Si veda fra gli altri ora soprattutto L. FELLER, *Les Abruzzes médiévales*, Rome 1998, pp. 143-150; J.-M. MARTIN, *Guerre, accords et frontières en Italie méridionale pendant l'haut Moyen Âge*, Rome 2005, pp. 114-138.

¹¹³ MARAZZI, I «*patrimonia sanctae Romanae ecclesiae*» cit., pp. 274-280.

bilmente presto, suddivisero fra i vari enti ecclesiastici, ma in blocchi ancora consistenti. Comunque sia, queste realtà costituiscono un'alternativa rilevante alla norma italiana: mondi in cui si trattava sulla base non di proprietà, ma di possesso.

A seconda del possesso – l'abbiamo già ampiamente visto – questi blocchi si rivelano maggiormente divisi. Nel X secolo, al di fuori di Albano (anche se il fatto è relativamente ben documentato solo per la zona dell'Appia) pare fosse ancora comune dare interi *fundi/casalia* in concessione, normalmente in enfiteusi. Nell'XI secolo, invece, troviamo nelle concessioni sopravvissute alcune divisioni dei *fundi*, anch'esse chiamate *casalia*, e, sempre di più, una o più *pedicae* di terra; nel XII secolo, i *casalia* scompaiono, e la *pedica* domina (come pure, in certe zone, frazioni più piccole). Ormai un concessionario laico che volesse trarre profitto dal possesso agrario accumulava *pedicae*, non necessariamente nello stesso luogo, o le alienava, o donava in pegno, nel mercato attivissimo della terra e (dopo il tardo XI secolo) del credito che marcò Roma come pure ogni città importante della penisola italiana nei secoli XI-XII e successivamente. Da ciò la complessità del possesso che abbiamo potuto constatare a Marcelli e a *Silva Maior*.

Questo è quanto si può dire, ma bisogna anche aggiungere che tale quadro risulta incompleto per tre ragioni. Primo, perchè il proprietario eminente continuò molto spesso a essere un singolo ente che poteva, volendo, riunire i possessi alla scadenza del contratto anche a lungo termine o mediante refutazioni da parte dei concessionari, con maggiore facilità che nel mondo della proprietà frazionata. Secondo, perchè non ogni terreno era così diviso. Rimanevano parecchie aziende solide, in blocchi di un paio di chilometri quadrati, sia cedute a laici (come S. Onesto), sia sfruttate direttamente dalla chiesa proprietaria (come S. Primo, Casa Ferrata o, incluso durante la vita del castello, Boccea). Queste aziende erano coltivate mediante concessioni a coltivatori diretti o tramite piccoli *rentiers* che rimasero sotto il controllo del proprietario/possessore dell'insieme; dunque, non erano frazionate a livello organizzativo e rimanevano nuclei di gestione solida dentro il mondo più complicato delle *pedicae*.

In terzo luogo una *pedica* non era poi un terreno tanto piccolo. Non possiamo essere sicuri che una *pedica* raggiungesse mai i 50 ha., cioè metà di un chilometro quadrato, come la parola poteva a volte indicare nei secoli XIII-XIV, ma anche la misura della tenuta di una famiglia di

contadini, che è il punto di riferimento più spesso indicato nelle fonti per il nostro periodo, non era piccolissima. Ho fatto riferimento precedentemente alla dissoluzione del manso contadino toscano in collezioni di campi separati nell'XI secolo e alla successiva difficoltà dell'apoderamento nell'ambito della mezzadria bassomedievale, ma nell'agro romano, almeno al di fuori delle zone viticole e orticole, anche se troviamo delle *pedicae* divise (ad esempio a Marcelli), non possiamo rintracciare quella morcellizzazione, e molto spesso la *pedica* – o anche più *pedicae* – era esplicitamente un singolo blocco di terreno a sè stante. Dunque, la divisione della gestione agricola entro il nostro territorio era solo relativa; e vediamo, a volte, qualche segno di ricomposizione anche prima del 1150, come a Campo di Merlo. I contadini, anche se pressochè invisibili, probabilmente lavoravano e abitavano per lo più su terreni unitari (erano chiamati *coloniae*, ma solo in bolle papali e raramente dopo la prima metà dell'XI secolo).¹¹⁴ Non è facile capire come questo funzionasse in pratica, ma ne sembra probabile l'esistenza dalle indicazioni nei nostri documenti. Anche questo era il risultato della mancanza di divisioni fra eredi in un mondo di proprietà ecclesiastica. Vediamo, certamente, tantissime volte, interi gruppi di fratelli e sorelle che prendevano terreni in affitto dalle chiese, come pure, nelle confinazioni, gli *heredes* di un qualche possessore defunto. Ma le chiese, evidentemente, evitarono che le divisioni, inevitabili fra eredi, finissero con la divisione di ogni tenuta e ogni campo, come spesso accadeva altrove in Italia; potevano evitarlo, perchè ne erano le proprietarie. Da ciò il mantenimento dell'unità di quelli che un Toscano del Quattrocento avrebbe chiamato poderi per tutto il nostro periodo. Anche questo vale la pena di essere enfatizzato, come un'alternativa agli assunti degli storici delle campagne delle altre regioni d'Italia.

Ho provato a mettere in evidenza la natura della proprietà e della gestione economica nell'agro romano prima del 1150, secondo i suoi propri parametri (e con l'occhio di un altomedievista) e senza senno del poi. Ma, inevitabilmente, ho anche ricercato zona per zona dei riscontri con quello che sarebbe successo dopo, e cioè il processo di 'incasamento', e la problematica di questo sviluppo è stata nei miei

¹¹⁴ *Papsturkunden*, nn. 22, 419, 569; *S. Paolo*, n. 1.

pensieri fin dall'inizio. Perché quello che sto provando a evidenziare in questo articolo non è poi così distante dalla realtà dei primi casali nel Duecento e forse meno di quello che ci si potrebbe aspettare. La mappa dei casali romani del Quattro-Cinquecento è fatta di aziende di media grandezza abbastanza stabili, senza alcun dubbio distribuite in maniera più duratura e sistematica delle tenute più piccole, di una o più *pedicae*, del 1100. Ma non è impossibile immaginare come si potrebbe arrivare dalle ultime alle prime attraverso una certa opera di accorpamento; e poi sappiamo che i primi esempi di *tenimentum et casale* del Duecento erano spesso assai piccoli e/o frammentati. Poi, a volte, come a Boccea o S. Primo o Casa Ferrata, si poteva passare dal *fundus* dell'alto medioevo al casale del basso medioevo senza soluzione di continuità, almeno a livello topografico.

Anche questo è risaputo tra gli storici dei vari casali, ma credo che sia utile insistere sul fatto che nell'agro romano fosse la norma. Gli elementi appena evocati che contrastano i processi di frazionamento nei secoli XI-XII, erano i medesimi che potevano essere utilizzati per i processi di accorpamento dei secoli successivi; processi che, a volte, erano già cominciati prima del 1150. L'«incasamento», cioè, non ebbe luogo su un canovaccio vuoto. Anzi, in tutta Italia l'agro romano era magari il territorio più adatto per l'avvento di un processo di questo tipo.

Lo scopo della riorganizzazione agricola che marcò i nuovi casali dal Duecento in poi era quello di trarne il massimo profitto mediante l'investimento in attrezzi e, successivamente, attraverso lo sviluppo del salariato agricolo, vendendo i prodotti al mercato sempre più vorace della città. Quest'ultimo sviluppo era la vera rivoluzione nell'«epoca di massimo dinamismo dell'economia romana», perché l'avvento del salariato – che, devo enfatizzare, rimane assolutamente invisibile nei documenti prima del 1150, e anche prima del 1200¹¹⁵ – modificò totalmente i rapporti di produzione fra contadini e signori/proprietari. Anzi, creò un mondo non più contadino, ma un mondo, invece, di proletariato agricolo; il salto dai contadini che pagavano canoni ai braccianti sala-

¹¹⁵ L'inchiesta dettagliatissima per *Silva Maior* del 1201 (sopra, nota 69), oppure l'elenco degli obblighi degli abitanti di Pilo Rotto (Baumgärtner *SMVL*, n. 24, a. 1202), non fanno nessuna menzione del salariato. Infatti, in tutto il XIII secolo ce n'è un solo riferimento, stando a CAROCCI - VENDITTELLI, *L'origine* cit., p. 184 (e contro le implicazioni di pp. 6-7). Cfr. anche CORTONESI, *Terre e signori* cit., pp. 196-197.

riati fu molto più importante del successivo cambio in buona parte dell'agro romano, ovvero la sostituzione dei coltivatori salariati con pastori salariati. Ciò creò, per la verità, un'economia agricola molto più complessa della mezzadria toscana, come osservò anche il compianto Lorenzo Epstein quando confrontò la Toscana e la Sicilia nel Quattrocento.¹¹⁶ Bisogna inoltre dire, però, che questo cambiamento rivoluzionario, che sarebbe certamente stato inconcepibile anche al più oculato concessionario del primo XII secolo, affondava le proprie radici nel periodo anteriore al 1150. Lo scopo dei *fundi* e delle *pedicae* di terra seminativa nel nostro periodo era, per i loro proprietari e concessionari (e proprio come quello dei vigneti e delle saline), quello di rifornire di derrate il mercato di Roma, in un periodo in cui la città era già molto consistente, in una maniera molto più sicura e regolare di qualsiasi altra regione italiana.¹¹⁷ Il surplus agricolo, in un mondo senza proprietari rurali, giungeva già in città; e la proprietà e il possesso rurali, in un mondo senza signorie rurali, non avevano altre funzioni che quelle economiche. Inoltre, il mondo dei contadini era, all'apparenza, quasi invisibile ai proprietari/possessori; cambiare le regole dello sfruttamento dai contadini ai salariati sarebbe sembrata una scelta più facile che non in molte altre regioni italiane. Anche questo cambiamento, cioè, molto più grande e decisivo (quasi un salto nel buio) di quello del semplice accorpamento dei terreni, era facilitato dai presupposti economici che facevano parte delle realtà agrarie del nostro periodo.

Questo nulla toglie alla particolarità dei casali dal Duecento in poi, che costituivano un fatto veramente nuovo nella storia agraria romana. Quello che vorrei constatare, comunque, è che senza i processi che ho provato qui a delineare e senza l'elemento di fondo che giaceva alla base, ovvero la stradominanza della proprietà ecclesiastica, l'incasamento sarebbe stato semplicemente impossibile; non avrebbe avuto luogo e lo sviluppo agricolo di Roma sarebbe rimasto molto più simile a quello del resto d'Italia.

¹¹⁶ S. R. EPSTEIN, *Cities, regions and the late medieval crisis*, in *Past and present*, 130 (1991), pp. 3-50.

¹¹⁷ Per la demografia, R. MENEGHINI - R. SANTANGELI VALENZANI, *Roma nell'alto-medioevo*, Roma 2004, pp. 21-24; fra altri LENZI, *La terra e il potere* cit., pp. 95-99, 137-140 per il mercato urbano.

VINCENZO DI FLAVIO

I VESCOVI DI RIETI AL CONCILIO DI TRENTO

Tra il 1545 e il 1563, rispettivamente data d'inizio e di chiusura del Concilio di Trento, al governo della diocesi di Rieti si avvicendarono tre vescovi: il reatino Mario Aligeri Colonna (1529-1555), il romano Giambattista Osio (1555-1562) e il veneziano card. Marcantonio Amulio (1562-1572). Di costoro i primi due furono presenti ai lavori conciliari, mentre il terzo, pur essendo molto interessato e partecipe agli sviluppi dell'assise e tempestivo nel metterne in pratica i decreti, non fu mai fisicamente presente a Trento, come ho dimostrato altrove, smentendo una voce in circolazione dal secolo XVII fino ai nostri giorni.¹

Dunque è solo dei primi due che si tratterà in questa nota. Tuttavia sarà bene premettere qualche cenno a due personalità reatine di rilievo implicate, in qualche misura e in modo diverso, nei travagli del concilio. Sono Tullio Crispolti e Mariano Vittori.

Il nome di *Tullio Crispolti* (Rieti 1510 - Roma 1573) può essere ascritto, se non di fatto certo di diritto, tra gli ecclesiastici dell'Oratorio

¹ DI FLAVIO, *Il cardinale Marcantonio Amulio vescovo di Rieti e le Costituzioni sinodali del 1566*, Rieti 1993, pp. 7-8; alla bibliografia in nota circa l'interessamento del card. Amulio ai lavori del concilio, le sue relazioni con eminenti padri conciliari (in particolare con Seripando) e l'attuazione dei relativi decreti, si aggiunga: *Concilium Tridentinum. Diariorum, Actorum, Epistularum, Tractatum nova collectio*, a cura della Görres-Gesellschaft, 13 voll., Freiburg 1901-1961 (in seguito CT), II, pp. LXXIII-LXXIV nota 9, LXXVI e nota 10, LXXVII nota 14, XC, CIV; V, pp. XXIX, XXXI; IX, p. 1141; P. SARPI, *Istoria del Concilio Tridentino*, II, Londra 1757, pp. 762-63. H. JEDIN, *Storia del Concilio di Trento*, 4 voll. in 5 tomi, Brescia 1973-1981 (d'ora in avanti JEDIN), IV/I e II, *passim*. Per lo zelo nell'attuazione della riforma nella sua diocesi v. DI FLAVIO, *Il cardinale Marcantonio* cit., pp. 14 ss.

del Divino Amore, i quali, animati tutti dal medesimo zelo e ispirandosi alla *devotio moderna*, volevano promuovere un rinnovamento della Chiesa dall'interno, mediante un ritorno allo spirito del vangelo (evangelismo).²

Tra gli uomini di punta di quel gruppo vi erano il Giberti e il Contarini. Del primo Crispolti fu a lungo familiare e collaboratore a Verona, del secondo amico e corrispondente. Più tardi avrà contatti e scambi epistolari anche con il card. Paleotti, poi vescovo esemplare della Riforma a Bologna.

A fianco del vescovo Gian Matteo Giberti († 1543), Crispolti si adoperò soprattutto per l'istruzione del popolo e del clero della diocesi di Verona. Con queste nobili finalità scrisse anche due catechismi e diversi opuscoli, prospettando una riorganizzazione e quasi una rifondazione della vita spirituale e religiosa dei fedeli e dei sacerdoti, ispirata all'imitazione di Cristo, in special modo del Cristo sofferente.³ Nell'azione pastorale del Giberti, l'aiutante Crispolti dovette vedere, se non l'effettiva realizzazione, quantomeno la sperimentazione e la praticabilità del suo ideale di riforma *in membris*, condiviso da tanti, e nella collaborazione col Giberti commissario pontificio del concilio (1542) per la sua convocazione a Vicenza, la possibilità d'indirizzare sullo stesso binario la riforma *in capite*. Ma l'anno dopo Giberti morì e con lui in parte le speranze di Crispolti.

² Per un rapido ma denso profilo: F. PETRUCCI, *Crispolti Tullio*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 30, Roma 1984, pp. 820-822, dove si legge tra l'altro che Crispolti era «profondamente partecipe del travaglio di tanti spiriti cristiani nel periodo pretridentino», «profondamente coinvolto nel movimento di rinnovamento cattolico pre e post tridentino, pericolosamente esposto a dottrine che successivamente furono giudicate eretiche». Altro contributo significativo: P. PAVIGNANI, *Tullio Crispolti da Rieti e il suo Sommario di prediche*, in *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, XXVIII/2 (1974), pp. 538-541, con ricca bibliografia. Per la sua vicinanza ai cappuccini (in particolare a Ochino e Giovanni da Fano), alla loro spiritualità e forme di catechesi al popolo: *I frati Cappuccini. Documenti e testimonianze del primo secolo*, a cura di C. GARGNONI, Perugia 1988, II, pp. 1169-1170; III/1, p. 446; III/2, pp. 3182-3185; fra Mattia da Salò scrive che Crispolti è «sacerdote di grande spirito e di dottrina affettuosa», ivi, pp. 3193-3194, 3197, 3226. Ma sono tutti contributi parziali. Il teologo, l'intellettuale e il riformatore che fu Crispolti merita ben altro e prima o poi qualcuno gli restituirà il posto che merita nel suo tempo.

³ A. PROSPERI, *Tra evangelismo e controriforma. G. M. Giberti (1495-1543)*, Roma 1969, p. 279-86; L. CRISTIANI, *La chiesa al tempo del concilio di Trento*, in *Storia della Chiesa*, XVII, Torino 1977, pp. 362, 369.

Contemporaneamente a questa fase di pratica della riforma *ante litteram*, Crispolti viveva un'esperienza intellettuale non meno stimolante per lui. Il suo amico card. Gaspare Contarini (1483-1542), – già tra i deputati da Paolo III a stendere un piano di riforma e «uno degli spiriti religiosi più alti del tempo» –,⁴ ricorse a lui dopo che con il suo *De praedestinatione* aveva suscitato la così detta «controversia teologica veronese». L'argomento dello scritto era quello della giustificazione, tema fondamentale della predicazione luterana. Il problema, teologicamente non ben definito, ardeva allora nelle coscienze riformatrici più inquiete e sarebbe divampato poi nel concilio, ed era di quelli che più facilmente esponevano al rischio dell'accusa di eresia. E questa accusa più tardi cadrà sul Contarini, che, nello sforzo di trovare un punto d'incontro con i luterani, aveva elaborato la teoria della doppia giustificazione. La controversia (1538-1539) – come scrive Pavignani – si svolse soprattutto per via epistolare tra il Contarini, Marcantonio Flaminio e il Crispolti. Il pensiero di Crispolti è chiaro e radicale: la volontà umana ha bisogno dell'impulso divino per assecondare l'iniziativa salvifica di Dio e tale impulso si può ottenere solo con un atto di fede. La fede è dono di Dio e dunque la conclusione è scontata.⁵ In questo modo il teologo reatino entrava nel dibattito preconciliare.

Ma è con il card. Paleotti che Crispolti è coinvolto personalmente e in pieno nel dibattito conciliare. Nella primavera 1562 era ripresa a Trento la discussione sul problema essenziale della residenza (come vedremo meglio più avanti). Chi la voleva di diritto divino, chi ecclesiastico. Paleotti, giudice di Rota e canonista al concilio fin dal '61,

⁴ G. ALBERIGO, *I vescovi italiani al concilio di Trento (1545-1547)*, Firenze 1959 (d'ora in avanti ALBERIGO), p. 304.

⁵ PAVIGNANI, *Tullio Crispolti da Rieti* cit., p. 538. Per la datazione della lettera di Contarini a Crispolti: ALBERIGO, pp. 382 nota 2, 392-393 nota 1, al quale (pp. 382-394) si rimanda per un approfondimento dell'argomento dal punto di vista dei così detti criptoluterani o dei padri che condividevano la teoria del Contarini. Crispolti era molto vicino a Marcantonio Flaminio, che sosteneva la giustificazione per la sola fede. Il reatino non è così diretto, ma il suo ragionamento porta alla stessa conclusione. Scrive infatti: «è vero che l'homo accetta volontariamente la gratia che li offerisce Dio, nella quale consiste la salute nostra, ma che questa accettazione non si fa senza speciale aiuto di esso Dio, il quale soavemente a ciò dispone la nostra volontà» (così nella citazione di PETRUCCI, *Crispolti Tullio* cit., p. 820).

chiamato direttamente in causa, l'8 giugno '62 scrive all'amico da tempo Tullio Crispolti, che egli considerava erede spirituale del Giberti, ponendogli i quesiti stessi che si ponevano nel frattempo ai padri conciliari con qualcosa in più, e cioè se la residenza fosse di diritto divino («an residentia sit de iure divino») e se fosse quello il momento opportuno per trattare l'argomento («si expedit istis temporibus tractare hunc articulum»).⁶ Non conosciamo la risposta di Crispolti, ma, per la Chiesa evangelica e rigenerata che egli sognava, non poté essere che affermativa. C'è da aggiungere che nell'ultimo periodo conciliare circolarono a Trento i suoi *In Acta apostolorum commentarii*, tradotti in latino da Giovanni di Alveira, nipote del re del Portogallo.⁷

Mariano Vittori nacque a Rieti nel 1518. Ebbe fama di grande teologo, non meno che di buon umanista e di conoscitore di varie lingue antiche. Nell'ultimo anno di vita fu vescovo prima di Amelia, poi di Rieti, dove morì, un mese dopo il suo trasferimento, nel 1572.

Compiuti gli studi a Siena, passò a Roma, dove entrò a far parte della famiglia del card. Marcello Cervini (poi papa Marcello II).⁸ Fu quindi al servizio del card. Reginaldo Pole (†1558), e infine, dal 1559, del card. Giovanni Morone. I tre eminenti porporati, legati da forte amicizia e convinti assertori della riforma, erano nella cerchia dei prelati incaricati da Paolo III di stendere il documento *de emendanda ecclesia* e furono poi legati pontifici al concilio di Trento. Convinto della necessità della riforma era anche il Vittori, che però, più che a un rinnovamento della chiesa dall'interno, sembra mirasse soprattutto a confutare con la penna i nuovi eretici. Scrisse infatti un trattato in latino sulla Confessione *contra hereticos Lutheranos*, che il Morone ritenne tanto utile a combattere i protestanti che ne volle il volgarizzamento. Gli si

⁶ In una seconda lettera del 6 settembre 1563 Paleotti informa Crispolti di aver raccomandato un suo nipote al governatore di Roma. L'amicizia tra i due datava dal 1539 (S. PEYRONEL RAMBALDI, *Il concilio di Trento*, in *Storia della società italiana. Il tramonto del Rinascimento*, X, Milano 1987, p. 358).

⁷ PAVIGNANI, *Tullio Crispolti* cit., p. 341. Probabilmente Crispolti fu anche in relazione con il card. Amulio, vescovo di Rieti, al quale dedicò la sua *Practica aurea* del 1566 (DI FLAVIO, *Il cardinale Marcantonio Amulio* cit., p. 5 nota 9).

⁸ CT II, p. XXXVI 5: «Marianus enim Victorius Reatinus, qui et ipse ex Cervini familia erat». Di ciò non è convinto A. SACCHETTI SASSETTI, *La vita e gli scritti di Mariano Vittori*, Rieti 1917, p. 30 nota 3, basiare per il personaggio e per la presente nota.

attribuisce anche un'opera intitolata *Pro papatu contra Lutherum*, che però non ci è pervenuta.⁹ Il Vittori intervenne anche nella polemica antiebraica con l'operetta *Magnes orthodoxae fidei*, rimasta inedita. Non sappiamo invece quanto fosse significativo ai fini di un rinnovamento sacerdotale l'opuscolo perduto *De vita et honestate clericorum*, che però già nel titolo si colloca nel filone di una trattatistica logora e abusata e perciò non più efficace.¹⁰ Egli comunque è ben lontano dalle idee di conciliazione e di tolleranza di Erasmo – che disprezza e ingiuria nella sua edizione dell'*Opera omnia* di s. Girolamo (58) – come pure dagli impulsi di quella *devotio moderna*, che permeava il suo concittadino e quasi coetaneo Tullio Crispolti.

Non sappiamo con certezza se sia stato presente alla prima fase del concilio – come è probabile¹¹ – al seguito del card. Cervini, che vi intervenne come delegato pontificio (in tal caso non può non aver incontrato il suo vescovo Aligeri, per il quale manifesta una sconfinata stima). Ma certamente fu presente all'ultima, ossia dal 10 ottobre 1563, data in cui il Morone, per la morte dei due legati papali Gonzaga e Seripando, giunse a Trento con tutta la sua famiglia – di cui faceva parte anche il reatino – nel ruolo di primo presidente del concilio, alla fine (4 dicembre 1563). Lo ricorda lo stesso Mariano Vittori quando, rallegrandosi con il Morone per il decreto dell'ultima ora che stabiliva la superiorità dei vescovi sui preti, ricorda che al porporato era toccata la singolare avventura di aprire e chiudere il concilio e che alla chiusura lo scrivente – ossia il reatino – era presente:

«Decrevit hoc ipsum sanctissima Tridentina oecumenica Synodus, dum ego illic cum illustrississimo et reverendissimo Ioanne cardinali Morono, viro, cui soli, ut aperiret et clauderet tantum concilium, Deus concessit, adessem».¹²

In quale veste il Vittori fosse a Trento ce lo dice H. Jedin, autore della più moderna e accreditata *Storia del concilio di Trento*, il quale afferma seccamente che il Vittori era il «teologo di Morone».¹³ E come

⁹ *Ibid.*, pp. 40-41, 43-44.

¹⁰ *Ibid.*, p. 21; V. DI FLAVIO - A. PAPÒ, *Respublica hebreorum de Reate*, Rieti 2000, p. 247.

¹¹ Vedi *infra* nota 23.

¹² SACCHETTI SASSETTI, *La vita e gli scritti* cit., pp. 42-43.

¹³ JEDIN, IV/2, 1981, p. 22 e nota 7 (di questo parere non è Sacchetti, p. 42 nota

tale – pensiamo noi – deve aver influito in qualche modo sui lavori del concilio.

Fatta questa premessa, veniamo ai vescovi di Rieti che come tali parteciparono al concilio di Trento.

Il primo fu *Mario Aligeri Colonna*. Nato a Rieti nel 1492 (e non nel 1472, come scrive Alberigo) fu vescovo della sua città dal 1529 (a 37 anni e non a 57, come scrive Alberigo) al 1555 per regalo del card. Pompeo Colonna, suo predecessore, di cui era stato fedele servitore e dal quale aveva ricevuto anche il secondo cognome (Colonna).¹⁴ Ebbe pieni poteri di ordinario dal 1532, anno di morte del suo protettore. Durante i primi sei anni d'episcopato ebbe da Roma diversi incarichi temporali (governatore di Ancona, Bologna, Piacenza, Perugia e vicelegato della Gallia Cispadana). Si lega alla fase preparatoria del concilio, già in programma da molti anni, la sua missione diplomatica del 1537, quando fu inviato da Paolo III all'imperatore Carlo V a Valladolid per indurlo a far pace con Francesco I di Francia allo scopo di favorire, appunto, la convocazione del concilio a Mantova, annunciata per il maggio di quell'anno. Ma con esito negativo. Tutto questo tra il 1534 e il 1540.¹⁵

Benché in sede e libero al momento da impegni temporali, il vescovo di Rieti non fu nel primo sparuto gruppo di prelati presenti a Trento il 13 dicembre 1545 all'apertura del celebre concilio.¹⁶ Pare, anzi, che egli nicchiasse ad andarvi. Segno evidente che, come non pochi altri colleghi, non ne vedeva la necessità, o non aveva fiducia nella riuscita di quel consesso, o non lo pungeva alcuna particolare ansia di riforma.¹⁷

Ma la sua assenza fu notata dai cardinali legati, poiché il nome dell'Aligeri era incluso in una lista di vescovi canonisti, insieme con

2). Non si riferisce al Vittori ma ad Osio la segnalazione dell'indice che rimanda al vol. 4, p. 291.

¹⁴ C. EUBEL, *Hierarchia Catholica*, III, Monasterii 1923, p. 283.

¹⁵ Per una scheda informativa: G. ALBERIGO, *Aligeri (Aligeri Colonna) Mario*, in *Dizionario biografico degli italiani*, II, Roma 1960, p. 380; ALBERIGO, pp. 110, 111 nota 1, 163 e in particolare 179; CT IV, pp. 129-131.

¹⁶ Per una ricostruzione organica di questo periodo conciliare: JEDIN, II, pp. 21 ss., e in particolare 67-226 per il periodo in cui fu a Trento il vescovo Aligeri.

¹⁷ Su un certo diffuso pessimismo circa l'efficacia del concilio: JEDIN, II, pp. 53-55.

quello del suo concittadino e collega Bernardino de Sanctis, vescovo dell'Aquila.¹⁸ Ne scrissero perciò al card. Alessandro Farnese perché lo richiamasse, con altri, al dovere.¹⁹ Con lettera del 16 febbraio 1546 il cardinale lo raccomandava al Cervini, secondo presidente del concilio, assicurandolo che l'Aligeri sarebbe arrivato presto e

«che ora non si discostarà dal bon parere et consiglio di vostra signoria rev.ma in quel che potrà far servitio al publico et particolarmente a sua Beatitudine».²⁰

Come a dire che sarebbe stato in tutto ligio e sempre allineato con quanto proposto dai legati e, in ultima analisi, dal papa. E così fu quasi sempre – come vedremo – durante la sua permanenza a Trento. Tuttavia l'espressione «ora non si discostarà dal bon parere di vostra signoria» potrebbe far pensare a qualcosa sulla quale l'Aligeri fosse per l'innanzi dissenziente. Ma se veramente e su che materia non ci è dato sapere.

Appena quattro giorni dopo (20 febbraio), il card. Maffei scriveva allo stesso Cervini, di cui era segretario personale, informandolo che l'Aligeri, con altri, sarebbe partito per Trento in settimana.²¹ E così si diceva anche a Rieti. Per questo nella stessa data il capitolo della cattedrale, seguendo quello che pare fosse un uso comune dei capitoli verso i vescovi che andavano al concilio, decise di donargli 50 ducati,²² di cui 30 glieli versò due giorni dopo, traendoli dalla vendita del grano del capitolo.²³ Non sappiamo la data precisa della partenza, che

¹⁸ CT X, p. 11 nota 6; ALBERIGO, pp. 157-158. A p. 160 questi afferma che ci sono ignoti luogo e titolo di studio dell'Aligeri, ma che secondo Litta si sarebbe addottorato a Parigi. Il fatto però che nei documenti reatini il suo nome, prima di essere vescovo, non sia mai accompagnato da titoli accademici depone negativamente. Quanto al de Sanctis († 1552) c'è da dire che non andò mai al concilio, trattenuto probabilmente a Napoli, dove dal dicembre 1545 era nunzio Apostolico.

¹⁹ CT X, p. 11 nota 6.

²⁰ *Ibid.*, pp. 381 nota 5 e 392 (lettera del Farnese).

²¹ CT X, p. 392.

²² Archivio Capitolare della Cattedrale di Rieti (d'ora in avanti ACRI), *Liber secundus decretorum*, c. 281r: «Pro Concilio. Die 20 februarii 1546. Capitulum decrevit et ordinavit ut rev.mo domino Episcopo detur et offeratur eulogium quod consultum est ad sinodum convenientibus concedi et offerri a minutilis sacerdotibus, et camerariis capitulariter dictum eulogium in summam ducatorum quinquaginta de carlenis dicto rev.mo domino Episcopo donetur nomine totius capituli caritative».

²³ ACRI, *Camerlengato 1545*, c. 163r: «Introitus pecunie de grano [...], pro munere rev.mi Episcopi accessuri ad Concilium Tridentinum»; c. 171v: «Exitus grani ven-

è comunque da porre dopo il 10 marzo, giorno in cui egli firma una bolla nell'abazia di S. Quirico e Giulitta di Micigliano,²⁴ né conosciamo i nomi dei collaboratori e famigli (da tre a cinque secondo l'uso del tempo) che l'accompagnarono e si trattennero con lui a Trento, anche se del fratello Fabrizio si può essere quasi certi (in seguito accompagnerà a Trento anche il successore Osio). Comunque sia, egli giunse a Trento, come un buon numero di suoi colleghi, nei giorni immediatamente precedenti l'apertura della IV sessione, fissata per l'8 aprile 1546.²⁵ Ce lo conferma una lettera di quei giorni indirizzata dai legati al card. Farnese, dove si dice appunto che era arrivato, tra gli altri, anche il vescovo di Rieti.²⁶

Sedette per la prima volta in concilio il 7 aprile, prendendo parte all'ultima congregazione generale della III sessione, che aveva all'ordine del giorno il consenso sulla risposta dei convocati all'invitato dell'imperatore e ai decreti già precedentemente discussi. Il primo di questi decreti stabiliva la parità tra Scrittura e Tradizione (di cui però non si precisava il concetto) come fonti di rivelazione (decisione di capitale importanza contro il principio luterano della sola Scrittura) e biasi-

diti [...] et pro quinquaginta ducatis donatis rev.mo Episcopo in eius accessum ad Concilium Tridentinum»; «Die vigesima secunda februarii 1546 fuerunt caritative elargiti ducati triginta de carlenis monete currentis rev.mo domino Mario Aligero de Columna, episcopo Reatino, accessuro cum aliis prelati ad concilium universale in civitatem Tridentinam preordinatum et expediendum pro reformatione ecclesiae Dei». Interessanti le espressioni *concilium universale* e *pro reformatione ecclesiae Dei*, nelle quali si colgono quelle che erano, nella mentalità dei contemporanei, la portata e le finalità dell'assise. Inoltre la prima espressione, che è l'equivalente di *oecumenica et generalis Tridentina synodus*, adottata nella congregazione generale del 13 gennaio 1546 (CT I, p. 307; IV, pp. 542, 554, 565-566; X, pp. 374-377), ossia poco più di un mese prima, induce a credere che a Rieti si era al corrente dei lavori conciliari. Probabilmente per merito di quel Mariano Vittori, quasi di certo presente a Trento, come si è accennato, al seguito del card. Cervini, legato pontificio al concilio fin dalla sua apertura.

²⁴ Archivio Vescovile di Rieti (in seguito AVRi), *Visitatio Columnae 1549*, b. 1, c. 25r.

²⁵ CT V, p. 84 e nota 3. Secondo ALBERIGO, p. 259, giunge a Trento il giorno 7; ma è da escludere, non potendo egli, dopo un così lungo viaggio, prender parte alla seduta di quello stesso giorno, che si aprì alle ore 7 del mattino.

²⁶ CT X, p. 445. Per la ricostruzione schematica delle fasi del concilio nel periodo Aligeri (20 marzo-19 luglio 1546) si rimanda a CRISTIANI, *La chiesa al tempo del Concilio di Trento* cit., pp. 377-409.

mava gli abusi che dei libri sacri facevano i predicatori; il secondo che la *Vulgata* di s. Girolamo era da ritenere autentica e attendibile per il lungo uso fattone dalla Chiesa. Un terzo decreto fissava la V sessione al 17 giugno. Fu pure posto il quesito se accusare di contumacia gli assenti. Il Reatino – talvolta detto Aretino (*Arietinus*) – se ne uscì saggiamente, rimettendosi in tutto, con la maggioranza dei convenuti, al parere dei presidenti, poiché era nuovo alle questioni in discussione («*Reatinus remisit reverendissimis presidentibus quia novus*»).²⁷

Giovedì 8 aprile si apre solennemente in cattedrale la IV sessione, presenti 55 mitrati, tra cui il Reatino.²⁸ A immergere subito i nuovi arrivati nel clima conciliare pensa padre Agostino Bonucci, generale dei Serviti, ricordando a tutti, senza mezzi termini, che la riforma della Chiesa passava attraverso la riforma personale di ciascuno dei suoi pastori e che per rinnovare era necessario innanzitutto rinnovarsi interiormente.²⁹ Dopo di che si promulgano i decreti della precedente sessione e si avviano i lavori in preparazione alla successiva, riprendendo un tema già toccato in precedenza, ma non giunto ad una definizione: l'obbligo della predicazione per i vescovi e per i parroci. Ma non si può predicare se si è ignoranti, com'era il caso di molti curati, e tantomeno se non si risiede, com'era il caso di tanti vescovi (e di tantissimi curati). Da questo momento, perciò, dovere della predicazione, necessità dell'istruzione del clero e obbligo della residenza dei vescovi (e più tardi dei parroci) s'intrecciano nelle varie sedi di discussione, anche se non giungeranno a soluzione contemporaneamente.

Nella congregazione generale del 15 aprile si parla soprattutto degli abusi nella predicazione. L'Aligeri, senza impegnarsi troppo, si schiera con Marco Vigerio della Rovere, vescovo di Senigaglia, («*Reatinus placet ut dixit Senogalliensis*»), che a sua volta si era rimesso alla sistemazione che della materia – per la verità assai complessa – avrebbero dato i legati («*viderentur colligenda omnia iam dicta et per legatos aptanda*»).³⁰

Dopo la pausa pasquale, ritroviamo il vescovo di Rieti nella classe o gruppo di lavoro del 7 maggio. All'ordine del giorno l'istruzione

²⁷ CT V, pp. 83, 84, 102; CT I, pp. 50, 438; JEDIN, II, pp.109-112.

²⁸ CT V, p. 102.

²⁹ CT I, p. 50; CT V, pp. 90 ss., 95-101 (discorso).

³⁰ CT V, p. 116.

del clero, che si legava strettamente alla residenza dei vescovi nelle loro diocesi (questione appena sfiorata). Il vescovo di Senigallia e altri dieci, tra cui Aligeri, sono del parere che i chierici siano obbligati a frequentare le lezioni di Sacra Scrittura («cogendi sunt ad audiendam lectionem Sacrae Scripturae»)³¹ Il 18 maggio congregazione generale, piuttosto movimentata, sulla predicazione e sull'insegnamento della Scrittura. Aligeri, rimettendosi per ben tre volte ai legati («Reatinus remisit se ad rev.mos legatos»; «Reatinus placet quod placet legatis»; «Reatinus remisit se ad legatos»)³² concorre validamente a rafforzare il loro potere, e quindi quello del papa, sul concilio, potere che era stato messo in forse nella tempestosa seduta di otto giorni prima,³³ ma in nessun modo ad approfondire la materia in discussione. Motivo dello scontro era stata la richiesta degli imperiali di procedere con le riforme, anziché con i dogmi, come voleva Roma. Si giunse poi al compromesso di trattare parallelamente dogma e riforma.

Altra congregazione generale il 20 maggio. Si dibatte sugli studi teologici negli ordini religiosi e se dare il primato alla Scrittura o alla Scolastica. L'argomento è molto interessante e non meno dotto l'argomentare degli intervenuti nel dibattito. Il vescovo di Rieti, che in queste materie non era gran che o affatto versato, si aggrega ad altri sette sostenitori del parere del card. Pietro Pacheco, vescovo di Jaen («Placet sententia cardinalis Giennensis»), il quale dava il primo posto allo studio della Sacra Scrittura.³⁴ Il giorno seguente, 21 maggio, Pacheco porta la discussione sul tema scottante e centralissimo della residenza dei vescovi e chiede che venga subito trattato. L'Aligeri, con la maggior parte dei presenti, è dello stesso parere del proponente («Placet sententia cardinalis Giennensis») e che se ne discuta subito.³⁵ Ma per il momento non se ne fa niente. Nella stessa data si torna poi sull'argomento della predicazione e in particolare sulla clausola se dare o no ai parroci facoltà di concedere a religiosi degli ordini esenti

³¹ CT V, p. 131.

³² CT V, pp. 145, 147, 148.

³³ JEDIN, II, pp. 132-135, 139.

³⁴ CT V, p. 150. Il Pacheco († 1560), vescovo di Jaen e cardinale, fu tra i più attivi e propositivi al concilio.

³⁵ CT V, p. 153. Dello stesso parere erano Roverella e Foscari, Bandini, Sanfelice, Trivulzi, Piccolomini, Loffredo, Teodino, Fonseca e Salazar. Già nelle discussioni precedenti vi erano state molte richieste in questo senso (ALBERIGO, p. 420).

il permesso di predicare nelle loro parrocchie non solo in circostanze occasionali, ma anche per i principali periodi liturgici di predicazione, quali la Quaresima e l'Avvento. Il Reatino, con gran parte dei colleghi italiani, si esprime per il sì, aderendo a quanto detto da Tommaso Sanfelice, vescovo di Cava de' Tirreni («quoad licentiam parochi placet sententia Cavensis»), il quale era d'accordo a patto che il parroco autorizzante fosse residente e idoneo. Ma questo parere risultò in minoranza.³⁶ Nella terza votazione sul decreto circa gli abusi dei regolari, disse semplicemente, con i vescovi di Mileto e Capaccio, che il decreto gli stava bene («placet decretum»).³⁷

Nella congregazione generale del 28 maggio, prima d'iniziare il dibattito sul peccato originale, si chiede ai presenti se cominciare la discussione sui dogmi, come volevano i legati. L'Aligeri, sempre schierato a fianco dei legati pontifici, con Fabio Mignanelli, vescovo di Lucera, e altri quattordici colleghi, si dice d'accordo («Placet ut de dogmatibus agatur et ordo etiam propositus»).³⁸ L'ultimo del mese si sottopone ai padri la prima parte dello schema sul peccato originale: sua origine, propagazione e colpa. Una questione eminentemente teologica. Il vescovo di Rieti interviene solo per dire che si rimette al concilio («Reatinus refert se ad synodum»). Si ripete alla lettera nella congregazione del 4 giugno a proposito della remissione della colpa originale («Reatinus remisit se ad sacram synodum»).³⁹ Martedì 8 giugno si esamina un decreto in quattro punti sempre sul peccato originale, preparato da una commissione di esperti. L'Aligeri, come altre volte in precedenza, fa proprio il parere del vescovo di Senigallia, che chiedeva maggiori chiarimenti su quanto detto da Pacecho ed altri.⁴⁰

Il giorno successivo, 9 giugno, discussione sulla residenza. L'argomento, più volte toccato, non era ancora stato trattato *ex professo*. Il presidente della congregazione chiedeva ai padri quali pene infliggere

³⁶ CT V, p. 156. Con l'Aligeri vi erano Bandini, Teodoli, Piccolomini, Mignanelli, Tagliavia, Sanfelice, Rustici, Foscari, Falconetti ecc. e i vescovi d'estrazione religiosa (ALBERIGO, p. 323, che cita CT V, p. 155).

³⁷ CT V, p. 157.

³⁸ CT V, p. 167.

³⁹ CT V, pp. 173, 184.

⁴⁰ CT V, pp. 199 (parere del Pacheco), 200 («Senogalliensis cupit rationem eorum que dicta fuere a Giennensi et aliis»), 200 («Reatinus est in sententia domini Senogalliensis»).

ai vescovi non residenti. Ma i fautori della riforma andarono ben oltre la risposta a questo quesito. Aligeri nell'occasione si pose tra i vescovi riformatori moderati e contro i curiali, esprimendo anche qualcosa di originale. Disse che gli stava bene la residenza, ma che bisognava fare in modo che si potesse risiedere con dignità, per il resto era d'accordo, ancora una volta, con il card. Pacheco («Placet residentia, provideatur tamen ut cum dignitate possit residere. In reliquis est cum cardinali Giennesi»)⁴¹ Pacheco, che oltre quello di Rieti, ebbe dalla sua parte i vescovi di Aquino, Sassari, Aix, Nasso e Worcester, chiedeva pene più severe per i trasgressori della residenza, ossia la privazione delle rendite per il tempo dell'assenza e la deposizione per quelli che mancavano dalla sede più di sei mesi per tre o quattro anni.⁴² Alla luce di una simile dichiarazione, che Aligeri faceva sua e che era abbastanza impegnativa sul piano personale, non si giustifica, mi pare, il giudizio del tutto negativo più volte espresso dall'Alberigo sulla pastoralità e spirito ecclesiastico del reatino.⁴³ Sono invece pienamente d'accordo con lui sullo «spirito secolaresco» e sul «tono privo di qualsiasi eco sacrale»⁴⁴ rivelato dalla prima parte del suo voto, parte che egli ripren-

⁴¹ CT V, p. 211. Non si capisce bene cosa voglia dire l'ALBERIGO, pp. 423-424, quando afferma che l'Aligeri si schierò col Vigeri – segnalato dal collega Zannettini tra i criptoluterani (p. 360) –, che voleva si sancisse «residentiam esse de iure divino, ne possit dispensari» e cita CT V, p. 210, e subito dopo che lo stesso Aligeri «si riferì al Pacheco, ma non parlò di diritto divino».

⁴² CT V, p. 210.

⁴³ ALBERIGO, p. 184: «Accomunati da un eguale e profondo disinteresse nei confronti delle proprie diocesi furono Pier Donato Cesi, Filissi Roverella e Mario Aligeri». E aggiunge che «nei cinque lustri di episcopato a Rieti, non dimostrò maggiore sensibilità ecclesiastica e religiosa di Pompeo Colonna, che l'aveva scelto come segretario e poi gli aveva lasciato la diocesi. Il susseguirsi di impegni amministrativi nelle varie parti degli stati pontifici coprì opportunamente il disinteresse pastorale». Ingeneroso, perché da un'indagine approfondita sui documenti di curia risulta che egli visitò di persona la diocesi o parte di essa nel 1533, la fece visitare nel 1535 (V. DI FLAVIO, *Bernardino Cirillo a Rieti (1533-35)*, in *Bullettino della deputazione abruzzese di storia patria*, LXXIV (1984), pp. 228 ss.), altre visite furono compiute dai suoi vicari nel 1538-1542, con la presenza episodica dello stesso Aligeri, nel 1546 e personalmente nel 1549, dopo l'esperienza di Trento; sembra che abbia celebrato anche qualche sinodo e date nuove o rinnovate costituzioni: V. DI FLAVIO, *Le visite pastorali in Diocesi di Rieti dal 1535 e 1549*, Rieti 2007, pp. XXI ss..

⁴⁴ ALBERIGO, pp. 430 nota 3, 431.

derà quasi alla lettera, ma con più forza, («ne episcopalis dignitas in dies magis magisque opprimatur et vilescat») nella premessa all'elenco degli impedimenti, sul quale ci soffermeremo tra poco. È innegabile che il Reatino era molto mondanamente preoccupato della propria dignità e degli aspetti esteriori della sua carica. Ma in questo non si differenziava gran che dalla maggior parte dei prelati dell'epoca.

L'entusiasmo per l'obbligo della residenza sembra venirgli meno nella congregazione generale del giorno dopo, 10 giugno, quando si mette ai voti se discuterne subito o differirne il dibattito ad altra data. Aligeri, in contrasto con la posizione assunta il 21 maggio, si pronuncia per la dilazione.⁴⁵ Ma era in buona compagnia e in sintonia con le intenzioni degli stessi legati pontifici. Non è registrata la sua partecipazione alla seduta del 13 giugno, quando si trattava di nuovo della predicazione e dell'impegno per l'istruzione del clero. Questa pausa ci consente di soffermarci brevemente sul comportamento tenuto sin qui dall'Aligeri. Ad osservarlo bene, vien fatto di pensare che il reatino fosse più preoccupato di stare con i più che con se stesso. Tale atteggiamento dipende sia dalla sua scarsa preparazione su queste materie che dall'insicurezza delle posizioni assunte o da assumere, non adeguatamente sorrette da convinzioni profonde e da personali riflessioni. Forse era anche frutto di quella fedeltà incondizionata ai legati e al papa, promessa, come già detto, al Farnese prima di partire per Trento, che in certo senso lo dispensava dal pensare.

Nella congregazione generale del 14 giugno il Reatino vota due volte. Prima dichiara di aderire con la maggioranza alla dottrina dell'Immacolata Concezione (rimettendosi per il resto ai presidenti) e al decreto riformato sul peccato originale, che includeva appunto anche la santa Vergine, («Reatinus tenet beatae Virginis Conceptionem, sed quid sit addendum remittit se ad presidentes. In reliquis placet decretum»), poi, fiutati gli umori dell'assemblea, si schiera con la maggioranza, che non voleva includere la Madonna nel decreto sul peccato originale.⁴⁶

Il dì seguente (15 giugno) torna in discussione la predicazione. Il nuovo schema o terza forma, aderendo alle richieste dei vescovi, obbligava i religiosi a munirsi sempre del permesso dei vescovi per predi-

⁴⁵ CT V, p. 216.

⁴⁶ CT V, pp. 221, 223.

care e autorizzava questi a procedere contro i predicatori eretici direttamente, senza ricorrere ai superiori degli ordini. Ad Aligeri, che alla propria autorità ci teneva, il decreto andava bene («Reatinus: placet decretum»)⁴⁷.

Il 16 giugno altra congregazione generale, ultima della IV sessione. Si tratta di dare il proprio consenso ai decreti da promulgare nella V sessione, fissare il giorno della VI e pronunciarsi se accusare o meno di contumacia gli assenti. Aligeri si pronuncia quattro volte. Si dice d'accordo con il vescovo di Siena, Francesco Bandini («Reatinus cum domino Senensi»), che chiedeva di differire il decreto sulla predicazione o di moderarne i termini; dà il suo *placet* con la maggioranza al decreto sul peccato originale nella redazione proposta (natura, trasmissione, conseguenze e cancellazione), si rimette, con pochi altri, ai presidenti per la data della VI sessione.⁴⁸ Circa l'accusa di contumacia, si accoda, con molti altri, al parere del Pacheco («Placet sententia Giennensis»), che escludeva da tale accusa i vescovi tedeschi, impegnati nella dieta di Ratisbona.⁴⁹

Domenica 17 giugno si tenne la V sessione, che doveva promulgare il decreto sul peccato originale (origine, natura, effetti, rimedi) e discutere sull'insegnamento della Scrittura e sulla predicazione. Aligeri, quanto al peccato originale, si unì naturalmente al coro nel consenso al decreto in generale, non si espresse invece né pro né contro il codicillo mariologico, che non piaceva affatto né al Pacheco né a una quindicina di suoi seguaci.⁵⁰ Detto codicillo, a parere del prelado spagnolo, non era sufficientemente favorevole alla teoria dell'Immacolata Concezione, di cui il porporato era un convinto sostenitore e alla quale aderiva la maggior parte dei padri conciliari.⁵¹ Il Reatino, benché tendenzialmente favorevole a questo dogma, confermò la sua scarsa convinzione in materia o meglio la sua incertezza su con chi schierarsi, come già nella seduta del 14 giugno. Circa la dichiarazione in contumacia degli assenti non si giunse a una decisione. Ma in questo caso

⁴⁷ CT V, p. 229. In seguito il decreto fu moderato (JEDIN, II, pp. 143-144).

⁴⁸ CT V, pp. 233, 235, 236; per il numero e la ripartizione dei voti sul peccato originale: JEDIN, II, p. 184 nota 29.

⁴⁹ CT V, p. 237.

⁵⁰ CT I, pp. 81 (qui detto *Arietinus*), 441; CT V, pp. 240, 254.

⁵¹ Per l'*iter* travagliato dell'Immacolata Concezione: JEDIN, II, pp. 163-164 e nota 15, 177 nota 24, 178-179, 182, 185, 188-189, 568.

dobbiamo registrare un'incoerenza dell'Aligeri, che, mentre nella congregazione generale del giorno avanti si era detto d'accordo su tale dichiarazione, escludendone i tedeschi, questa volta si pronunciò per l'accusa, come volevano i legati, senza fare eccezioni («placet prout rev.mis et ill.mis legatis»)⁵².

Dopo la seduta del 17 giugno, il Reatino per una quindicina di giorni non partecipa ai lavori o almeno non vi è traccia negli atti conciliari della sua presenza. Probabilmente se ne stette ritirato per stendere quegli *impedimenta residentiae* che esamineremo tra poco e che i legati pontifici avevano chiesto ripetutamente ai padri.⁵³ Nelle intenzioni dei proponenti tali elenchi dovevano servire per conoscere in anticipo l'orientamento dei vescovi sull'argomento e accelerarne la discussione e la soluzione. Ma l'insolita procedura insospettì gl'interessati, i quali cominciarono a mettere nero su bianco solo quando ebbero assicurazione dai legati che i nomi degli estensori non sarebbero stati comunicati a Roma.⁵⁴ Tra i pochissimi elenchi rimasti dei molti raccolti, come assicuravano i legati, c'è quello del vescovo di Rieti.⁵⁵ L'Aligeri sapeva benissimo che i soli reali impedimenti alla residenza provenivano dal papa. A lui e alla Curia romana erano imputabili la pluralità dei benefici e gli incarichi temporali a molti vescovi (il nostro ne aveva esperienza personale), oltre la concessione di vescovati a cardinali e funzionari di curia. Quelli, tanto lamentati dai vescovi, derivanti dagli uffici e tribunali curiali e dalle ingerenze dei tribunali politici e civili, erano solo limitazioni alla loro giurisdizione, con le quali,

⁵² CT V, p. 245.

⁵³ JEDIN, II, pp. 367-426 e *passim*. Per gli avvenimenti politici che in questo periodo e nei mesi successivi turbarono il clima del concilio e ne rallentarono l'attività rimando a CRISTIANI, *La chiesa al tempo del concilio di Trento* cit., XVII, pp. 401-409.

⁵⁴ Sull'obbligo della residenza e impedimenti relativi: JEDIN, II, pp. 202, 253, 311, 318, 345, 371-372, 377-389; per gli impedimenti scritti pp. 379-384, dove tuttavia non è nominato l'elenco dell'Aligeri, preso invece in considerazione da ALBERIGO, pp. 429-431.

⁵⁵ CT V, p. 284 nota 2; CT XII, pp. 595-597, dove il documento è riportato integralmente sotto il titolo «[Marius Aligerius] Reatinus episcopus. Impedimenta residentiae. <Tridenti mense iunio 1546>». Il documento era già noto a L. FUMI, *Cose reatine nell'Archivio Segreto e nella Biblioteca del Vaticano*, in *Bollettino della regia deputazione di storia patria per l'Umbria*, VII (1901), p. 514, che però ne dà una collocazione diversa.

volendo, si poteva, sia pure dialetticamente, convivere. Ma accampare tali ingerenze come motivi impedienti della residenza era solo scoprire la propria cattiva coscienza e cercare facili scuse alla personale ignavia. Così facendo, riconoscevano implicitamente di non essere affatto simili al buon pastore giovanneo, che non fugge davanti al ladro, ma «dà la vita per le sue pecore». Compilare un elenco di *impedimenta residentiae*, dunque, richiedeva una scelta: o dire la verità, rischiando di persona, o fare l'ingenuo, spacciando per veri motivi quelli che erano solo pretesti. L'Aligeri, che ingenuo non era e di rischiare non aveva il coraggio, scelse la via della reticenza e della furbizia. Lo si capisce subito leggendo la premessa al suo *cahier de doleance*, dove dichiara – ed è già un'ammissione – che non parlerà degli impedimenti derivanti dall'autorità del papa (di cui, dopo essere stato fino a pochi anni prima stimato e fedele servitore, era pur sempre suddito temporale), ma di quegli'inconvenienti o abusi o ostacoli che andavano eliminati o riformati a salvaguardia della dignità vescovile.⁵⁶ Una preoccupazione tutt'altro che evangelica e che tradisce invece – come già accennato – lo spirito secolaresco comune alla quasi totalità dei prelati d'allora e una certa ottusaggine degli ambienti ecclesiastici a capire il nuovo corso della politica, tendente sempre più a limitare il potere dei vescovi alla sfera strettamente spirituale dei loro sudditi.

Secondo l'Aligeri i punti da riformare erano 25: tre riguardavano la curia romana (1-3), cinque il clero e le istituzioni ecclesiastiche (17, 21-22, 24-25), tutti gli altri (ben diciassette) le autorità secolari. La schiacciante preponderanza di questi ultimi ha fatto dire giustamente all'Alberigo che l'elenco dell'Aligeri è «quasi completamente occupato da gravami relativi a soprusi delle autorità civili e politiche»⁵⁷. Tralasciando qui l'elencazione dei singoli articoli dell'interessante documento, per i quali rimando (in parte) in nota, sarà bene soffermarsi su quelli che hanno una qualche originalità e che sembrano suggeriti all'Aligeri dalla sua esperienza pastorale o comunque dalla realtà

⁵⁶ «Quod ad ea iura, potestatem, auctoritatem et iurisdictiones episcoporum recuperandas, quae ad ipsius summi pontificis honorem et commoditatem pertinent, ego ne mentionem quidem ullam facere de iis animum induxerim ... Quae vero citra Suae Sanctitatis incommodum concedi posse videantur et quibus providendum esset, ne episcopalis dignitas in dies magis magisque opprimatur et vilescat, sunt quae infra sequuntur» (CT XII, p. 595).

⁵⁷ ALBERIGO, p. 429.

reatina, non dimenticando, per altro, che gli abusi segnalati non erano purtroppo esclusivi di questa o quella circoscrizione ecclesiastica, ma abbastanza comuni e diffusi, un po' come le epidemie dell'epoca.

L'Aligeri, dopo aver deplorato la quasi vanificazione dell'autorità episcopale a causa delle esenzioni e della facilità con cui si poteva ricorrere ai tribunali della curia romana, eludendo così quelli vescovili,⁵⁸ contesta l'incameramento indiscriminato degli spogli ecclesiastici da parte della Camera apostolica: fino a una certa somma sì, dice l'Aligeri, ma qualcosa si lasci pure per la riparazione delle chiese.⁵⁹ Nella vasta diocesi di Rieti erano e continueranno per secoli ad essere moltissime le chiese da riparare e destinate a completa rovina per mancanza di mezzi. L'Aligeri sentiva acutamente questo problema, come testimonia la visita pastorale del 1549, che registra insieme sia lo stato di fatiscenza di molti edifici sacri che gli ordini del vescovo perché si provvedesse al loro restauro.

Altro spunto che trova riscontro nella realtà diocesana reatina e nella sensibilità pastorale dell'Aligeri è quello relativo agli xenodochi e ospedali fuori esercizio, i cui frutti venivano spesso devoluti dai rettori o beneficiari a proprio personale vantaggio.⁶⁰ Effettivamente, dallo spoglio delle visite pastorali dal 1560 in avanti, risulta che nella circoscrizione di Rieti erano molti gli ospedali e ospizi che già da qualche secolo o da anni non esercitavano più l'ospitalità. Restavano però i titoli e i beni e in qualche zona anche l'uso di elemosinare per sostenere queste benefiche istituzioni. Ma tutti gli introiti andavano a profitto dei

⁵⁸ «[1.] Provideatur exemptionibus, quae passim conceduntur sub nomine protonotariatus et acolitatus etc., tam a Sanctitate Sua, quam a R. mis provinciarum legatis quam etiam per litteras familiaritatis aliorum cardinalium, attento quod tales privilegii abutuntur gratiis, retinendo concubinas, non solvendo debita, non ferendo habitum, ludendo, licentiose vivendo et alia faciendo, quae maximum scandalum faciunt in populis. [2.] Providendum provisionibus et inhibitionibus, quae passim emanant a R. do auditore Camerae et ab ipsa Camera apostolica contra iurisdictiones, actiones et executiones ordinariorum, ut saltem in prima instantia non possint inhiberi et impedi-ri» (CT XII, p. 595).

⁵⁹ «[3.] Providendum de bonis sive spoliis clericorum defunctorum, in quibus ultra ad certas summas Camera apostolica non se intromittat, sed ad ecclesiarum reparationem applicentur» (CT XII, p. 595).

⁶⁰ «[21.] Providendum de xenodochiis, in quibus non seryatur hospitalitas, et illorum fructus convertuntur in propriam utilitatem rectorum cum ipsorum temporalium favore et non absque aliquo commodo» (CT XII, p. 596).

titolari, che per di più lasciavano andare in malora gli edifici e ne usavano come di beni privati.⁶¹ Non meno radicato nella diocesi reatina era l'abuso segnalato dall'Aligeri al n. 22 riguardante le confraternite.⁶² Nel secolo XVI, specie nella seconda metà, non vi era parrocchia che non ne avesse almeno una, e cioè quella del SS. Sacramento. Ma molte di queste confraternite si comportavano per taluni versi più come moderni circoli ricreativi che come sodalizi di pietà e di carità. Si davano da fare per avere sedi dignitose, che le più prospere abbellivano anche con pitture e altri fronzoli, dove i confratelli si ritrovavano una o due volte l'anno per allegri banchetti, ai quali non mancavano d'intervenire, in diversi luoghi, anche i preti. Dove non era disponibile una sala capiente, il convito si teneva in chiesa, come in S. Nicola di Sant'Anatolia,⁶³ con quale rispetto per il luogo sacro ognuno può immaginare. Contro questi sprechi levarono la voce i successori dell'Aligeri, in particolare Giovanbattista Osio (1555-1562) e il visitatore apostolico del 1573-1574, che vietarono l'uso di detti conviti minacciando addirittura la scomunica, proibirono ai preti d'intervenirvi e in qualche caso ordinarono anche di vendere o comunque disfarsi della relativa attrezzatura, come tavole, stoviglie ecc. Invece di bisbocciare bisognava pagare i preti e accrescere il decoro del culto.⁶⁴ Ma in molti casi questi ordini rimasero lettera morta.

Nulla da segnalare in particolare per gli abusi di cui ai numeri 17, 24 e 25. Il primo riguarda gli ecclesiastici che ricorrono al foro civile per questioni attinenti propriamente a quello ecclesiastico. Gli altri due

⁶¹ Per gli ospedali di Rieti e diocesi v. C.R. COLARIETI, *L'ospedale civile di Rieti con preposti cenni storici sugli ospedali reatini scomparsi etc.*, Rieti 1970; V. DI FLAVIO, *Spedali lebbrosari e ospizi della Sabina tra Abruzzo Lazio Marche Umbria*, Pescara 2000; per gl'interventi dell'Aligeri in questo campo *ibid.*, pp. 55, 63-66; per gli abusi segnalati *ibid.*, pp. 27, 114-116 ecc.

⁶² «[22.] Providendum societatibus, scholis et confratriis, quae habent notabiles redditus, qui in commessionibus consumuntur, in quibus tam clerici quam laici se ingurgitant ius et iurisdictiones antiquas allegando cum ipsorum temporalium favore» (CT XII, p. 596). I termini *societas*, *schola*, *confratria* erano sinonimi e come tali l'intende il Concilio di Trento (sess. XXII, c. VIII *de reform.*).

⁶³ AVRi, *Visitatio Osii episcopi Reatini 1560-61*, b. 2, c. 83v.

⁶⁴ *Ibid.*, cc. 96r, 116r, 125r, 129r etc.; *Visitatio apostolica annorum 1573 et 1574*, b. 4, *passim*; DI FLAVIO, *Spedali cit.*, pp. 67-68; DI FLAVIO, *La patria di Niccolò V nelle visite pastorali del '500*, in *L'antipapa Nicolò V nel 650° dell'incoronazione*. Atti del convegno di Borgose, Rieti 1981, p. 77 note 81-83.

riguardano i religiosi e i regolari che non partecipano alle processioni o s'intromettono nell'amministrazione dei sacramenti senza l'autorizzazione vescovile⁶⁵. Attraverso questi spiragli si può tuttavia intravedere uno dei poli di discordia tra clero secolare e regolare, con tutta la serqua delle beghe che ne seguivano.⁶⁶ Particolarmente nutrito, come già detto, il campionario degli abusi provenienti dall'autorità civile, che ha più il tono di una requisitoria e di uno sfogo che di una lista. Principi, governatori e comunità – scrive l'Aligeri – trattano persone e beni ecclesiastici alla stregua dei profani, assoggettandoli ai bisogni militari del momento, alle tasse ed anche a servizi umilianti per la dignità sacerdotale.⁶⁷ Coartano irriguardosamente la dignità vescovile (un chiodo fisso dell'Aligeri), non permettendo lo svolgersi di pratiche religiose, impedendo l'esecuzione di scomuniche e vietando ai chierici di obbedire al vescovo⁶⁸. In evidente disprezzo della sua autorità,

⁶⁵ «[17.] Providendum ne clerici, religiosi et aliae ecclesiasticae personae recursum habeant ad ipsos dominos, officiales et curias temporales in causis spectantibus ad religionem et spiritualia, attento quod tali recursu praebent ipsis temporalibus occasionem intromittendi se in dictis causis et sic se ipsos excusant» ecc. «[24.] Providendum quoque, quod, quotiescumque fiunt rogationes sive processiones ... , religiosi et regulares teneantur ad ecclesiam ipsam ... accedere» ecc. «[25.] Similiter etiam quod dicti regulares et religiosi non possint audire confessiones, nisi praesentent se episcopo vel eius vicario, nec possint circa aliorum sacramentorum administrationem se immiscere» ecc. (CT XII, pp. 596, 597).

⁶⁶ Per qualche cenno in proposito DI FLAVIO, *La patria* cit., pp. 72-73.

⁶⁷ «[4.] Item ne ecclesiae et earum rectores possint cogi a dominis temporalibus ... ad hospitandos milites et ad alia honera, quibus ipsi laici subiiciuntur. [5.] Quod fructus episcopatum et aliarum ecclesiarum sint exempti ab omnibus datiiis et gabelis» ecc. «[10.] Item aggravantur clerici ab ipsis dominis temporalibus impositionibus collectarum et exactionum» ecc. «[15.] Imperant <dicti domini temporales> personis ecclesiasticis et per suos ministros et officiales visitari faciunt ecclesias et stabilibus disponunt et in profanos usus etiam ecclesiarum campanas in tormentis bellicis fabricandis convertunt et ecclesias pro suo commodo demoliri faciunt» (CT XII, pp. 595, 596).

⁶⁸ «[6.] Impediuntur episcopi et eorum vicarii a dominis temporalibus, gubernatoribus et aliis officialibus, cum aliquid statuitur pro fiendis rogationibus, ieiuniis et aliis piis operibus et devotionibus, et non permittitur ab ipsis officialibus quod possint demandare laicos per aliquot horas ab operibus cessare. [7.] Impediuntur et gravantur episcopi quod excommunicationes per eos concessae et etiam per Sanctitatem Suam non possunt executioni demandari absque dominorum temporalium et eorum officialium licentia; quae, si petitur, aut denegatur aut cum solutione conceditur. [13.] Prohibent quod clerici non obediant episcopis et eorum vicariis minis et verbis, et, si secus fecerint, castigant eos et puniunt carcere, exilio et penis pecuniariis» (CT XII, pp. 595, 596).

imprigionano per futili motivi persone di chiesa e negano loro di adire al giudice ecclesiastico⁶⁹, tengono al proprio servizio chierici scomunicati o ribelli⁷⁰, costringono i sacerdoti a celebrare in chiese e luoghi interdetti⁷¹, danno disposizioni in materia di stretta competenza del potere spirituale⁷², favoriscono chierici e religiosi vaganti⁷³. Non manca poi chi si arroga il diritto di far visitare di propria iniziativa le chiese e magari di demolirle, chi dispone a proprio talento dei benefici vacanti, accampano inesistenti diritti di patronato e perfino chi osa privarne i legittimi titolari per conferirli a persone di loro gradimento⁷⁴. Quando non possono far altro, cercano di curiosare nelle pendenze civili del clero e negano e impediscono la riscossione delle procurazioni e delle decime vescovili.⁷⁵ Infine non sono d'esempio ai fedeli per la frequenza ai riti solenni in cattedrale e in altre chiese insigni.⁷⁶

⁶⁹ «[8.] Ecclesiasticae personae capiuntur et carcerantur a dominis temporalibus ..., etiam pro levissimis causis, ... nec eas volunt remittere iudicibus ecclesiasticis» ecc. (CT XII, p. 596).

⁷⁰ «[11.] Domini temporales et eorum officiales retinent ad sua servitia clericos excommunicatos et rebelles in opprobrium curie episcopalis» (CT XII, p. 596).

⁷¹ «[12.] Item cogunt presbyteros ad celebrandam missam in ecclesiis et locis interdictis et excommunicationibus suppositis (CT XII, p. 596).

⁷² «[14.] Dicti domini temporales ... faciunt seipsos iudices inter personas ecclesiasticas etiam circa spiritualia, novas constitutiones et decreta inter eas constituenda, exprimendo ordinem qui servari debeat in processionibus, in pulsandis campanis, in comitando sacramento eucharistiae, in praedicationibus, in missis celebrandis, in officiis defunctorum, in hospitalium et aliorum piorum locorum gubernatione» (CT XII, p. 596).

⁷³ «[20.] Fovent clericos et religiosos vagantes per alienas dioeceses absque licentia suorum superiorum» (CT XII, p. 596); per i chierici ribelli v. [12] alla nota 70.

⁷⁴ «[18.] Privant de facto presbyteros beneficiis ecclesiasticis et per suas litteras patentes instituunt alios, quos volunt possidere absque alia canonica institutione et absque alio iure. [19.] De beneficiis, quae vacant, ad suum arbitrium disponunt sub colore iuris patronatus, cum tamen nullum tale ius habeant. Et si beneficia conferuntur ab ordinario sive etiam a Sanctitate Sua, expellunt legitimos provisos, excommunicationes et alias censuras ecclesiasticas negligendo. Et plurima beneficia tali violentia illicite possidentur et occupantur non tantum a clericis, sed a laicis et militiam exercentibus, et fructus beneficiorum sunt stipendia militiae» (CT XII, p. 596). Vedi anche [15] alla nota 66.

⁷⁵ «[9.] Volunt et ipsi laici cognoscere de debitis et aliis causis civilibus personarum ecclesiasticarum. [16.] Domini temporales et eorum officiales denegant et impediunt solitas procuraciones sive alias annuas solutiones e decimas debitas episcopatibus et aliis ecclesiis» (CT XII, p. 596).

⁷⁶ «[23.] Providendum quod gubernatores, officiales et alii magistratus civitatum et locorum, in quibus sunt cathedrales et insignes ecclesiae et divinus cultus pie et dili-

A parte quelle riscontrate, non si può pretendere di affermare, in mancanza, per ora, di prove, che tutte queste deprecabili circostanze si verificassero puntualmente nella diocesi di Rieti, ma non si può neppure escluderlo a priori, per la semplice ragione che l'Aligeri, come già notato, prende quasi sempre spunto dalla sua esperienza di vescovo di questa particolare porzione di Chiesa. È certo comunque che i numerosi casi elencati, considerati nella loro globalità, configurano, senza equivoco, una sorta di rozzo cesaropapismo o, se si preferisce, di giurisdizionalismo, che si riscontra effettivamente in quelle zone dell'area reatina infeudate in precedenza alla grande nobiltà romana, e in particolare nella valle del Turano e nel Cicolano. Nel turanense dominavano all'epoca Orsini, Cesarini, Savelli e qualche altra non meno nobile schiatta. Quando nel 1561 il vescovo Osio giunse a Collalto, trovò la chiesa senza campane. Il parroco lo informò che Cristoforo Savelli, signore della baronia, ne aveva fatto fondere quattro per la sua artiglieria.⁷⁷ Negli stessi anni Raimondo Orsini costringeva il parroco di Pietraforte, don Antonio de Fabris di 90 anni, a rinunciare al beneficio parrocchiale di S. Stefano, ma ad officiare lo stesso la chiesa, per destinarne i frutti ad altri.⁷⁸ La visita del 1564 registra che il capitano di Castelvechio, oggi Castelditora, a nome di Latino Orsini, signore del luogo, vietava al rettore designato dalla curia di prendere possesso della parrocchia di S. Giovanni, avendovi il suo padrone, ossia l'Orsini, diritto di patronato.⁷⁹ Qualche anno dopo, il medesimo Orsini, aveva come segretario il parroco del paese, certamente quello imposto da lui, che fungeva anche da vicario di giustizia, compito che disbrigava nella casa parrocchiale.⁸⁰ A Roccasinibalda nel 1560 era rettore della parrocchiale il cancelliere di Giuliano Cesarini, certo Bernardo di

genter administratur, ne negligant officiis interesse, sed saltem dominicis et festis diebus ad vesperas et solemnes missas astare debeant et non discedere nisi habita benedictione episcopi sive eius vicarii, ut sint aliis in exemplum» (CT XII, p. 596).

⁷⁷ AVRi, *Visitatio Osii* cit., c. 57r: «rector dixit fuisse sublatas quatuor campanas a domino Cristoforo Sabellio quas fudit pro artiliariis faciendis»; il vescovo non protesta. L'abuso è segnalato nel n. [15] degli *impedimenta*, riportato alla nota 67.

⁷⁸ *Ibid.*, c. 54r: il vescovo non protesta. Dalla *Visitatio Apostolica* cit., c. 166v, si viene a sapere che il parroco di Pietraforte doveva 3 quintali di frumento l'anno all'università del luogo, peso che il visitatore ritenne insopportabile.

⁷⁹ AVRi, *Visitatio card. Amulii* 1563-70, b. 3, c. 77r.

⁸⁰ *Ibid.*, *Visitatio apostolica* cit., c. 156v: V. DI FLAVIO, *La visita apostolica del 1573-1574*, in corso di stampa.

Francesco di Angelo di Giovanni, che non era neppure *in sacris*; a Torricella un ragazzo di 16 anni, senza bolle né del papa né del vescovo. Il Cesarini inoltre percepiva personalmente i frutti di ben undici benefici. Di lì a qualche anno, lo stesso Cesarini farà parroco di Roccasinibalda il suo cappellano e, di propria iniziativa e senza consultare il vescovo, decreterà il trasferimento della chiesa di S. Rufina di Belmonte in altro luogo più comodo.⁸¹ Nel 1561 il beneficio di San Salvatore di Oliveto era retto da un tale nominato dal fattore dell'ill.mo Lorenzo Jacobacci, in attesa che il nipote di costui giungesse all'età canonica. Lo stesso signore occupava i beni della chiesa di S. Onofrio e ne percepiva i frutti.⁸² La rassegna delle soperchierie e delle ingerenze di questi feudatari potrebbe continuare ed allungarsi di molto con altre messe in atto da essi stessi e da loro illustri colleghi (quali i Colonna, i Mareri, i Valignani ecc.) nel confinante Cicolano, dove il diritto di patronato, origine (almeno pretestuosa) di tanti mali e abusi, era più diffuso che altrove⁸³ e talmente radicato da sopravvivere fin quasi al secolo scorso.⁸⁴ Ma la sostanza non cambierebbe. La verità è e rimane che i vescovi di Rieti e il clero in cura d'anime dovevano davvero fare i conti con una feudalità arcigna e invadente, usurpatrice dei diritti altrui e gelosa dei propri, decisa sempre e comunque a rimanere padrona incontrastata del campo.

E i vescovi? A parte il tono risentito del succitato elenco degli *impedimenta*, né l'Aligeri, si può credere, né qualche suo successore, com'è documentato, ebbero l'ardire di prendere una ferma e decisa posizione personale di condanna e ancor meno di lotta quando si tro-

⁸¹ *Ibid.*, *Visitatio Osii* cit., cc. 36r, 40v, 42v (il vescovo non prende provvedimenti); *Visitatio card. Amulii* cit., cc. 81r, 85v; nella *Visitatio apostolica* cit., c. 118v, si legge che le chiese di Poggioperugino erano patronato degli Orsini, signori del castello; per le numerose chiese di patronato Savelli poi Cesarini nel Cicolano v. DI FLAVIO, *Spedali* cit., p. 118.

⁸² AVRi, *Visitatio Osii* cit., cc. 39v-40v. Qualche anno più tardi Jacobacci costruì una sepoltura monumentale a un nipote – forse quello destinato a reggere la parrocchia di Oliveto – presso l'altare di S. Salvatore di Belmonte (*ibid.*, *Visitatio apostolica* cit., c. 68r).

⁸³ Per le numerose chiese del Cicolano di patronato Cesarini, Colonna, Savelli ecc. DI FLAVIO, *La Patria* cit. pp. 62-64; DI FLAVIO, *Spedali* cit., pp. 118, 129 note 43-44.

⁸⁴ DI FLAVIO, *Il clero del Cicolano nella prima metà del sec XIX*, in *Storia e tradizioni di Petrella Salto e Cicolano*, I, Rieti 1982, pp. 108-109, 111-112.

varono faccia a faccia con simili prepotenti.⁸⁵ Il primo motivo è che sapevano di essere concretamente impotenti, il secondo, si può supporre, perché in fondo erano essi stessi, come figli del loro tempo, portatori di una mentalità dispotica e sentivano che si sarebbero comportati alla maniera dei feudatari verso l'autorità ecclesiastica, se per ipotesi i ruoli si fossero invertiti. Preferirono, perciò,

«fare buon viso a cattivo gioco, intrattenendo con questi tracotanti signorotti rapporti di buon vicinato, senza peraltro rinunciare, quando se ne offriva l'occasione, a particolari manifestazioni di benevolenza e di simpatia nei loro confronti».⁸⁶

A questo punto, tirando le somme dell'intero documento presentato a Trento dal vescovo di Rieti, sembra di poter concludere: primo, che l'Aligeri era più preoccupato di salvare il prestigio personale e della propria categoria che i pascoli e le anime delle sue mistiche pecorelle; secondo, che al contrario di quanto si potrebbe pensare, era sorprendentemente difficile allora governare una diocesi dello Stato pontificio per il gran numero di abusi e impedimenti frapposti dalle autorità politiche e civili alla giurisdizione dei vescovi; terzo, che il tenore del documento, in un contesto tanto solenne, risulta modesto per non dire insignificante. E ciò non tanto per la sua minuzia e pragmaticità, quanto per la mancanza assoluta di ogni spunto dottrinale che valga a riscattarlo. Il che è più che sufficiente a rivelare sia la mentalità dell'autore che la sua povertà spirituale e teologica e autorizza a concludere con l'Alberigo

«che l'elenco del vescovo di Rieti non portò alla discussione nessun contributo efficace; il suo valore era piuttosto nella testimonianza dello spirito secolare e di molti prelati e dell'accentuata tensione esistente tra potere spirituale e potere temporale nelle diocesi delle regioni soggette al papa».⁸⁷

Si potrebbe aggiungere che in verità l'Aligeri – ma non solo lui – dimostra di non aver colto il nocciolo o l'oggetto specifico della questione ed è andato, per così dire, fuori tema. Il suo, infatti, non è propriamente un elenco di impedimenti alla residenza dei vescovi, ma una dettagliata lista di abusi e ostacoli che ne limitavano – come già rilevato – la piena giurisdizione. Abusi e ostacoli frapposti dalle autorità

⁸⁵ V. note precedenti e DI FLAVIO, *La patria* cit., pp. 62-64; diverso il comportamento del visitatore apostolico, che non ha paura di comminare sanzioni e condanne (AVRi, *Visitatio apostolica*, *passim*).

⁸⁶ DI FLAVIO, *La patria* cit., p. 6.

⁸⁷ ALBERIGO, pp. 431 e 463.

civili soprattutto negli stati della Chiesa, ossia proprio là dove li avremmo creduti inesistenti o meno frequenti. Evita così abilmente d'incolpare la Curia romana, come fa, ad esempio, e non ci va leggero, il vescovo spagnolo di Calahorra, che elenca esclusivamente gl'impedimenti alla residenza dipendenti dalla Santa Sede o da organi ecclesiastici locali. Ossia quelli veri. Gli altri – come scrive Jedin – «servivano a molti di essi come buoni motivi di scusa per rimaner lontani dalle loro diocesi». ⁸⁸

Dopo questa digressione, torniamo a Trento. L'Aligeri ricompare ai lavori conciliari nella congregazione generale del 30 giugno. Si torna a dibattere il tema della giustificazione – introdotto dal Cervini nella seduta del 21 – e l'ammissione dei rappresentanti del re di Francia al concilio. Sulla prima questione il Reatino si rimette alle decisioni dell'assemblea («Reatinus remisit se»), sulla seconda si schiera col Pacheco e con i legati, che erano per l'ammissione («Reatinus cum Giennensi et legatis»). ⁸⁹ Il Reatino è di nuovo presente nella congregazione del 5 luglio, nella quale si riprende ancora la dottrina sulla giustificazione. Il dibattito prosegue il giorno seguente con il primo stato della giustificazione, ossia il passaggio dell'uomo dallo stato di peccato a quello di grazia. Intervengono quattordici padri, tra cui Aligeri, ma solo per dire che si rimetteva alla decisione della Chiesa («Reatinus remisit se determinationi Ecclesiae»). ⁹⁰

Nella congregazione generale di sabato 17 luglio, il Reatino fu testimone e quasi partecipe di un fatto estremamente increscioso. Si discuteva ancora del secondo e terzo stato della giustificazione, secondo l'impostazione data all'argomento da una commissione incaricata qualche giorno prima. Parlò per ultimo Sanfelice, vescovo di Cava, con accenti e termini che riecheggiavano da vicino quelli di Lutero (giustificazione per la sola fede). Ciò offrì il pretesto al suo avversario, Dionisio Zanettini, detto il Grechetto per la statura, vescovo di Cheronissa e Milopotamos, di scambiare qualche battuta pungente con Aligeri e con il vescovo di Bertinoro, Tommaso Caselli domenicano, che gli sedevano accanto. Mentre il Cavese ancora parlava, Zanettini, ri-

⁸⁸ JEDIN, II, p. 371.

⁸⁹ CT V, pp. 283, 285.

⁹⁰ CT I, p. 442; CT V, p. 291.

volto ad Aligeri, disse: «Quest'uomo o è un ignorante o un temerario». Al momento che la seduta si sciolse e i padri si avviavano all'uscita, il Reatino – secondo la relazione Severoli – disse al Grechetto: «Lunedì toccherà a voi. Però non siate prolisso come nell'ultima congregazione». E Bertinoro, rivolto a Sanfelice, aggiunse: «Lunedì ve la darà lui». Intervenne direttamente il Grechetto: «Sì, lunedì avrete la vostra». E Sanfelice, sorridendo: «Vi sono preparato». La serenità dell'avversario irritò il Grechetto, che rivolto a Bertinoro disse a mezzavoce: «Certo che costui è proprio un ignorante o un temerario». Sanfelice, che aveva afferrato qualcosa delle parole del Grechetto, gli si accostò e gli chiese: «Che avete detto?». E il Grechetto in tono più alto: «Che siete un temerario o un ignorante». A questo punto Sanfelice non ci vide più e, afferrato il piccolo greco per la barba, lo stratonò così forte da strapargliene qualche ciuffo. Il Grechetto, livido per la rabbia e il dolore, gridò forte in modo che tutti sentissero: «Ho detto e ripeto che il vescovo di Cava è un ignorante o un temerario, e lo dimostrerò».⁹¹

In un contesto così solenne il fatto era di una gravità inaudita.⁹² Sanfelice, reo di oltraggio a persona sacra, per il diritto canonico era *ipso facto* scomunicato. Se ne discusse perciò immediatamente nella congregazione generale del pomeriggio di quello stesso giorno alla presenza dell'offeso e dei due testimoni. Bisognava decidere i provvedimenti da prendere contro il colpevole. Chi voleva rigore, chi clemenza. Il Reatino e altri nove si rimisero al parere dei legati.⁹³ Prevalse infine la proposta del Pacheco di rinviare ogni decisione a dopo l'interrogatorio dei protagonisti e dei testimoni e di confinare intanto Sanfelice in un convento della città.⁹⁴ Il 18, domenica, furono interrogati separatamente protagonisti e testimoni.⁹⁵ Aligeri fu ascoltato nel suo al-

⁹¹ Dell'incidente si hanno diverse relazioni, oltre le 4 deposizioni dei due protagonisti e dei due testimoni (CT I, pp. 90, 92, 444, 561; V, 348, 357). La parte secondaria che vi ebbe il Reatino è rivelata dal fatto che il suo nome compare solo nella relazione Severoli (CT I, pp. 90, 90) e neppure in tutte le deposizioni, ma unicamente in quelle dell'Aligeri stesso e del Grechetto (CT V, pp. 358-359).

⁹² Sull'accaduto e le sue ripercussioni v. CT I, p. 93; CT II, p. 385; CT V, pp. 354, 357, 361; CT X, pp. 265, 569, 572, 576; CT XI, pp. 64, 66; il racconto dell'episodio e relativa bibliografia in JEDIN, II, pp. 220-222.

⁹³ CT V, p. 355: «remiserunt se legatis».

⁹⁴ CT I, pp. 91-92.

⁹⁵ CT V, 357-359; la notizia della deposizione in CT I, p. 561.

loggio («in domo hospitii»). La sua deposizione, riportata parte in latino e parte in volgare, fu imparziale e moderata.⁹⁶

Nella congregazione generale del 19 luglio, si riprende in apertura il tema della giustificazione. I padri sono invitati ad esprimere il voto sul secondo e terzo stato della giustificazione, ossia su come aumentare la grazia già posseduta e come recuperarla se perduta. Aligeri si pronunzia per secondo, subito dopo il Grechetto. Fu breve (anche se è l'intervento suo più lungo al concilio) e chiaro, ma nient'affatto originale. Ribadiva in pratica la dottrina tradizionale della Chiesa in materia. Per non sbagliarsi lesse quanto aveva scritto: l'uomo giustificato può mantenersi in grazia mediante l'aiuto di Dio, le opere buone e l'osservanza dei divini precetti, che sono i mezzi per conservare e aumentare la grazia stessa; chi la perde, può riacquistarla con il sacramento della penitenza o confessione.⁹⁷

Si torna quindi sul caso Cava-Grechetto, dando lettura delle deposizioni raccolte il giorno avanti e chiedendo ai padri di pronunciarsi sulla punizione da infliggere al reo. Ma l'assemblea, divisa pro e contro Sanfelice, non giunge ad una conclusione. Un gruppo di tredici vescovi, tra cui l'Aligeri, è del parere che il caso sia rimesso al papa.⁹⁸

Con questo pronunciamento il reatino esce per sempre dal Concilio, nel quale, per più di tre mesi, aveva recitato la parte del vescovo diligente e assiduo ai lavori e, in qualche modo anche partecipe e attivo, nei limiti, s'intende, della sua preparazione teologica, che, per la veri-

⁹⁶ CT I, p. 561; CT V, p. 358. Le battute riferite in volgare dall'Aligeri sono: Aligeri al Grechetto: «Lunedì toccherà a cominciare alla Signoria Vostra». Bertinoro al Grechetto: «Voi la darrete a monsignor della Cava». Grechetto a Cava: «Lunedì aspettate la vostra». La deposizione del Reatino è ricordata anche in una lettera del 21-22 luglio 1546 dei legati al cardinale di S. Flora (CT X, p. 569).

⁹⁷ CT I, p. 444 (elenco dei 15 intervenuti); CT V, p. 360 («Homo iam iustificatus conservatur per auxilium Dei et per bona opera et observatione mandatorum Dei, quae non solum conservant, sed augent. Peccator lapsus per poenitentiam surgit»). ALBERIGO, p. 353, giudica questo intervento insignificante, come quello fatto sul peccato originale nella V sessione.

⁹⁸ CT I, pp. 28 ss.; CT V, p. 362: «Placet dimittatur ad Suam Sanctitatem». Il 28 luglio Cava, per intervento dell'offeso presso il papa, fu rimesso in libertà e il 3 settembre fu assolto dalla scomunica. Ma dopo il fatto egli lasciò Trento e il suo ufficio di commissario papale al concilio (JEDIN, I, p. 222). Vi tornerà nel 1563, nell'ultima tornata del concilio, come altri, ormai zelante curiale (PEYRONEL RAMBALDI, *Il concilio di Trento* cit., p. 342).

tà, appare tutt'altro che all'altezza dell'ufficio e della dignità che ricopriva.⁹⁹ Egli, con diversi suoi colleghi,¹⁰⁰ non prende mai posizioni personali, non perché non abbia il coraggio delle proprie idee, ma semplicemente perché non ne ha. E quando deve pronunciarsi su dogmi e riforme, lo fa schierandosi, nell'uno e nell'altro caso, con questo o quello dei padri che si sono espressi prima di lui, o aggregandosi a gruppi, o rimettendosi, altrettanto comodamente, al parere ora della Chiesa, ora dei legati, ora del concilio, ora dei presidenti, senza arrossire di dichiarare, in qualche occasione, la propria incompetenza in materia.

Scomparso dagli atti del concilio il 19 luglio, il Reatino ricompare qualche mese dopo in due lettere del 18 e 20 settembre, quando i prelati presenti a Trento si erano ridotti di circa un terzo e si parlava già di trasferire il concilio altrove.¹⁰¹ Nella prima lettera (18 settembre), Fabio Mignanelli, vescovo di Lucera e anche lui molto vicino ai legati, elencando i guai di salute provocati a molti padri dal pessimo clima di Trento, dice tra l'altro che l'Aligeri ha perduto «li piedi et non son podagre».¹⁰² Nella seconda (20 settembre), indirizzata al Farnese, i legati, riprendendo il triste elenco dei malati, a proposito dell'Aligeri scrivono più misuratamente: «Rieti, che venne rubicondo et fresco, partitosi indebolito di una gamba».¹⁰³ Alla data del 20 settembre dunque l'Aligeri non era più a Trento. Ne era partito probabilmente all'indomani della congregazione generale del 19 luglio. Vi era giunto che pareva il ritratto della salute («rubicondo et fresco»), ne ripartiva acciaccato e claudicante.

Diversi i motivi che lo spinsero a questo abbandono: l'esperienza del bisticcio Cava-Grechetto con quel che ne seguì, dovette fargli apparire il clima del concilio rissoso e ozioso insieme e la possibilità di una sua conclusione assai lontana; lo annoiavano i lunghi discorsi e le disquisizioni sottili, per le quali non era tagliato e, come altri prelati, era stufo di un concilio che si protraeva così a lungo. In tanti mesi, come scriveva Mignanelli, non si era che discusso sulle cose da fare,

⁹⁹ La sua assiduità ai lavori è rimarcata in ALBERIGO, pp. 259 (interviene e partecipa attivamente), 353 (rinuncia a una posizione personale, ma segue le riunioni).

¹⁰⁰ ALBERIGO, pp. 352-53, cita Falconetti, Andrea Corner, Giovanni Campeggi, Rustici e Zantani.

¹⁰¹ JEDIN, II, pp. 270-273.

¹⁰² CT X, p. 655 nota 1.

¹⁰³ CT X, p. 654.

anziché «fatto cos'alcuna di quelle che importano». ¹⁰⁴ E questo era assurdo a parere di molti, poiché pensavano, come suggerisce il citato Mignanelli, che un concilio fatto d'accordo tra papa e imperatore «se fusse spedito in manco tempo d'un anno». ¹⁰⁵ E poi la vita a Trento era grama e molto cara, l'aria cattiva, la gente piuttosto fredda. In più e principalmente vi era il pericolo, ormai incombente, di essere travolti da un momento all'altro dalla guerra in atto tra l'imperatore e la Lega Smalcaldica e circolava la voce di un'epidemia di tifo petecchiale. ¹⁰⁶

Per tutte queste ragioni il Reatino e non pochi altri abbandonarono la città del concilio. Non sappiamo se egli sia tornato subito in sede o abbia fatto sosta in qualche città del nord o del centro per curarsi gli arti. Fatto sta che al suo arrivo a Rieti, in un imprecisato mese del 1546, fu accolto calorosamente dal capitolo della cattedrale, che, per tirarlo su, gli fece un generoso donativo di ghiotte carni suine e di selvaggina. ¹⁰⁷

Alla luce delle cose che poi farà, si può concludere che l'esperienza del concilio non fu vana. I quattro mesi di partecipazione incisero sia sul piano personale che su quello del suo ufficio. Da quella data egli fu vescovo residente e nella visita del 1549 batterà molto su questo tasto con i parroci, come pure su quello della predicazione. Diede poco o nulla al concilio, ma ne ricevette qualcosa.

Successore di Aligeri fu il romano *Giambattista Osio* (1555-1562). ¹⁰⁸ Lo nominò vescovo di Rieti il papa Paolo IV (24 ottobre

¹⁰⁴ CT, X, p. 655 nota 1. Secondo PEYRONEL RAMBALDI, *Il concilio di Trento* cit., p. 341, l'Aligeri era nel «folto gruppo dei padri conciliari, quasi tutti digiuni di teologia, disinteressati sia alle sottigliezze teologiche sia alle problematiche spirituali, ansiosi che il decreto venisse rapidamente approntato, assenteisti o preoccupati di allontanarsi al più presto da Trento». Tra i curiali e non certo con gli "spirituali" o esponenti dell'evangelismo, che furono sconfitti.

¹⁰⁵ CT X, p. 654.

¹⁰⁶ Per tutti questi motivi v. le lettere citate in CT X, pp. 654-655, e JEDIN, II, cap. VI.

¹⁰⁷ ACRI, *Camerlengato* 1546, c. 183v: «Item havemo despeso per commissione del capitolo nel presente fatto ad monsignor rev.mo episcopo poi che tornò da Trento in tanti capponi et cosse, lepori et porchette, carlini trenta». A Rieti risulta fisicamente presente la prima volta dopo Trento nella seduta capitolare del 27 agosto 1547. In quella precedente del 16 luglio sempre '47 era stata presa una decisione «cum consensu rev.mi domini Episcopi» (*ibid.*, *Liber secundus decretorum*, c. 288v).

¹⁰⁸ *Hierarchia Catholica* cit., p. 283.

1555), che lo stimava molto e che in precedenza l'aveva creato suo datario. Ma, dopo nemmeno due mesi dalla nomina, con sorpresa e meraviglia generale, per insinuazione dei malevoli nipoti, lo stesso papa lo fece catturare e rinchiodare in Castel S. Angelo con l'accusa d'intesa con gl'imperiali. Ne uscì, per ravvedimento dello stesso pontefice, tre anni e mezzo dopo, nel maggio 1559. Ai primi di giugno entrò in diocesi, che poi visitò in tutta la sua estensione nel 1560-1561.¹⁰⁹ La visita, che si conserva, fu condotta con straordinaria diligenza, applicando i decreti conciliari già emanati e tenendo presenti quelli ancora in gestazione.¹¹⁰ Qualche ombra resta sull'osservanza da parte sua dell'obbligo della residenza. Sappiamo infatti che all'inizio del 1560 Osio era tra i circa settanta vescovi dimoranti a Roma, che Pio IV convocò a concistoro segreto ed esortò ad andare nelle loro dio-

¹⁰⁹ L. VON PASTOR, *Storia dei papi dalla fine del medio evo*, VI, Roma 1963, pp. 378 («enorme sensazione» per la sua cattura), 664 (liberazione e invio a Rieti); A. SACCHETTI SASSETTI, *Di alcuni vescovi reatini. IV. Gio. Battista Osio*, in *L'Unità Sabina*, 21 apr. 1940: ottimo e documentato profilo.

¹¹⁰ AVRi, *Visitatio Osii* cit. Per qualche cenno a quanto da lui operato per la riforma: V. DI FLAVIO, *Le visite pastorali nella diocesi di Rieti dal XVI al XVIII secolo*, in *Archiva Ecclesiae*, XXII-XXIII (1979-1980), pp. 233-234; DI FLAVIO, *I monasteri di S. Leonardo e di S. Chiara di Montereale nel periodo della Riforma*, in *Bullettino della deputazione abruzzese di storia patria*, LXXVII (1987), pp. 124-125; DI FLAVIO, *Grado d'istruzione del clero reatino nel periodo 1560-1620*, in *Il concilio di Trento nella vita spirituale del Mezzogiorno tra XVI e XVII secolo*, Osanna Venosa 1988, pp. 122-126; DI FLAVIO, *L'applicazione della Riforma nel monastero di Borgo San Pietro*, in *Santa Filippa Mareri e il monastero di Borgo S. Pietro nella storia del Cicolano*, Istituto Suore Clarisse di S. Filippa Mareri 1989, pp. 124-125; DI FLAVIO, *Spedali* cit., *passim*. Dovunque egli arriva in visita, catechizza il popolo, al quale rivolge «longum sermonem», «luculentum sermonem», «sermonem ad populum ipsum instruendo» negli «articuli fidei, praecepta legis, sacramenta ecclesiae» e nei «septem peccata mortalia»; controlla che il rettore abbia le carte in regola, come dice la messa e amministra i sacramenti, come tiene le chiese, la suppellettile e i beni; esorta il clero «ad bene, caste et laudabiliter vivendum», a rialzare le chiese in rovina; cerca di combattere i privilegi, visita o tenta di visitare i monasteri femminili, punisce i preti indisciplinati, sequestra le entrate ai titolari di benefici che le intascavano trascurando gli edifici sacri e ordina che in ogni parrocchia «se faccia l'inventario de tucti beni de la chiesa et se mande ad Riete; non se admettano despense de matrimonii [senza licenza del vescovo]; non se tengano clerici foresteri per cappellano che non sia diocesano; se facciano doi libri uno per li baptezati et l'altro per quelli che morirando et sepellirando; non se admetta predicator alcuno senza licentia del ordinario» (AVRi, *Visitatio Osii* cit., *passim*).

cesi, dopo però aver eletto alcuni prelati che a nome di tutti esponessero quanto da lui desideravano per andare contenti a risiedere nelle rispettive sedi. Il papa naturalmente pensava già a spianare la strada alla riconvocazione del concilio – nel frattempo sospeso¹¹¹ e al problema cruciale e non ancora risolto della residenza, i vescovi ai già noti *impedimenta residentiae*. Tra i quattro eletti vi fu il vescovo di Rieti. E ciò dice abbastanza in quanta stima Osio fosse presso i colleghi, stima che egli ricambiò, mettendosi subito al lavoro e stilando un elenco di *petitiones* che il 7 marzo poté essere presentato, con gli altri tre, alla commissione di cardinali preposta alle riforme.¹¹² Da questa data la sua attività si svolge tra Rieti e Roma: vescovo della riforma a Rieti, consulente della riforma a Roma. Perciò lo seguiremo passo passo in questo breve periodo.

Dopo l'esortazione del pontefice, Osio sicuramente ripartì per la sua diocesi, dove ad aprile iniziò la già ricordata visita pastorale. Ma a giugno, «nonnullis de causis urgentibus et necessariis», si portò nuovamente nella capitale.¹¹³ Non sappiamo la natura di queste cause urgenti e necessarie, ma probabilmente si trattava di motivi connessi al concilio. In questo periodo infatti a Roma fa la sua prima esperienza il giovanissimo card. Borromeo, al quale, per volontà dello zio papa Pio IV, facevano capo tutti gli affari inerenti il concilio, di cui si andava preparando alacramente la riapertura.¹¹⁴ È ovvio che il Borromeo avesse in agenda la consultazione di persone qualificate, e Osio era tra queste. Tornato a Rieti, all'inizio di maggio '61, Osio riprese la visita,¹¹⁵

¹¹¹ Ricordiamo che il concilio nel 1547, per un'epidemia di febbri maligne, si trasferì a Bologna, poi fu sospeso; ripreso a Trento nel 1551, fu sciolto l'anno dopo. Riprenderà a Trento il 18 gennaio '62, per chiudere il 4 dicembre 1563.

¹¹² CT I, p. 532; CT III/1, p. 32; VIII, pp. 7 nota 1, 34; JEDIN IV/1, pp. 39-40 e nota 8. Gli altri erano il patriarca di Gerusalemme e i vescovi di Cava e Terracina.

¹¹³ AVRI, *Acta Civilia* 1559-62, c. 121r.

¹¹⁴ H. JEDIN - G. ALBERIGO, *Il tipo ideale di vescovo secondo la riforma cattolica*, Brescia 1985, pp. 107, 110. Il 19 luglio 1560 Osio era ancora a Roma (ACRI, *Liber secundus decretorum*, c. 332r), dove fu raggiunto da un messo del capitolo, che gli portò 81 scudi (per l'acquisto di paramenti per la cattedrale, di cui Osio nella visita del 10 maggio aveva notato la necessità) e dove forse si trattenne fino a Natale, quando il capitolo gli regalò 16 capponi (ACRI, *Camerlengato* 1560, ad *exitus*).

¹¹⁵ AVRI, *Acta civilia* 1559-62, cc. 189r (il 27 marzo '61 era già a Rieti), 194r (7 maggio 1561: Osio, stando per partire da Rieti per riprendere e proseguire la visita, fa suo vicario d. Giovanni Vincenzo Antonini di Rieti).

che però dovette interrompere di nuovo il 14 giugno, convocato a Roma, questa volta espressamente per lettera, dal card. Borromeo alla presenza del papa,¹¹⁶ quasi certamente in vista del concilio. Tornato ben presto in diocesi, alla fine di luglio riprese la visita, che portò finalmente a termine il 17 ottobre dello stesso anno.¹¹⁷ Circa un mese dopo egli manifestò al capitolo della cattedrale l'intenzione di indire un sinodo e di dare al suo clero nuove costituzioni («esse in animo sue Rev.me Dominationis facere synodum ac providere et ordinare constitutiones sinodales»).¹¹⁸ Se il proposito avesse avuto attuazione, sarebbe stato il coronamento ideale di un giro che l'aveva portato a conoscere nel dettaglio la situazione della vasta diocesi e il modo più consono e autorevole per dare forma organica alle molte disposizioni già impartite nel corso della visita alla luce dei deliberati conciliari. Non solo il clero diocesano in generale egli aveva in animo di riformare, ma anche quello sornione e indisciplinato della cattedrale e di alcune collegiate, come apprendiamo da una sua lettera, dalla quale veniamo anche a sapere perché questo ambizioso programma non poté essere attuato. La lettera, indirizzata al clero della collegiata di Montereale (L'Aquila, ma allora diocesi di Rieti), è datata «Di Riete li XX di gennaio 1562», due giorni dopo la riapertura del concilio, alla quale egli non fu presente, forse proprio per attendere a quanto si era prefisso di fare come vescovo. Scrive infatti che,

«Piacendo al Signore Nostro per il suo S.mo Vicario et capo nostro imponerme obedientia di exequire quanto ancora semo obligati de iure et ex vinculo iuramenti di andare al Concilio, et essendo per mettime in viaggio fra diece giorni», non ha avuto modo «de ordinare le capitulationi [della collegiata di Montereale] secundo fu concluso, come anco lassammo interrotte le constitutioni sinodali etiam della nostra cathedrale».¹¹⁹

¹¹⁶ La visita viene interrotta a Pescorocchiano il 14 giugno «quia Rev.mus dominus acceperat literas ab ill.mo et rev.mo cardinali Borromeo quod commissione S.mi Domini Nostri Pii pape Quarti scribebat ut statim rev.mus dominus Episcopus Rome (!) se conferret pro negociis expediendis et ad suam Sanctitatis presentiam» (AVRi, *Visita Osii* cit., c. 74v; anche *Acta civilia* 1559-62, c. 210r).

¹¹⁷ Riprese la visita da Borgo S. Pietro il 31 luglio 1561, dopo aver fatto di nuovo suo vicario il già menzionato G. V. Antonini, e la terminò, come già detto, il 17 ottobre (AVRi, *Acta civilia* 1559-62, cc. 217v, 250r).

¹¹⁸ ACRi, *Liber tertius decretorum*, c. 4v, 11 novembre 1561.

¹¹⁹ AVRi, *Sacra Visita di varii anni* 1565-1687, b. 15, c. 227r; il compilatore dell'indice del volume (XIX sec.) a c. 2 attribuisce erroneamente la lettera all'Amulio

Anche Osio, dunque, come già Aligeri, non ebbe fretta di partire per Trento e, come Aligeri, pur non avendo impedimenti, non fu all'apertura nel 1545, così Osio non fu alla riapertura nel 1562. Capiamo meno Osio, ma tanto risulta dai documenti. L'uno e l'altro ebbero bisogno di un'ulteriore spinta per decidersi a mettersi in viaggio ed entrambi, seppure in misura diversa, se la presero con comodo. Osio, che aveva annunciato la partenza per la fine di gennaio, solo un mese dopo (20 febbraio 1562) notificò al capitolo, tramite il suo vicario, che, «cum ipse rev.mus dominus esset accessurus ad Concilium Tridentinum», aveva scelto l'arcidiacono Fabrizio Aligeri, fratello del suo predecessore, quale amministratore della sua casa e quindi ad accompagnarlo a Trento.¹²⁰ Partiva con il conforto delle preghiere pubbliche che si facevano in città e forse anche in altre parti della diocesi per la buona riuscita del concilio.¹²¹

Una volta a Trento, dove giunse il 20 marzo,¹²² si mostrò ben diverso dall'Aligeri. Osio era uomo di dottrina e giurista agguerrito e guerriero. Aveva convinzioni profonde e le difendeva con determinazione, senza guardare in faccia a nessuno, talvolta forse anche con troppo accanimento. Mai accomodante, raramente allineato. La sua partecipazione ai lavori assembleari inizia il 13 aprile, a XVIII sessione inoltrata (si era aperta il 26 febbraio). Il problema sul tappeto era ancora la residenza e questioni connesse. Problema di capitale importanza, «bandiera e parola d'ordine della riforma cattolica», «*conditio sine qua non* non solo della riforma dell'episcopato, ma della riforma generale della chiesa». ¹²³ Se ne discuteva da qualche settimana, dopo che già era stato trattato nel primo periodo conciliare. All'ordine del

(«Lettera dell'e.mo Amulio ai canonici di Montereale nell'atto di partenza pel Concilio di Trento»).

¹²⁰ ACRi, *Liber tertius decretorum*, c. 5r. L'arcidiacono Fabrizio Aligeri lo accompagnò a Trento e gli fu vicino fino alla morte, come si vedrà in seguito.

¹²¹ Nel 1562, tra le uscite del capitolo si registra la spesa di celle 6 date a don Fiorio sagrestano «per portare la croce più volte per la processione del Concilio» (ACRi, *Camerlengato*. 1562, c. 183r), e così nel '63 «per portare la croce illa [nella] processione del Consiglio» (*id.* 1563, ad *exitus*).

¹²² CT III/1, p. 29: «Addi 20 [marzo]. Arrivò il rev.mo Giovambattista Hosio romano, vescovo di Riete».

¹²³ JEDIN- ALBERIGO, *Il tipo ideale di vescovo* cit., pp. 171, 173. Per i lavori conciliari nel periodo Osio (20 marzo - 17 sett 1562, dopo la XXI sessione iniziata 16 luglio) rinvio a CRISTIANI, *La chiesa al tempo del concilio di Trento* cit., pp. 582-602.

giorno i primi quattro punti dei dodici in programma. I pareri erano contrastanti. Osio interviene per ultimo per mettere in chiaro due punti: primo, che si definisca se per il vescovo l'obbligo di risiedere è di diritto divino, ossia derivi a lui dalla stessa consacrazione episcopale e quindi da Dio, o se di diritto ecclesiastico, ossia dipenda dalla volontà del papa, che tale obbligo perciò avrebbe potuto imporre o sospendere; secondo, che si promuovano al governo delle chiese solo coloro che ne hanno i requisiti e che si restituisca piena giurisdizione ai vescovi.¹²⁴ Quest'ultima asserzione è da riferire a quegli *impedimenta* di cui si è detto, che effettivamente limitavano l'azione e i poteri vescovili all'interno di ogni giurisdizione.

Nei giorni successivi, sulle posizioni di Osio si allinearono in parte il vescovo di Pesaro, card. Ludovico Simonetta, uno dei delegati al concilio, e il card. Sebastiano Pighino, uditore di Rota.¹²⁵ I dibattiti si facevano interminabili, appassionati e talvolta violenti. Gli intransigenti, guidati dagli spagnoli, volevano che la residenza fosse dichiarata di diritto divino, i conservatori, per lo più italiani, di diritto ecclesiastico, i moderati erano per il diritto divino, ma cercavano una mediazione risolutoria. Il 20 aprile, i legati pontifici, volendo porre fine a una discussione che si protraeva ormai da due mesi e che aveva impegnato ben nove congregazioni generali, proposero ai padri di rispondere con un semplice sì (*placet*) o con un no (*non placet*) al quesito se la residenza fosse da considerare di diritto divino o ecclesiastico. Ben 67 dei presenti, tra cui Osio, risposero *placet*, 33 *non placet*, 38 si dichiararono favorevoli o contrari, subordinando però il loro parere a quello del papa. Il voto dunque non era chiaro e ne nacque un'agitatissima discussione¹²⁶. I legati cercarono di correre ai ripari lasciando aperta la questione in attesa di un pronunciamento del papa circa l'interpretazione e l'attribuzione dei 38 voti incerti. Lo stesso giorno costituirono una commissione composta di otto padri, quattro stranieri (tra cui gli arcivescovi di Parigi e Barcellona), e quattro italiani. Tra questi ultimi vi erano il

¹²⁴ CT VIII, p. 442. Inattendibile l'asserzione del Massarelli secondo cui Osio in questa circostanza avrebbe chiesto che la residenza fosse dichiarata di diritto divino (JEDIN, IV/1, p. 420, dove cita CT II, p. 484, e CT III/1, p. 304).

¹²⁵ CT VIII, pp. 452, 457.

¹²⁶ CT VIII, pp. 464-465. Il nome di Osio *ibid.*, p. 465. A proposito del clima della seduta, nella nota 3 di p. 465 si parla di «turbines, immo tempestates et ardores».

patriarca di Aquileia, Marino Grimani, e il vescovo di Rieti, unico sostenitore, nel gruppo, dello *ius divinum* della residenza. Detti padri dovevano rivedere il decreto e meglio precisarlo, tralasciando però l'articolo sulla residenza.¹²⁷ Davanti a questa limitazione Osio non seppe resistere e, piuttosto che abdicare alla propria coscienza, preferì disobbedire al mandato dei rappresentanti del papa e, confortato anche dal suggerimento del legato card. Seripando, una delle voci più alte e radicali della riforma e sostenitore del diritto divino, trattò anche – per non dire principalmente – la residenza, come si evince chiaramente dal titolo della sua bozza di decreto, che recita appunto *Decreta de residentia et aliis capitibus reformationis concepta mense maio 1562*.¹²⁸

Nei giorni seguenti si continua a discutere degli altri sei articoli del decreto (5-9, 12) come proposto in precedenza. In particolare la congregazione generale del 23 aprile porta il dibattito su un terreno quanto mai concreto. Si parla di cura d'anime, di parroci e parrocchie. Problemi che Osio aveva toccato con mano nella visita da poco compiuta e che sollecitavano la sua sensibilità di pastore zelante. Egli si pronuncia su tutti e sei i capitoli con brevità, ma in modo incisivo. E in questa direzione andranno le decisioni del concilio. Quanto allo smembramento delle parrocchie, egli è del parere che il vescovo possa attuarlo anche contro il volere del pievano, se il popolo è numeroso e il territorio vasto. Il vescovo, come può dividere, così possa unire, per giusti motivi, più parrocchie, purché non rechi incommodo ai fedeli. E su questo punto richiama le disposizioni del concilio Lateranense V. Allo stesso modo il vescovo sia autorizzato a punire i parroci indisciplinati o che non adempiono ai propri doveri, ma, perché egli possa farlo efficacemente, si devono togliere, dalle autorità superiori, le esenzioni e la possibilità di ricorrere contro la sentenza del vescovo. Possa profanare le chiese in rovina e trasferire titoli e benefici nelle chiese più vicine; abbia facoltà di visitare anche le parrocchiali dipendenti da regolari e prendere provvedimenti per quanto riguarda la cura delle anime ad esse soggette e l'amministrazione e conservazione dei

¹²⁷ CT VIII, pp. 465 e nota 3, 481 nota 1; JEDIN IV/1, p. 222.

¹²⁸ CT VIII, p. 481 nota 1. Alla fine della seduta del 23 aprile il presidente card. Gonzaga aveva esortato gli otto vescovi della commissione a stendere quanto prima il decreto di cui sopra. Osio lo presenterà a maggio. Forse insieme a lui lo presentò anche il collega Sbardellato, vescovo di Tinisa, Cartagine (*ibid.*, p. 481).

sacramenti; quanto ai questuanti, egli chiede che se ne aboliscano gli abusi. E su questo punto fu meno drastico di quel che poi deciderà il concilio. I *quaestores* erano frati specializzati nella predicazione delle indulgenze e nella raccolta di elemosine. E già questi termini suscitavano gravi e penosi ricordi nell'assemblea. Da tali abusi infatti aveva preso pretesto Lutero per ribellarsi alla chiesa. Perciò la chiesa doveva e di fatto li tolse di mezzo. In sintesi l'intervento di Osio mirava a ristabilire l'autorità del vescovo nella sua giurisdizione. Su questa strada lo seguirono immediatamente in parte i vescovi di Campania, d'Orense e di Cremona, *in toto* quello di Telese; il giorno dopo, 24 aprile, rispettivamente in parte e *in toto*, i vescovi di Tortosa (Spagna) e di Forlì.¹²⁹

Le assemblee di fine aprile, presiede Osio, servono solo per decidere di rinviare alla sessione XIX (14 maggio) la discussione sulla petizione – qualificata come *magni momenti* – della legazione francese, guidata dal signor de Lansac.¹³⁰ Ai primi di maggio giunge da Roma la risposta ai legati sulla residenza. Il papa voleva che per il momento si accantonasse la discussione su questo problema tanto spinoso, che aveva creato divisione tra i padri, tra i legati stessi e tra questi e il papa. Messa da parte la residenza, si passa ad esaminare la petizione dell'imperatore Ferdinando che chiedeva per i suoi territori la concessione del calice ai laici, ossia che i fedeli potessero fare la comunione con le due specie del pane e del vino. Per lo studio della questione si forma una commissione di quattro prelati, che dovranno esprimere un fondato giudizio e i pro e i contro sulla richiesta. I padri prescelti a redigere il documento furono gli arcivescovi di Rossano e di Lanciano e i vescovi di Modena e Rieti, che si misero subito al lavoro e prima del 9 consegnarono il loro elaborato, immediatamente trasmesso a Roma dai legati.¹³¹ La questione era antica e interessava

¹²⁹ CT VIII, pp. 476-480. In CT III/1, pp. 323-324, sullo stesso argomento, Osio si dice favorevole anche alla nomina di «coadiutores» per le parrocchie numerose, ma aggiunge che vi è «difficultas reperiendi rectores peritos, quia ubique magna imperitia». Un'osservazione dettata certamente dalla recente visita nella sua diocesi, durante la quale ebbe modo di constatare di persona molti casi d'ignoranza tra i sacerdoti. Per maggiori dettagli in proposito DI FLAVIO, *Grado d'istruzione del clero reatino nel periodo 1560-1620* cit., pp. 122-126.

¹³⁰ CT VIII, p. 486. Per le richieste francesi: JEDIN IV/1, pp. 227-230.

¹³¹ CT VIII, 630 nota 3; JEDIN IV/1, p. 258 nota 36. La commissione era ben assortita, anche se con una leggera prevalenza per il no. Nella votazione finale infatti

soprattutto le comunità cattoliche dell'Ungheria e della Boemia. Non deve meravigliare perciò che a occuparsene fosse chiamato anche Osio, «che – come osserva Jedin – poteva essere considerato un esperto in materia, perché sotto Paolo III e sotto Giulio III era stato membro della commissione che aveva esaminato il problema boemo». ¹³² Della questione anzi Osio farà il suo cavallo di battaglia.

Un primo decreto sulla comunione sotto le due specie – con altri articoli riguardanti l'eucaristia – arriva in assemblea 4 giugno 1562, data d'inizio della XX sessione. Osio è del parere che non se ne discuta neppure, essendo materia già definita dal concilio di Costanza. ¹³³ Quasi allo stesso modo si pronuncia nella congregazione generale del 6 giugno, quando viene proposto un decreto riformato sul medesimo argomento. A lui il nuovo decreto in generale *placet*, ma non si metta in dubbio quanto deciso dal concilio di Costanza («sed decisa in concilio Constantiensi non revocentur in dubium»), che aveva definito che chi riceveva la comunione sotto una specie, riceveva Cristo intero e che era eretico chi affermava il contrario. ¹³⁴ Il 7 giugno i messi imperiali presentano un memoriale dell'imperatore, con il quale si caldeggiava, tra l'altro, la concessione ai laici della comunione sotto le due specie. Se ne discute calorosamente in oltre venti sedute dal 10 al 23 giugno, quando giunge un'altra forte richiesta degli imperiali sempre per la concessione del calice ai laici, motivandola con la ragione che questa era la via per riconciliare il popolo boemo con la Chiesa di Roma. ¹³⁵ Benché la maggioranza sia per la concessione, il concilio non vuol pronunciarsi. Così per qualche tempo del calice ai laici non si parla. Si riprende a discuterne il 27 agosto per proseguire fino al 6 settembre. Il 2 settembre è il gran giorno di Osio. La questione del calice ai laici sembra ormai all'epilogo. Osio l'affronta di petto con un discorso dotto, chiaro e con-

Modena si dirà favorevole alla concessione, Lanciano favorevole per la Boemia e Ungheria, ma rimettendosi al parere del papa, Rossano e Rieti contrari (CT VIII, p. 906).

¹³² JEDIN IV/1, p. 305; le fonti in CT VIII, p. 841 nota 3.

¹³³ CT III/1, pp. 340, 341.

¹³⁴ CT VIII, p. 533; dello stesso parere Coimbra, Oviedo, Segovia e Lerida (JEDIN IV/1, p. 244).

¹³⁵ JEDIN, IV/1, p. 258; nella nota 36 della stessa pagina si dice che nel memoriale sul calice dei quattro padri conciliari (che è in CT VIII, pp. 630 ss.) si legge che i legati si erano occupati personalmente della questione da molto tempo. Alla richiesta del calice da parte degli imperiali e dei bavaresi si uniranno poi anche i francesi.

vincente. Dopo aver premesso che egli è del parere dei patriarchi di Gerusalemme e di Aquileia, che erano per il no, esordisce dicendo che la Chiesa ha sempre fortemente contrastato gli eretici e, quando non l'ha fatto, ha raccolto pessimi frutti. E, accompagnando il discorso con citazioni e richiami storici, aggiunge che così è stato in passato, come dimostra la concessione del calice fatta ai calistini boemi dal Concilio di Basilea prima e da Paolo III poi, che è valsa a confermarli nell'eresia anziché a correggerli. E come è stato per il passato così sarà in avvenire se lo concediamo oggi. E poi in questo modo diamo ragione a Lutero, il quale afferma che la comunione si deve fare sotto le due specie e torto a tutti coloro che si comunicano sotto la sola specie del pane. Inoltre, se concediamo il calice ai Boemi per tenerli nella fede, per la stessa ragione domani dovremo concederlo ad altri e così finiremo col concederlo a tutti. Per queste ragioni – conclude – io resto decisamente contrario a tale concessione ed esorto tutti a riflettervi seriamente, essendo questione dalle gravissime conseguenze: «ut consulant maturius cum res sit gravissima».¹³⁶ Il suo discorso ebbe successo sui presenti e lusinghieri apprezzamenti da parte degli storici. Per Sforza Pallavicino fu «uno dei più lunghi e memorabili ragionamenti che contrastarono» la richiesta del calice ai laici e aggiunge che in esso Osio mostra di essere «addottrinato egualmente del diritto ne' canoni e del fatto nell'istorie»; Pastor ne apprezza la «profondità e chiarezza»; Jedin scrive che fu un grave colpo per l'indulto del calice e che a nulla valsero i discorsi e quasi le lacrime dei suoi oppositori.¹³⁷ Da quel momento la tesi della concessione, che in precedenza si dava vincente, cominciò a perdere sostenitori. Clamoroso il caso del vescovo di Segorbe (Spagna), l'agostiniano Munatones, il quale, alzatosi subito dopo, disse: «Confesso di essere stato finora per la concessione. Ma ora, sentito il Reatino, cambio idea e voto contro». Mostrò i fogli preparati per sostenere la sua precedente convinzione e, senza leggerli, ribadì che egli ora la pensava come il Reatino. Alla tesi di Osio assentì anche il vescovo di Gerona, connazionale di Munatones.¹³⁸

¹³⁶ I due resoconti stenografici che ci restano (CT III/1, p. 409 e VIII, p. 841) certamente non rendono il discorso in tutta la sua forza. Osio, oltre quello di Basilea, cita il concilio di Efeso e di Costanza, papa Leone I e i teologi Caietano e Gabriel Biel.

¹³⁷ SFORZA PALLAVICINO, *Istoria del Concilio di Trento*, III, Milano 1745, p. 126; PASTOR, *Storia dei papi* cit., VII, Roma 1950, p. 214; JEDIN IV/1, pp. 304-305, 308.

¹³⁸ CT VIII, pp. 842, 874 nota 1; III/1, p. 409.

Ma con i consensi vennero anche le reazioni. La più violenta fu quella dell'ungherese Dracovic, vescovo di Cinquechiese (Pecs) e portavoce dell'imperatore. Con molto risentimento verso il Reatino e dicendosi quasi da lui provocato a duello, ne ribatté gli argomenti punto per punto «et quasi con lagrime» invocò la concessione del calice. Espressamente contro Osio parlò anche il vescovo di Civitacastellana, ma con meno acredine e riconoscendo all'avversario di aver trattato la materia con molta dottrina (*doctissime*). Ma l'affondo del Reatino era ormai andato a segno e la maggior parte dell'assemblea propendeva per la sua tesi.¹³⁹ Nelle sedute successive intervennero molti padri pro e contro la concessione e a chiudere il Lainez, generale dei Gesuiti. Con profondità ed equilibrio egli pure si espresse contro la concessione. In fase di pronunciamento definitivo, Rieti, Gerona e Segorbe confermarono singolarmente il loro no, come pure Lainez. I quattro si ritrovarono infine tutti insieme nel gruppo dei 38 che votarono *negative simpliciter*, maggioritario rispetto ai 29 del partito contrario.¹⁴⁰ Tuttavia neppure questa volta, a sorti rovesciate, il concilio ebbe il coraggio di concludere la partita e rinviò la decisione ad altra data, sperando forse in un pronunciamento di Roma.

A questo punto bisogna fare un passo indietro per dire che nel frattempo era proseguita la trattazione degli altri canoni riguardanti l'eucaristia, più volte ritoccati. Per Osio andavano bene (*placent*), ma nella congregazione generale del primo luglio volle che si specificasse che sotto l'una o l'altra specie si riceveva la stessa grazia. Per lui, contrario alla comunione *sub utraque*, era una precisazione importante. L'appunto fu recepito nella revisione del decreto, così che nella seduta dell'8 luglio sullo stesso argomento il Reatino si dichiarò del tutto soddisfatto del nuovo testo («Reatino canones placent»), pur condividendo alcune osservazioni del Madruzzo.¹⁴¹ La discussione continua nei gior-

¹³⁹ CT VIII, pp. 844, 845 e nota 2, 858.

¹⁴⁰ CT VIII, pp. 90 («Reatinus calicem minime concedendum comprobavit ... Gerundensis probat sententiam domini Reatini ... Segobricensis probat sententiam domini Reatini»), 906. Altri 31 votano sì, ma rimettendosi al parere del papa, altri 19 sì per la Boemia e l'Ungheria, ma sempre rimettendosi al parere del papa, 10 no con rinvio al papa, 2 semplici rinvii al papa, 14 risposte dilatorie, una incerta (*ibid.*).

¹⁴¹ CT III/1, p. 353; CT VIII, pp. 643, 667 (*placent* dell'8 luglio con le osservazioni di Madruzzo).

ni successivi. Osio è presente e dà il suo contributo.¹⁴² Finalmente, nella congregazione generale del 16 luglio (inizio della XXI sessione), fu proposta all'approvazione dell'assemblea il decreto sull'eucarestia (che comprendeva anche la non obbligatorietà della comunione sotto le due specie – della concessione si sarebbe riparlato – e della comunione sacramentale per i fanciulli).¹⁴³ Si toccano anche alcuni problemi riguardanti il sacerdozio e la cura delle anime. Quasi tutti danno il loro *placet*. Osio invece riprende i vari capitoli uno per uno, approvandone alcuni e avanzando riserve e osservazioni su altri. Condivide in toto il divieto di promuovere agli ordini coloro che erano sprovvisti di beneficio, tranne che in caso di necessità («*placet prohibitio quod episcopi non possint promovere sine titulo beneficium, nisi quos viderint necessarios pro ecclesia sua*»).¹⁴⁴ Il beneficio ecclesiastico, inteso come fonte di sussistenza del chierico, serviva ad allontanare dal clero ogni sospetto di cupidigia o di simonia e a garantire all'ordinato una certa tranquillità economica e un tenore di vita dignitoso.

Qualche giorno dopo (19 luglio) inizia la discussione dei teologi sugli articoli della messa presentati dai legati. Se ne dibatte in 13 sedute, dal 21 luglio al 3 agosto. Giungono in aula nella congregazione generale del 6 agosto: erano 4 capitoli (essenza, frutti, istituzione e offerta del sacrificio della messa) e 12 canoni. Se ne tratta nelle sedute dall'11 al 27 agosto. Osio interviene nella congregazione generale del 21 agosto. Chiede che gli articoli riguardanti la dottrina siano più brevi e che, contro Lutero, si affermi che Cristo con le parole *Hoc facite* istituì il sacerdozio e che nella cena offrì se stesso in vero sacrificio. Fa altre dotte puntualizzazioni e dichiara che quanto ai canoni di riforma manderà le sue osservazioni. Con lui si dichiarano d'accordo subito Campania (il domenicano Marco Laureo), il 23 Acqui e il 25 in parte Barcellona.¹⁴⁵ I suggerimenti sono accolti e il testo modificato viene

¹⁴² CT III/1, pp. 374, 377.

¹⁴³ Titoli dei capitoli: 1. non obbligo per i laici e chierici non celebranti di assumere la comunione sotto le due specie, 2. potere della chiesa di dispensare dal sacramento dell'eucaristia, 3. sotto ciascuna specie si riceve Cristo nella sua totalità, 4. i bambini non sono obbligati alla comunione sacramentale; seguono i quattro canoni.

¹⁴⁴ CT VIII, p. 704. Non condivide invece l'ordine di erigere una croce sui luoghi delle chiese andate in rovina, in quanto sono ormai luoghi profani.

¹⁴⁵ CT III/1, p. 390; VIII, pp. 772, 778, 781.

riportato in assemblea. Così, nella congregazione generale del 7 settembre – con la quale riprendiamo il filo cronologico delle discussioni – Osio ed altri quattro padri (tra cui il Campania) esprimono la loro piena soddisfazione sia sulla parte dottrinale del decreto che sui canoni di riforma.¹⁴⁶ Ma la discussione sui canoni e sugli abusi circa la messa continua per diversi giorni.

Il 10 settembre il dibattito tocca un punto delicato: l'idoneità dei candidati all'episcopato. Il concilio se n'era già occupato nella sessione VII, *de reformatione* cap. 1. Ora l'attenzione si appunta sulla richiesta che possano essere promossi all'episcopato unicamente coloro che sono in possesso di un grado accademico (dottorato in teologia o in diritto canonico o in ambedue i diritti) e di un ordine sacro (almeno suddiaconato). Si accende il dibattito. Intervengono Modena e Lerida per far osservare che, quando l'apostolo Paolo scrive che il vescovo dev'essere *doctor*, non pensa a un titolo accademico, ma alla sua attitudine e capacità all'insegnamento. Perciò un qualsiasi dottorato non garantisce che sia un buon vescovo. Osio, che era un giurista, non è convinto. Per lui il dottorato nei due diritti è una buona patente per essere vescovo. E riprendendo l'antica discussione della scolastica se fosse preferibile affidare il governo di una chiesa a un buon giurista o a un teologo, si pronuncia in favore del giurista. Ma Campania, che abbiamo visto spesso condividere le sue posizioni, gli ribatte che per la predicazione è meglio un teologo o anche un maestro di arti liberali, e poi, osserva con ironia, che tra i canonisti è difficile trovare un santo.¹⁴⁷ Si discute anche, e assai criticamente, delle pensioni (somma periodica dovuta da un beneficiario ecclesiastico a un superiore o a chi gli ha trasmesso il beneficio). Gli spagnoli erano orientati per l'abolizione. Osio fu meno netto e più problematico. Rileva che questi oneri erano causa di molti mali e avanza la proposta che i cardinali lascino abbazie ed episcopati. Ai porporati che non possono farne a meno, sia permesso riscuotere le pensioni, che però non devono gravare su sedi povere. Egli inoltre è contro la traslazione delle stesse pensioni. Ma poi sulla questione tutto

¹⁴⁶ CT VIII, 914: «Asturicensi, Assaphaensi, Fundano, Campaniensi, Reatino placent doctrina et canones».

¹⁴⁷ Il dibattito sull'argomento (10-13 settembre: CT VIII, pp. 928-939; III/1, pp. 419-423) è vivacemente narrato in JEDIN, IV/1, pp. 314-316.

rimane come prima.¹⁴⁸ Quanto ai canoni riguardanti specificamente la messa (congregazione generale del 12 settembre), Osio, acutamente e quasi con puntiglio, – come già nella seduta del 16 luglio sui decreti dell'eucaristia –, li passa in rassegna uno per uno, dichiarando che qualcuno è da togliere del tutto («tollatur»), altri da omettere («omittantur»), qualche altro da sfrondare di parole inutili («deleatur servetur»), altri, infine, da meglio precisare («addatur») o definire nei termini («explicitur»). Circa gli abusi, è del parere che siano rimessi ai vescovi di ciascuna diocesi. Poggia il suo dire su quanto decretato in precedenza dallo stesso concilio e dal concilio Lateranense V. Le sue osservazioni sono condivise espressamente, in parte o in blocco, da Campania, Segorbe, Ancona, Tropea, Sebenico e Leon (Spagna), e di fatto da molti altri.¹⁴⁹

Il 14 settembre si portano al voto finale i canoni corretti di riforma della messa e gli abusi relativi. Osio e altri nove approvano con un secco *placet*.¹⁵⁰ Il 15 viene ripreso ancora una volta – e non sarà l'ultima – il decreto sul calice ai laici. Osio, con la maggioranza, è per il no («non placet decretum»).¹⁵¹ L'assemblea respinge anche la proposta dei legati di una richiesta al papa perché conceda il calice. Nella congregazione generale del 17, che segna l'inizio della XXII sessione, dopo l'approvazione del decreto sul sacrificio della messa e dei canoni relativi agli abusi nel celebrarla, si torna al calice. I legati tentano l'unica via di uscita, mettendo ai voti se demandare al papa la decisione in materia. Il Reatino ancora una volta – ed è l'ultima – dice no («non placet»).¹⁵²

Quella del 17 settembre fu anche l'ultima presenza di Osio ai lavori del concilio. Egli resterà in città ancora una diecina di giorni, ma probabilmente da malato. L'aria di Trento, che aveva nuociuto al suo predecessore Aligeri, fu per lui fatale. Il 28 settembre ebbe il permesso di ripartire per la sua diocesi. Permesso che gli fu accordato ben volentieri, poiché – come nota Jedin – a Roma era malvisto e lo si vole-

¹⁴⁸ CT III/1, p. 421.

¹⁴⁹ CT VIII, pp. 934, 935; IX, p. 1135.

¹⁵⁰ CT VIII, p. 940. Gli altri erano i vescovi di Gubbio, Caserta, Adria, Astorga, Senigallia, Teano, Telese, Vieste e Brescia.

¹⁵¹ CT VIII, p. 946. Come lui si pronunciano altri otto.

¹⁵² CT VIII, p. 968.

va allontanare dal concilio,¹⁵³ probabilmente per le sue posizioni intransigenti. Ma a Rieti egli non giunse vivo. Le sue condizioni peggioravano man mano che proseguiva nel viaggio. Il 4 novembre il capitolo, allarmato per la sua salute, gl'inviò incontro due canonici.¹⁵⁴ Ma era ormai troppo tardi. Osio morì in una locanda di Spoleto il 12 novembre 1562, dopo aver fatto testamento, assistito dall'arcidiacono Fabrizio Aligeri, che l'aveva accompagnato a Trento. Le sue spoglie furono trasferite a Rieti nel 1575 e tumulate in duomo.¹⁵⁵

Al concilio, dove era restato per circa sei mesi, egli aveva fatto la sua parte e dato il suo contributo. Sempre schierato con i più intransigenti e con i sinceri riformatori, Osio è il tipico rappresentante dell'ultima generazione dei vescovi italiani al concilio, per la verità molto lontani dall'ansia o quantomeno dalla preoccupazione di trovare un'intesa e una possibile conciliazione con i luterani. I ponti ormai erano tagliati e la contrapposizione era divenuta aperta, a volte perfino cercata e rimarcata. Osio in ciò volle essere in prima fila ed ebbe al momento e nel tempo lungo seguito. Ma la storia poi sarebbe andata nella direzione opposta.

¹⁵³ JEDIN, IV/1, p. 304 nota 30.

¹⁵⁴ ACRi, *Liber tertius decretorum*, c. 8v, 4 novembre 1562: «Capitulum decrevit mittendos duos canonicos, videlicet dominum Alexandrum Herilacum et dominum Petrum Cappelletti obviam rev.mo Episcopo redeunti a Concilio Tridentino et, ut ferebatur, aliquantulum egrotanti».

¹⁵⁵ ACRi, Arm. XIV fasc. C n°. 1/8: «Copia testamenti rev.mi Iohannis Baptiste Osii olim episcopi Reatini». Il testamento fu dettato «Spoliti in Suburbio Sancti Gregorii, in via Tiralisia in hospitio Angeli Mustacci nuncupati di Spolito». Sulla sua morte ASRI, *Riformanze* 65, c. 67r; CT IX, p. 639 e nota 4. Per JEDIN, IV/2, p. 291, egli fu una delle vittime dell'«aria contraria e nociva» di Trento. Sulla sua morte vi sarebbero lettere del Borromeo e del Visconti, ma non conosco la fonte di questa notizia. Per la traslazione e sepoltura ACRi, *Liber tertius* cit., c. 67r e SACCHETTI SASSETTI, *Di alcuni vescovi reatini* cit.

PERIODICI PERVENUTI ALLA SOCIETÀ

a cura di FRANCESCA PARDINI
(2009)

- ACADÉMIE DES INSCRIPTIONS & BELLES-LETTRES. COMPTES RENDUS DES SÉANCES (Paris): 2006, n. 4; 2007, nn. 1, 2, 3.
- ACCADEMIA NAZIONALE VIRGILIANA DI SCIENZE LETTERE ED ARTI. Atti e memorie (Mantova): N.S., LXXV, 2007 (2008).
- ACME. Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano (Milano): LXI, 2008, nn. 1, 2, 3; LXII, 2009, nn. 1, 2.
- AEVUM. Rassegna di Scienze Storiche Linguistiche e Filologiche pubblicata a cura della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università Cattolica del Sacro Cuore (Milano): LXXXII, 2008, n. 3; LXXXIII, 2009, nn. 1, 2.
- AMERICAN ACADEMY IN ROME. MEMOIRS (Roma): LIII, 2008.
- ANNALI DELLA FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA DELL'UNIVERSITÀ DI BARI (Bari): L, 2007 (2009).
- ANNALI DELLA FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA DELL'UNIVERSITÀ DI MACERATA (Macerata): XXXIX, 2006 (2008).
- ANNALI DELLA FONDAZIONE LUIGI EINAUDI (Torino): XLI, 2007; XLII, 2008.
- ANNALI DELLA SCUOLA NORMALE SUPERIORE DI PISA. CLASSE DI LETTERE E FILOSOFIA (PISA): S. IV, IX, 2004, n. 2.
- ANNALI DELLA SCUOLA NORMALE SUPERIORE DI PISA. CLASSE DI LETTERE E FILOSOFIA (PISA): S. IV, QUADERNI 16 (2003).
- ANNUARIO DELLA ACCADEMIA PONTANIANA (NAPOLI): 2009, n. DLXVII.

- ARCHEOGRAFO TRIESTINO (Trieste): S. IV, LXVIII, 2008; EXTRA SERIE, n. 6, 2009.
- ARCHIVIO STORICO DI TERRA DI LAVORO, pubblicato a cura della Società di Storia Patria di Terra di Lavoro (Caserta): XX, 2005; XXI, 2008.
- ARCHIVIO STORICO ITALIANO, pubblicato dalla Deputazione Toscana di storia patria (Firenze): CLXVI, 2008, n. 4; CLXVII, 2009, nn. 1, 2.
- ARCHIVIO STORICO LOMBARDO. Giornale della Società storica Lombarda (Milano): CXXXIV, 2008.
- ARCHIVIO STORICO PER LA SICILIA ORIENTALE. Società di Storia Patria per la Sicilia Orientale (Catania): XCV, 1999 (2005), nn. I-III; XCVI, 2000 (2005) nn. I-II; XCVII, 2001 (2008), nn. I, II-III.
- ARCHIVIO STORICO PER LE PROVINCE PARMENSI (Parma): S. IV, LIX, 2007 (2008).
- ARCHIVUM FRANCISCANUM HISTORICUM. COLLEGIO DI S. BONAVENTURA (Grottaferrata): 101, 2008, nn. 3-4; 102, 2009, nn. 1-2.
- ARCHIVUM HISTORICUM SOCIETATIS IESU (Roma): LXXVIII, 2009, nn. 155, 156.
- ATHENAEUM. Studi di Letteratura e Storia dell'Antichità. Università di Pavia. (Pavia): N.S., XCVII, 2009, nn. I, II.
- ATTI DELL'ACCADEMIA DI SCIENZE MORALI E POLITICHE. Società nazionale di scienze, lettere e arti in Napoli (Napoli): CXVII, 2006 (2007).
- ATTI DELL'ACCADEMIA NAZIONALE DEI LINCEI. Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche. Rendiconti (Roma): S. IX, XVIII, 2007, nn. 3, 4; XIX, 2008, nn. 1, 2, 3, 4.
- ATTI DELL'ACCADEMIA NAZIONALE DEI LINCEI. Rendiconti delle Adunanze solenni (Roma): S. X, 7 (2007).
- ATTI DELL'ACCADEMIA PONTANIANA (Napoli): N.S., LVII, 2008 (2009).
- ATTI DELLA SOCIETÀ LIGURE DI STORIA PATRIA (Genova): N.S., XLVIII, 2008, nn. 1, 2.
- ATTI E MEMORIE DELLA SOCIETÀ DALMATA DI STORIA PATRIA (Venezia): XXXV, 2008.

- ATTI E MEMORIE DELLA SOCIETÀ DALMATA DI STORIA PATRIA. Collana Monografica (Roma): 9, 2007 (2009).
- ATTI E MEMORIE DELLA SOCIETÀ SAVONESE DI STORIA PATRIA (Savona): XLV, 2009.
- ATTI E MEMORIE DELLA SOCIETÀ TIBURTINA DI STORIA E D'ARTE (Tivoli): LXXX, 2007; LXXXI, 2008 nn. 1, 2.
- BASLER ZEITSCHRIFT FÜR GESCHICHTE UND ALTERTUMSKUNDE. Herausgegeben von der historischen und antiquarischen Gesellschaften zu Basel (Basel): 108, 2008.
- BENEDICTINA. Rivista del Centro Storico Benedettino Italiano (Cesena): 55, 2008, n. 2; 56, 2009, n. 1.
- BERGOMUM. Bollettino della Civica Biblioteca Angelo Mai (Bergamo): 2007 (2008).
- LA BERIO. Rivista semestrale di storia locale e di informazioni bibliografiche (Genova): XLVIII, 2008, n. 1, 2; XLIX, 2009, nn. 1, 2.
- BIBLIOTHÈQUE DE L'ÉCOLE DES CHARTES. Revue d'érudition publiée par la Société de l'École des Chartes (Paris): CLXVI, 2008, n. 1.
- BLÄTTER FÜR HEIMATKUNDE. Herausgegeben vom Historischen Verein für Steiermark (Graz): 81, 2007, n. 4; 82, 2008, nn. 1-2, 3, 4; 83, 2009, nn. 1-2, 3.
- BOLLETTINO DEL MUSEO CIVICO DI PADOVA. Rivista padovana di Arte antica e moderna, Numismatica, Araldica, Storia e Letteratura (Padova): XCVI, 2007 (2008).
- BOLLETTINO DEL MUSEO DEL RISORGIMENTO (Bologna): LIII (2008).
- BOLLETTINO DELLA DEPUTAZIONE DI STORIA PATRIA PER L'UMBRIA (Perugia): CV, 2008, nn. 1, 2.
- BOLLETTINO DELLA SOCIETÀ DI STUDI VALDESI (Torre Pellice): 125, 2008, n. 203; 126, 2009, n. 204.
- BOLLETTINO DELLA SOCIETÀ GEOGRAFICA ITALIANA (Roma): S. XIII, I, 2008, nn. 3, 4; II, 2009, nn. 1, 2, 3.
- BOLLETTINO DELLA SOCIETÀ PAVESE DI STORIA PATRIA (Pavia): 108, 2008; 109, 2009.

- BOLLETTINO STORICO-BIBLIOGRAFICO SUBALPINO. Deputazione Subalpina di storia patria (Torino): CVI, 2008, n. 2; CVII, 2009, n. 1.
- BOLLETTINO STORICO DELLA BASILICATA. Deputazione di Storia Patria per la Lucania (Potenza): 24, 2008.
- BOLLETTINO STORICO DELLA CITTÀ DI FOLIGNO. Accademia Fulginia di Scienze Lettere ed Arti (Foligno): XXIX-XXX, 2005-2006 (2008).
- BULLETIN MENSUEL DE L'ACADÉMIE DELPHINALE (Grenoble): 2009, nn. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9.
- BULLETTINO DELL'ISTITUTO STORICO ITALIANO PER IL MEDIOEVO (Roma): 111, 2009.
- BULLETTINO DELLA COMMISSIONE ARCHEOLOGICA COMUNALE DI ROMA (Roma): CVIII, 2007 (2008).
- BULLETTINO DELLA DEPUTAZIONE ABRUZZESE DI STORIA PATRIA (L'Aquila): XCVII-XCVIII, 2007-2008 (2009).
- BULLETTINO SENESE DI STORIA PATRIA. Accademia Senese degli Intronati (Siena): CXIII, 2006; CXV, 2008; CXVI, 2009.
- BULLETTINO STORICO PISTOIESE. Società pistoiese di storia patria (Pistoia): CX, 2008.
- CAMPANIA SACRA. Rivista di Storia sociale e religiosa del Mezzogiorno (Napoli): 39, 2008, nn. 1-2.
- CARMELUS. Commentarii ab Istituto Carmelitano editi (Roma): 54, 2007, n. 2; 55, 2008, nn. 1, 2; 56, 2009, n. 1.
- (La) CIVILTÀ CATTOLICA (Roma): 160, 2009, nn. 3805, 3806, 3807, 3808, 3809, 3810, 3811, 3812, 3813, 3814, 3815, 3816, 3817, 3818, 3819-3820, 3821, 3822, 3823, 3824, 3825, 3826, 3827, 3828.
- DEPUTAZIONE DI STORIA PATRIA PER LE ANTICHE PROVINCE MODENESI. Atti e Memorie (Modena): S. XI, XXXI, 2009.
- DEPUTAZIONE DI STORIA PATRIA PER LE PROVINCE DI ROMAGNA. Atti e Memorie (Bologna): LVIII, 2007 (2008).

- DEUTSCHES ARCHIV FÜR ERFORSCHUNG DES MITTELALTERS (Köln): 64, 2008, n. 2; 65, 2009, n. 1.
- DIMENSIONI E PROBLEMI DELLA RICERCA STORICA. Rivista del Dipartimento di studi storici dal Medioevo all'età contemporanea dell'Università «La Sapienza» (Roma): 2008, nn. 1, 2; 2009, n. 1.
- DOCUMENTI E STUDI SULLA TRADIZIONE FILOSOFICA MEDIEVALE. Rivista della Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino (Firenze): XVI, 2005; XVIII, 2007; XIX, 2008.
- GIORNALE DELLA LIBRERIA (Milano): CXXII, 2009, nn. 1, 2, 3, 5, 6, 7/8, 9, 10, 11, 12.
- GIORNALE ITALIANO DI FILOLOGIA (Roma): N.S., LIX, 2007, n. 2; LX, 2008, nn. 1-2.
- HISPANIA SACRA. Revista de Història Eclesiàstica (Barcelona): LXI, 2009, nn. 123, 124.
- HISTORIALLINEN ARKISTO. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura (Helsinki): 128, 2009; 129, 2009.
- HISTORISCHES JAHRBUCH DER STADT GRAZ (Graz): 2007, n. 37; 2009, nn. 38/39.
- INTEMELION. Rivista dell'Accademia di Cultura Intemelia (Ventimiglia): 2008, n. 14; 2009, n. 15.
- INVIGILATA LUCERNIS. Rivista del Dipartimento di Studi Classici e Cristiani dell'Università di Bari (Bari): 30, 2008 (2009).
- ISTITUTO LOMBARDO. ACCADEMIA DI SCIENZE E LETTERE. RENDICONTI. Classe di Lettere e Scienze Morali e Storiche (Milano): 140, 2006 (2008); 141, 2007 (2009).
- JAHRBUCH DER AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN ZU GÖTTINGEN (Göttingen): 2008.
- JOURNAL OF THE WARBURG AND COURTAULD INSTITUTES (London): LXXI, 2008.
- LA BERIO. Rivista semestrale di storia locale e di informazioni bibliografiche (Genova): XLVIII, 2008, nn. 2, 3; XLIX, 2009, n. 1.

- LARES. Rivista trimestrale di studi demo-etno-antropologici diretta da G.B. Bronzini già «Buletto della Società Etnografica Italiana» (Firenze): LXXIV, 2008, nn. 1, 2.
- LATIUM. Rivista di Studi Storici. Centro di Anagni dell'Istituto di Storia e Arte del Lazio meridionale (Anagni): 25, 2008.
- MÉLANGES DE L'ÉCOLE FRANÇAISE DE ROME. ANTIQUITÉ (Roma): 119, 2007, n. 2.
- MÉLANGES DE L'ÉCOLE FRANÇAISE DE ROME. ITALIE ET MÉDITERRANÉE (Roma): 119, 2007 n. 2; 120, 2008, n. 1.
- MÉLANGES DE L'ÉCOLE FRANÇAISE DE ROME. MOYEN ÂGE. 120, 2008, n. 1.
- MEMORIE DOMENICANE (Pistoia): N.S., 38, 2007 (2008); 39, 2008 (2009).
- MITTEILUNGEN DES DEUTSCHEN ARCHÄOLOGISCHEN INSTITUTS. Römische Abteilung – Buletto dell'Istituto Archeologico Germanico. Sezione Romana (Roma): 114, 2008.
- MITTEILUNGEN DES INSTITUTS FÜR ÖSTERREICHISCHE GESCHICHTSFORSCHUNG (Wien): 117, 2009, nn. 1-2, 3-4.
- NOTIZIE DALLA DELFICO. Biblioteca Provinciale «Melchiorre Delfico» (Teramo): XXIII, 2009, nn. 1-2, 3.
- PAPERS OF THE BRITISH SCHOOL AT ROME (Rome): LXXVII, 2009.
- PERCORSI AGOSTINIANI. Rivista degli Agostiniani d'Italia (Roma): I, 2008, nn. 2, 3.
- PESARO CITTÀ E CONTÀ. Rivista della Società pesarese di studi storici (Pesaro): 2008, n. 26.
- QUELLEN UND FORSCHUNGEN AUS ITALIENISCHEN ARCHIVEN UND BIBLIOTHEKEN. Herausgegeben vom Deutschen Historischen Institut in Rom (Rom): 88, 2008.
- RADOVI. Hrvatska Akademija Znanosti i Umjetnosti, Zadov za Povijesne Znanosti u Zadru (Zadar): 51, 2009.
- RASSEGNA DEL CENTRO DI CULTURA E STORIA AMALFITANA (Amalfi): XVIII, 2008, n. 36.

- RASSEGNA STORICA TOSCANA (Firenze): LIV, 2008, nn. 1, 2; LV, 2009, n. 1.
- REVUE HISTORIQUE (Paris): 2008, n. 648.
- RIVISTA CISTERCENSE (Casamari): XXV, 2008, nn. 1, 2, 3.
- (La) RIVISTA DALMATICA (Roma): 2009, nn. 95, 96, 97.
- RIVISTA DI ARCHEOLOGIA CRISTIANA. Pubblicazione a cura della Pont. Comm. di Archeologia Sacra e del Pont. Ist. di Archeologia Cristiana (Città del Vaticano): LXXXIV, 2008.
- RIVISTA STORICA CALABRESE. Deputazione di storia patria per la Calabria (Reggio Calabria): N.S., 28, 2007 (2009), nn. 1-2.
- RÖMISCHE HISTORISCHE MITTEILUNGEN (Rom-Wien): 50, 2008.
- RUPERTO CAROLA (Universität Heidelberg): 2008, nn. 1, 2, 3; 2009, nn. 1, 2.
- SCHWEIZERISCHE ZEITSCHRIFT FÜR GESCHICHTE. Allgemeine Geschichtsforschende Gesellschaft der Schweiz (Basel): 59, 2009, nn. 2, 3
- SICULORUM GYMNASIUM. Rassegna della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Catania (Catania): N.S. LVI, 2003, n. 2; LVII, 2004, n. 1-2.
- STUDI GARIBALDINI. Centro Internazionale di Studi Risorgimentali-Garibaldini. (Marsala): 2009, n. 7.
- STUDI ITALIANI DI FILOLOGIA CLASSICA (Firenze): S. IV, VI, 2008, n. 2.
- STUDI MELITENSI. Centro Studi Melitensi (Taranto): XVI, 2008.
- STUDI ROMANI. Rivista Trimestrale dell'Istituto Nazionale di Studi Romani (Roma): LIV, 2006, nn. 3-4; LV, 2007, nn. 1-2, 3-4.
- STUDI TASSIANI. Rivista del Centro di Studi Tassiani (Bergamo): nn. 49-50 (2001-2002); n. 51 (2003); n. 52 (2004); n. 54 (2006).
- STUDI TARENTINI DI SCIENZE STORICHE (Trento): Sez. I, LXXXVII, 2008, n. 4 + Suppl.; LXXXVIII, 2009, nn. 1, 2, 3.
- STUDI TARENTINI DI SCIENZE STORICHE (Trento): Sez. II, LXXXIII-LXXXIV, 2004-2005; LXXXV, 2006; LXXXVI, 2007; LXXXVII, 2008.

- STUDI VENEZIANI. Istituto di Storia della Società e dello Stato Veneziano. Istituto «Venezia e l'Oriente» (Pisa): N.S. LIII, 2007; LIV, 2007 (2008); LV, 2008; LVI, 2008 (2009).
- TRANSVERSAL. Zeitschrift für jüdische Studien (Graz): VIII, 2007, n. 2; IX, 2008, nn. 1, 2.
- (IL) VELTRO. Rivista della Civiltà Italiana (Roma): LII, 2008, nn. 4-6; LIII, 2009, nn. 1-2, 3-4.
- (I) VENERDI' DELLE ACCADEMIE NAPOLETANE (Napoli): 2007-2008 (2008).
- VERONA ILLUSTRATA. Rivista del Museo di Castelvecchio (Verona): 20, 2007; 21, 2008.
- VETERA CHRISTIANORUM (Bari): 45, 2008, n. 2.
- ZEITSCHRIFT DES HISTORISCHEN VEREINES FÜR STEIERMARK (Graz): 98, 2007; 99, 2008.

PUBBLICAZIONI PERVENUTE ALLA SOCIETÀ

a cura di FRANCESCA PARDINI

(2009)

1806-2006 Una Storia in Comune, Atti della Giornata di Studi, 19 novembre 2006, Centro Civico del Comune di Sorbolo, a cura di Roberta CONVERSI e Roberto MACELLARI. (Comune di Sorbolo. Deputazione di storia patria per le province parmensi. «Sorbolo e le sue storie», 1). Parma 2008.

Francesco AMBROGIANI, *Vita di Giovanni Sforza (1466-1510)*. (Società pesarese di studi storici. Pesaro città e contà. «Link», 6). Pesaro 2009.

Osmo APUNEN – Corinna WOLFF, *Pettureita ja patriootteja. Taistelu Suomen ulko- ja puolustuspolitiikan suunnasta 1938-1948*. (Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. «Historiallisia tutkimuksia», 244). Helsinki 2009.

L'ara della regina di Tarquinia, aree sacre, santuari mediterranei, Giornata di studio, Milano 13 giugno 2007, a cura di Maria BONGHI JOVINO e Federica CHIESA. (Università degli Studi di Milano. Facoltà di Lettere e Filosofia. Dipartimento di Scienze dell'Antichità. Sezione di Archeologia. «Quaderni di Acme», 110). Milano 2009.

Archeologia preromana in Emilia occidentale. La ricerca oggi tra monti e pianura, Milano 5 aprile 2006, a cura di Cristina CHIARA-MONTE TRERÉ. (Università degli Studi di Milano. Facoltà di Lettere e Filosofia. Dipartimento di Scienze dell'Antichità. Sezione di Ar-

cheologia. Soprintendenza ai Beni Archeologici dell'Emilia Romagna. «Quaderni di Acme», 108). Milano 2009.

Argumenta Antiquitatis, Seminari 2008, a cura di Giuseppe ZANETTO e Massimiliano ORNAGHI. (Università degli Studi di Milano. Facoltà di Lettere e Filosofia. Dipartimento di Scienze dell'Antichità. «Quaderni di Acme», 109). Milano 2009.

Nedjeljka BALIĆ-NIŽIĆ, *Scrittori italiani a Zara negli anni precedenti la prima guerra mondiale (1900-1915)*, a cura di Rita TOLOMEO. (Pubblicazioni della Società Dalmata di Storia Patria. S. II. «Studi e Testi», XI). Roma 2008.

Paolo BUSSOTTI, *Problems and methods at the origin of the theory of numbers*. (Accademia Pontaniana. «Quaderni dell'Accademia Pontaniana», 54). Napoli 2008.

Carriere magistrature e stato. Le ricerche di Franco Arese Lucini per l'“Archivio storico Lombardo” (1950-1981), a cura di Cinzia CREMONINI. (Società Storica Lombarda. «Biblioteca dell'Archivio Storico Lombardo», 10). Milano 2008.

Valerio CIANFARANI, *Terra italica e altre storie*, a cura di Giovanni ALOÉ. Pescara 2008.

Compagni segreti. Joseph Conrad e i suoi traduttori in Italia, a cura di Marialuisa BIGNAMI. (Università degli Studi di Milano. Facoltà di Lettere e Filosofia. Dipartimento di Scienze del Linguaggio e Letterature Straniere comparate. Sezione di Anglistica. «Quaderni di Acme», 106). Milano 2008.

Andrea CONTI, *Un cavaliere dell'Ordine del Cristo alla Corte Ducale di Parma: Francesco Schenoni (1772-1852)*. (Deputazione di storia patria per le province parmensi). Parma 2008.

Ennio DE GIORGI, *Semicontinuity theorems in the calculus of variations*. (Accademia Pontaniana. «Quaderni dell'Accademia Pontaniana», 56). Napoli 2008.

Giuseppe DE STEFANI, *Adua nella storia e nella leggenda. La guerra coloniale italo-abissina del 1895-1896*, voll. I-IV. (Università degli Studi di Palermo. Dipartimento di studi storici e artistici). Palermo 2004.

Dedicanti e Cultores nelle religioni celtiche, VIII Workshop F.E.R.-C.A.N., Gargnano del Garda (9-12 maggio 2007), a cura di Antonio SARTORI. (Università degli Studi di Milano. Facoltà di Lettere e Filosofia. Dipartimento di Scienze dell'Antichità. Sezione di storia antica. «Quaderni di Acme», 104). Milano 2008.

Michel DUMOULIN e a. (dir), *Italie et Belgique en Europe depuis 1918*. Institut Historique Belge de Rome. «Bibliothèque», LVI). Bruxelles-Brussel-Roma 2008.

Egyptian Archives. Proceedings of the First Session of the International Congress Egyptian Archives/Egyptological Archives, Milano, september 9-10, 2008, edited by Patrizia PIACENTINI and Christian ORSENIGO. (Università degli Studi di Milano. Facoltà di Lettere e Filosofia. Dipartimento di Scienze dell'Antichità. Sezione di Papirologia ed Egittologia. «Quaderni di Acme», 111). Milano 2009.

Flavio ENEL, *Pyrgi Sommersa. Ricognizioni archeologiche subacquee nel porto dell'antica Caere*. (Museo Civico Archeologico. Museo del mare e della navigazione antica). Santa Severa 2008.

L'eredità culturale di Gina Fasoli, Atti del Convegno di studi per il centenario della nascita (1905-2005), Bologna-Bassano del Grappa 24-25-26 novembre 2005, a cura di Francesca BOCCHI e Gian Maria VARANINI. (Istituto Storico Italiano per il Medioevo. «Nuovi Studi Storici», 75). Roma 2008.

I fascicoli della Cancelleria angioina ricostruiti dagli archivisti napoletani. (Accademia Pontaniana. «Testi e documenti di storia napoletana», S. III, vol. III). Napoli 2008.

Andreas FISCHER, *Kardinäle im Konklave. Die Lange Sedisvakanz der Jahre 1268 bis 1271*. («Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom», 118). Tübingen 2008.

Salvatore FODALE, *Alumni della perdizione. Chiesa e potere in Sicilia durante il grande scisma (1372-1416)*. (Istituto Storico Italiano per il Medio Evo. «Nuovi Studi Storici», 80). Roma 2008.

Pietro Gnocchi e la musica a Brescia nel Settecento, Brescia, 20 ottobre 2007, a cura di Carlo TOSCANI. (Università degli Studi di Milano. Facoltà di Lettere e Filosofia. Dipartimento di Storia delle

- Arti, della Musica e dello Spettacolo. «Quaderni di Acme», 107). Milano 2009.
- Antero HEIKKINEN, *Vallan tulkit. Historiallinen ajattelu Euroopassa antiikin Päivinä ja varhaiskeskiajalla (n. 500 eKr.-1000jKr.)*. (Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. «Historiallisia tutkimuksia», 248). Helsinki 2009.
- Maarit HENTTONEN, *Kansakunnan parhaaksi. Suomalaiset naisten- ja lastensairaalat 1920-1940 luvulla*. (Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. «Historiallisia Tutkimuksia», 247). Helsinki 2009.
- Hanna JOHANSSON, Kirsi SAARIKANGAS, *Homes in Transformation. Dwelling, Moving, Belonging*. (Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. «Historiallisia tutkimuksia», 244). Helsinki 2009.
- Ene KÖRESAAR, Epp LAUK & Kristin KUUTMA, *The burden of remembering. Recollections & representations of the 20th century*. (Finnish Literature Society. «Studia Historica», 77). Helsinki 2009.
- Pentti LAASONEN, *Vanhan ja uuden rajamaastossa. Johannes Gezelius nuorempi kulttuurivaikuttajana*. (Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. «Historiallisia Tutkimuksia», 245). Helsinki 2009.
- Maria LÄHTEENMÄKI, *Maailmojen Rajalla. Kannaksen rajamaa ja poliittiset murtumat 1911-1944*. (Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. «Historiallisia Tutkimuksia», 243). Helsinki 2009.
- Vittorio LANZANI, *Cronache di miracoli. Documenti del XIII secolo su Lanfranco Vescovo di Pavia*. («Biblioteca della Società pavese di storia patria», S. III, 3). Pavia 2007.
- Lina Merlin, la Senatrice*, da un'idea di Vittorio SEGA, a cura di Anna Maria ZANETTI e Lucia DANESIN. 1 DVD (41 min.). (Regione Veneto, Provincia di Rovigo). Bologna 2008.
- Il museo civico di Marsala*, CD Rom. (Città di Marsala. Settore attività produttive, sport, turismo e attività culturali). Marsala 2008.
- Un'officina della memoria. Percorsi di formazione storica a Pavia tra scuola e università*, a cura di Antonio BRUSA, Alessandra FERRARESI, Pierangelo LOMBARDI + CD. («Annali di storia pavese», 2). Pavia 2008.

- Giovanni Antonio PECCI, *Lo Stato di Siena antico e moderno*, vol. I/I-II, a cura di Mario DE GREGORIO e Dorianò MAZZINI. (Accademia Senese degli Intronati. «Fonti di storia senese», 5). Siena 2009.
- Susanna PETERSSON, *Suomen Taideyhdistyksestä Ateneumiin. Fredrik Cygnaeus, Carl Gustaf Estlander ja taidekokoelman roolit*. (Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. «Historiallisia Tutkimuksia», 240). Helsinki 2008.
- Prassi Ecdotiche. Esperienze editoriali su testi manoscritti e testi a stampa*, Milano 7 giugno e 31 ottobre 2007, a cura di Alberto CADOLI e Paolo CHIESA. (Università degli Studi di Milano. Facoltà di Lettere e Filosofia. Dipartimento di Filologia Moderna. «Quaderni di Acme», 103). Milano 2008.
- Anu PYLKKÄNEN, *Trapped in equality. Women as Legal Persons in the Modernisation of Finnish Law*. (Finnish Literature Society. «Studia Historica», 78). Helsinki 2009.
- Religion and Society. Rituals, Resources and Identity in the Ancient Graeco-Roman World*. The BOMOS - Conferences 2002-2005, a cura di Anders HOLMS RASMUSSEN e Susanne WILLIAM RASMUSSEN. (Analecta Romana Instituti Danici. «Supplementum», 40). Roma 2008.
- Repertorio del personale degli Archivi di Stato*, a cura di Maurizio CASSETTI, vol. I. (Ministero per i Beni e le Attività Culturali. Direzione Generale per gli Archivi). Roma 2008.
- Josef RIEGLER (Hg.), *Erzherzog Johann. Mensch und Mythos*. (Steiermärkisches Landesarchiv. «Veröffentlichungen des Steiermärkischen Landesarchives», 37). Graz 2009.
- Il ritratto romano del Palazzo già Adorni Braccesi e i reimpieghi di materiali antichi a Cascina*, a cura di Stefano BRUNI. Pontedera 2006.
- Le riviste a Napoli dal XVIII secolo al primo Novecento*, Atti del Convegno Internazionale – Napoli 2007, 15-17 novembre, a cura di Antonio GARZYA. (Accademia Pontaniana. «Quaderni dell'Accademia Pontaniana», 53). Napoli 2008.
- «Rome des quartiers»: des vici aux rioni. Cadres institutionnels, pratiques sociales, et requalifications entre Antiquité et époque mod-

erne, édité par Manuel ROYO, Étienne HUBERT et Agnès BÉRENGER. (Université Paris-Sorbonne). Paris 2008.

Tauno SAARELA, *Suomalainen kommunismi ja vallankumous 1923-1930*. (Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. «Historiallisia Tutkimuksia», 239). Helsinki 2008.

Salvatore SANSONE, *Tra cartografia politica e immaginario figurativo: Matthew Paris e l'iter de Londinio in Terram Sanctam*. (Istituto Storico Italiano per il Medioevo. «Nuovi Studi Storici», 84). Roma 2009.

Silvia SBORDONE, *Le secentine della biblioteca dell'Accademia Pontaniana di Napoli*. (Accademia Pontaniana. «Quaderni dell'Accademia Pontaniana», 55). Napoli 2008.

Kaarle SULAMAA, *Lotat, uskonto ja isänmaa. Lotat protestanttis-nationalistisina nunnina*. (Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. «Historiallisia Tutkimuksia», 242). Helsinki 2009.

Tra i fondi dell'Ambrosiana. Manoscritti italiani antichi e moderni, Milano 15-18 maggio 2007, a cura di Marco BALLARINI, Gennaro BARBARISI, Claudia BERRA, Giuseppe FRASSO, I-II. (Università degli Studi di Milano. Facoltà di Lettere e Filosofia. «Quaderni di Acme», 105). Milano 2008.

Senza confini. Il Repertorium Fontium Historiae Medii Aevi. 1962-2007, Roma 9 novembre 2007, a cura di Isa LORI SANFILIPPO. (Istituto Storico Italiano per il Medioevo. «Nuovi Studi Storici», 78). Roma 2008.

Mikkelj TZORODDU, *Kircandesossardos. Sardegna, ricerca dell'origine*. Fiumicino 2008.

Lars WESTERLUND, *Sotavankien ja siviili-internoitujen sodanaikainen kuolleisuus. Muonahuolto, tautisuus ja Punaisen Ristin toimettomuus 1939-44*. (Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. «Historiallisia tutkimuksia», 250). Helsinki 2009.

ATTI DELLA SOCIETÀ

VERBALE DEL CONSIGLIO DIRETTIVO DEL 21 GENNAIO 2009

Il giorno 21 gennaio 2009, alle ore 16.15, nella sede sociale si è riunito il Consiglio Direttivo della Società eletto per il triennio 2009-2011. Presiede il Socio più anziano Letizia Ermini Pani. Sono presenti Letizia Ermini Pani, Alberto Bartola, Cristina Carbonetti, Paola Pavan, Isa Lori Sanfilippo e Marco Vendittelli. Ha giustificato l'assenza Pasquale Smiraglia.

Sono all'ordine del giorno i seguenti punti:

- 1 – Lettura e approvazione del verbale della seduta precedente;
- 2 – attribuzione delle cariche sociali;
- 3 – comunicazioni del Presidente;
- 4 – attività scientifiche e pubblicazioni;
- 5 – varie ed eventuali.

1) Il segretario uscente, Marco Vendittelli, dà lettura del verbale della seduta precedente, tenuta il giorno 29 ottobre 2008, che viene approvato all'unanimità.

2) Dopo un approfondito confronto di opinioni il Consiglio decide all'unanimità di confermare Letizia Ermini Pani nella carica di Presidente. Le altre cariche del Consiglio Direttivo vengono all'unanimità così attribuite: Vice Presidente Marco Vendittelli; Segretario Alberto Bartola; Tesoriere Cristina Carbonetti; Consiglieri Paola Pavan, Isa Lori Sanfilippo e Pasquale Smiraglia. Vengono confermate le cariche di Revisori dei conti nei soci Maria Teresa Bonadonna Russo e Enzo Petrucci.

3) Il Presidente riferisce che la Regione Lazio ha chiesto di presentare le domande di finanziamento per l'anno 2009 e illustra i progetti scientifici per i quali è già stata inoltrata la richiesta di fondi (pubblicazione degli Atti del Convegno di Studio, 13-14 marzo 2008, *Trastevere: un'analisi di lungo periodo*; preparazione del Convegno di Studio *Trasformazioni urbane: il caso del rione Monti*; progetto di edizione digitale del Codice Diplomatico di Roma dei secc. X-XIII). Per quanto con-

cerne il "Piano 2010", i progetti presentati alla Regione Lazio sono due: la ricerca su *Le Signorie del Lazio meridionale* e l'incremento del sito web della Società. Il Presidente riferisce che la Regione ha chiesto a tutti gli Istituti culturali regionali l'adesione per una visita guidata all'interno delle proprie sedi; l'iniziativa avrà luogo nei giorni 18-21 marzo. Il Presidente riferisce che il Ministero dei Beni Culturali ha concesso, per l'anno 2008, un finanziamento di Euro 3.000 per la pubblicazione del volume *The Latin Consecrative Inscription in Prose of Churches and Altars in Rome: 1046-1263* di Anna Holst Blennow. Per l'anno 2009 la domanda per la pubblicazione di un titolo inedito dovrà essere consegnata insieme con il preventivo per le spese di stampa entro il 28 febbraio. Il Presidente riferisce di un colloquio avuto con Don Mauro Meacci, Abate dell'abbazia di Santa Scolastica di Subiaco. Nell'occasione è stata prospettata la possibilità di una ristampa anastatica dell'edizione del *Regesto Sublacense* curata da Leone Allodi e Guido Levi.

4) Il Consigliere Isa Lori Sanfilippo, responsabile delle pubblicazioni, illustra i contributi raccolti per il volume 131 dell'*Archivio* che saranno a breve consegnati in tipografia.

VERBALE DELL'ASSEMBLEA DEI SOCI DEL 2 APRILE 2009

Il giorno 2 aprile 2009, alle ore 16.45, nella sede sociale, si è riunita l'Assemblea della Società. Sono presenti i Soci Orsolina Amore, Alberto Bartola, Cristina Carbonetti, Rita Cosma, Tommaso di Carpegna Falconieri, Letizia Ermini Pani, Daniela Esposito, Irene Fosi, Isa Lori Sanfilippo, Massimo Miglio, Anna Modigliani, Susanna Passigli, Andreas Rehberg, Lucia Rosa Gualdo, Pasquale Smiraglia, Carlo Travaglini, Marco Vendittelli. Hanno giustificato la loro assenza i Soci Giulia Barone, Maria Teresa Caciorgna, Mario Casella, Stefano Del Lungo, Arnold Esch, Laura Gigli, Mauro Lenzi, Elio Lodolini, Jean-Claude Maire Vigueur, Maria Letizia Mancinelli, Antonella Mazzon, Vincenzo Pacifici, Antonio Parisella.

Sono all'ordine del giorno i seguenti punti:

- 1 – Lettura e approvazione del verbale della seduta precedente;
- 2 – comunicazioni del Presidente;
- 3 – approvazione Bilancio consuntivo esercizio 2008;
- 4 – attività scientifiche e pubblicazioni;
- 5 – varie ed eventuali.

1) Il Segretario dà lettura del verbale della seduta precedente, tenuta il giorno 11 dicembre 2008, che viene approvato all'unanimità.

2) Il Presidente riferisce che la Regione Lazio ha organizzato tre giornate dedicate alle attività dei Musei, Biblioteche e Istituti culturali della Regione. Nel corso della terza giornata il Presidente è intervenuto e ha illustrato le diverse attività scientifiche degli Istituti, tra cui anche quella della Società. Il Presidente dà inoltre notizia del piano dei finanziamenti regionali per il triennio 2006-2008, e comunica che hanno avuto inizio le riunioni della Commissione Comunale per la Toponomastica per la quale la Società ha per Statuto l'obbligo del parere consultivo.

3) Il Presidente dà la parola al tesoriere Cristina Carbonetti che legge il Bilancio consuntivo per l'esercizio 2008 e la relazione sul medesimo bilancio predisposta dai soci Revisori dei Conti, Maria Teresa Bonadonna Russo e Enzo Petrucci. Il Bilancio viene poi messo in votazione e approvato all'unanimità.

4) Il Presidente dà la parola alla responsabile delle pubblicazioni Isa Lori Sanfilippo. Ella riferisce che il volume 131 dell'*Archivio* è in corso di stampa ed elenca i saggi che vi saranno pubblicati. Riferisce inoltre che il quarto volume de *I santi patroni del Lazio*, relativo alla provincia di Viterbo, è pronto e si attende solo il visto di stampa della Regione. I *Diari* di Stefano Caffari, pubblicati con finanziamento ministeriale a cura di Alba Ingleto e Stefania Santi, con introduzione di Maria Teresa Caciorgna, sono in tipografia. Sta per andare in tipografia il volume di Anna Holst Blennow, *The Latin Consecrative Inscriptions in Prose of Churches and Altars in Rome 1046-1263* (pubblicato con finanziamento ministeriale). Si attende la consegna del volume di Anna Esposito su *Gli statuti delle confraternite romane* e di quello su *Le cacce di Boccamazza* (pubblicato con finanziamento della Sovrintendenza). Per quanto riguarda gli atti del convegno sul Rione Trastevere, si stanno finendo di raccogliere i contributi. Ricorda infine che sul sito *web* della Società si possono consultare gli indici dei volumi 101-125 dell'*Archivio* curati da Antonella Mazzon, e la trascrizione di Renzo Mosti dei protocolli notarili di Paolo Serromani (1347-1355), Marino di Pietro Milçonis (1357), Paolo de Serromanis (1359-1387) e Lello di Paolo de Serromanis (1387-1398).

5) Il Presidente dà la parola al socio Tommaso di Carpegna Falconieri che illustra ai partecipanti la necessità di un'adeguata collocazio-

ne dell'*Archivio* negli elenchi dei periodici scientifici. La proposta viene condivisa da tutti, e al termine della discussione si concorda all'unanimità di far intervenire il Presidente presso le sedi opportune.

VERBALE DEL CONSIGLIO DIRETTIVO DEL 16 GIUGNO 2009

Il giorno 17 giugno 2009, alle ore 16.00, nella sede sociale si è riunito il Consiglio Direttivo della Società eletto per il triennio 2009-2011.

Sono presenti Letizia Ermini Pani (Presidente), Marco Vendittelli (Vice Presidente), Alberto Bartola (Segretario), Cristina Carbonetti (Tesoriere), Pasquale Smiraglia (Consigliere). Hanno giustificato l'assenza Paola Pavan (Consigliere) e Isa Lori Sanfilippo (Consigliere).

Sono all'ordine del giorno i seguenti punti:

- 1 – Lettura e approvazione del verbale della seduta precedente;
- 2 – comunicazioni del Presidente;
- 3 – Regione Lazio: domanda Piano 2010;
- 4 – attività scientifiche e pubblicazioni;
- 5 – varie ed eventuali.

1) Il Segretario dà lettura del verbale dell'ultima seduta del Consiglio direttivo tenuta il 21 gennaio 2009. Dopo la lettura il verbale viene messo in votazione e approvato all'unanimità.

2) Il Presidente riferisce che è uscita la ristampa del *Regesto Sublacense* finanziata da Dom Mauro Meacci abate ordinario dell'Abbazia di Subiaco. Ricorda inoltre che nel sito internet del Comune di Roma è previsto anche uno spazio riservato agli Istituti culturali. Al momento dell'attivazione del sito verrà pertanto chiesto di effettuare un collegamento col sito della Società attivo già da tempo. Il Presidente dà notizia delle iniziative scientifiche previste dell'Unione internazionale degli Istituti di Archeologia e Storia dell'Arte in Roma. In particolare ricorda la preparazione di un volume sui palazzi di Roma e un volume dedicato alla presentazione delle finalità dei singoli Istituti.

3) Il Presidente illustra al Consiglio il «Piano 2010» della Società che sarà presentato alla Regione Lazio. Le iniziative per le quali viene fatta domanda di finanziamento sono le seguenti: 1) progetto di ricerca su «Signorie nel sud del Lazio nel Medioevo», ricerca proposta dal socio Sandro Carocci; 2) il completamento dell'edizione digitale del Codice diplomatico di Roma dei secc. X-XIII, progetto proposto dal Vice Presidente Marco Vendittelli; 3) inserimento all'interno del Sito dell'elenco

di tutti i Periodici e di tutte le Collane possedute dalla Società con relativa consistenza, progetto proposto sempre dal Vice Presidente.

In assenza di Isa Lori Sanfilippo, Consigliere e curatore delle stampe, il Vice Presidente Marco Vendittelli riferisce sullo stato delle pubblicazioni della Società: il volume 131 (2008) dell'*Archivio* è in corso di stampa; il volume IV dei *Santi patroni del Lazio*, relativo alla provincia di Viterbo, è in corso stampa; il volume di Anna Holst Blennow, *The Latin Consecrative Inscriptions in Prose of Churches and Altars in Rome, 1046-1263*, deve andare in stampa. Del *Diario* di Stefano Caffari, pubblicato con finanziamento ministeriale a cura di Alba Ingleto e Stefania Santi, sono state inviate le prime bozze all'autrice e al Socio Maria Teresa Caciorgna, che scriverà l'introduzione. Sono stati promessi un volume sugli statuti delle confraternite romane da parte di Anna Esposito e uno su Le cacce di Boccamazza. Per la stampa del secondo è previsto un finanziamento della Sovrintendenza. Il Vice Presidente ricorda inoltre che sul sito della Società sono consultabili gli indici dei volumi 101-125 dell'*Archivio* (curati da Antonella Mazzon) e le trascrizioni di Renzo Mosti dei protocolli notarili di Paolo Serromani (1347-1355), Marino di Pietro *Milçonis* (1357), Paolo *de Serromanis* (1359-1387) e di Lello di Paolo Serromani (1387-1398).

Il Presidente informa il Consiglio che esiste la possibilità di fare intitolare una strada al Socio p. Jean Coste, insigne studioso di storia di Roma e del Lazio, scomparso nel 1994. Il Consiglio accoglie favorevolmente l'iniziativa e il Vice Presidente Vendittelli si impegna a preparare un profilo di p. Coste da presentare alla Commissione toponomastica del Comune. Il Vice Presidente ricorda inoltre che il Socio Susanna Passigli ha ultimato l'inventariazione dell'archivio di Jean Coste. Per questo bisognerà individuare un'adeguata sede di conservazione del materiale e iniziare a programmare il trasloco. Il Vice Presidente propone inoltre di pubblicare sul sito della Società l'inventario del Fondo Coste.

VERBALE DEL CONSIGLIO DIRETTIVO DEL 22 OTTOBRE 2009

Il giorno 22 ottobre 2009, alle ore 9.30, nella sede sociale si è riunito il Consiglio Direttivo della Società eletto per il triennio 2009-2011. Sono presenti Letizia Ermini Pani (Presidente), Marco Vendittelli (Vice Presidente), Alberto Bartola (Segretario), Cristina Carbonetti (Tesoriere), Paola Pavan (Consigliere) e Isa Lori Sanfilippo (Consigliere).

Ha giustificato l'assenza Pasquale Smiraglia (Consigliere).

Sono all'ordine del giorno i seguenti punti:

- 1 – Lettura e approvazione del verbale della seduta precedente;
- 2 – comunicazioni del Presidente;
- 3 – Regione Lazio: domanda di inserimento in tabella Piano 2011-2013;
- 4 – elezione nuovi soci;
- 5 – attività scientifiche e pubblicazioni;
- 6 – varie ed eventuali.

1) Il Segretario dà lettura del verbale dell'ultima seduta del Consiglio direttivo tenuta il 17 giugno 2009. Il verbale viene messo in votazione e approvato all'unanimità.

2) Il Presidente comunica l'importo dei fondi assegnati dalla Regione Lazio per l'anno 2009: Euro 4.748 per spese di sostegno e funzionamento; Euro 200 per l'acquisto di una stampante; Euro 4.000 (a fronte di una richiesta di Euro 16.000) per la pubblicazione degli Atti del Convegno sul Rione Trastevere.

3) Il Presidente informa che la Società dovrà predisporre il «Piano» delle attività relativo al triennio 2011-2013. Dopo aver valutato le priorità, il Consiglio delibera all'unanimità di presentare alla Regione Lazio una domanda di finanziamento per le seguenti iniziative.

«Piano 2011»: pubblicazione di una edizione critica di documenti romani dei secoli XIII-XIV (ricerca proposta dal Socio Carbonetti); pubblicazione di un volume di studi sui rioni di Roma (secoli II-XX); ricerca sulla storia territoriale del Lazio.

«Piano 2012»: completamento dell'edizione digitale del «Codice diplomatico di Roma e della regione romana» (progetto proposto dal Vice Presidente Vendittelli); ricerca su «Signorie nel sud del Lazio nel Medioevo» (progetto proposto dal Socio Carocci); ricerca sulla storia territoriale del Lazio.

«Piano 2013»: ricerca su «Signorie nel sud del Lazio nel Medioevo» (progetto proposto dal Socio Carocci); ricerca sull'araldica romana; ricerca sulla storia territoriale del Lazio.

4) Il Presidente informa il Consiglio che in vista della elezione di nuovi Soci ordinari e corrispondenti è necessario predisporre un elenco di studiosi da mettere in votazione. L'elenco, accompagnato dal profilo scientifico di ogni studioso, sarà preso in esame nel prossimo Consiglio Direttivo.

5) Il Presidente dà la parola al Consigliere Lori Sanfilippo, che presenta la situazione delle pubblicazioni in corso. Ella informa che il volume IV dei *Santi patroni del Lazio- La Provincia di Viterbo* è in uscita; che il *Diario* di Stefano Caffari, pubblicato a cura di Alba Ingleto e Stefania Santi, è in seconde bozze; che il volume di Anna Holst Blennow, *The Latin Consecrative inscriptions in Prose of Churches and Altars in Rome, 1046-1263*, non è ancora stato consegnato; che i Soci Giulia Barone e Anna Esposito hanno promesso per uno dei prossimi numeri dell'*Archivio* quattro contributi tra quelli presentati in occasione della giornata di studi sul tema "Roma religiosa" tenuta il 12 maggio 2008 presso il Dipartimento di Studi sulle Società e le Culture del Medioevo dell'Università degli Studi 'La Sapienza'; che il prossimo numero dell'*Archivio* è in preparazione.

6) Il Presidente ricorda al Consiglio la recente scomparsa del Socio Gabriella Braga formulando l'auspicio, condiviso da tutti, che venga commemorata in occasione di una delle prossime Assemblee della Società. Il Presidente ricorda infine che sarà a breve inoltrata alla Commissione toponomastica del Comune la domanda per l'intitolazione di una strada al Socio p. Jean Coste, secondo quanto già deliberato nel Consiglio del 17 giugno 2009.

VERBALE DEL CONSIGLIO DIRETTIVO DEL 16 NOVEMBRE 2009

Il giorno 16 novembre 2009, alle ore 9.30, nella sede sociale si è riunito il Consiglio Direttivo della Società eletto per il triennio 2009-2011. Sono presenti il Presidente Letizia Ermini Pani, il Vice Presidente Marco Vendittelli, i Consiglieri Paola Pavan e Isa Lori Sanfilippo. Hanno giustificato la loro assenza Alberto Bartola, Cristina Carbonetti e Pasquale Smiraglia.

Sono all'ordine del giorno i seguenti punti:

- 1 – Lettura e approvazione del verbale della seduta precedente;
- 2 – comunicazioni del Presidente;
- 3 – spoglio delle proposte inviate per la cooptazione di nuovi soci;
- 4 – bilancio preventivo esercizio 2010;
- 5 – varie ed eventuali.

1) Viene data lettura del verbale dell'ultima seduta del Consiglio direttivo tenuta il 22 ottobre 2009. Il verbale viene messo in votazione e approvato all'unanimità.

2) Il Presidente ricorda che è stato approvato il piano integrativo 2009 della Regione Lazio e che la domanda della Società per l'iscrizione all'Albo degli Istituti culturali della Regione per il triennio 2011-2013 non è ancora stato trasmesso in quanto il piano integrativo potrebbe contenere contributi per progetti richiesti nel detto triennio. Viene altresì ricordato che nel luglio 2009 sono stati emessi due mandati per la Società: di Euro 4.150 per attrezzature informatiche e di Euro 6000 per la ricerca sul Fiora, ma che ancora non sono stati accreditati.

3) Il Presidente ricorda che in occasione delle elezioni dei nuovi soci dovranno essere coperti 5 posti di Socio ordinario e 8 posti di Socio corrispondente. I nominativi degli studiosi proposti dai membri del Consiglio direttivo e da altri Soci sono i seguenti:

Per i 5 Soci ordinari: Rita Cosma, Vincenzo Fiocchi Nicolai; Antonella Mazzon; Valentino Romani; Pierre Toubert; Carlo Travaglini.

Per gli 8 Soci corrispondenti: Maria Andaloro; Anna Maria D'Achille; Paolo D'Achille; Marco De Niccolò; Antonio Iacobini; Péter Kovács; Umberto Longo; Alessandra Molinari; Elisabetta Mori; Adriano Ruggeri; Francesca Romana Stasolla.

4) Il Segretario Alberto Bartola legge il bilancio preventivo per l'esercizio 2010 della Società. Al termine della lettura il bilancio viene approvato all'unanimità.

5) Il Presidente informa che il C.N.R. ha stabilito il codice ISSN per l'*Archivio* della Società. Resta da chiedere il codice ISBN per la *Miscellanea*. Il Vice Presidente Vendittelli si assume l'incarico di prendere le informazioni necessarie, ne riferirà in occasione del prossimo Consiglio direttivo. Il Consiglio stabilisce inoltre la bozza della lettera che dovrà essere trasmessa agli studiosi che saranno invitati a collaborare come "referee" dell'*Archivio* della Società. In previsione di ciò ogni consigliere dovrà comunicare alla sig.ra Pardini, entro il 30 novembre, i nominativi degli studiosi che intende proporre. Nel frattempo viene stilato un primo elenco di specialisti di vari ambiti disciplinari: archeologia, diplomatica, diritto, storia dell'arte, storia medievale, topografia.

Il Presidente ricorda infine che per l'intitolazione della strada al Socio p. Jean Coste, verrà presentata alla Commissione Toponomastica del Comune una domanda con allegata una biografia preparata dal Socio Jean-Claude Maire Vigueur.

VERBALE DEL CONSIGLIO DIRETTIVO DEL 10 DICEMBRE 2009

Il giorno 10 dicembre 2009 alle ore 15,30, nella sede sociale, si è riunito il Consiglio Direttivo della Società. Sono presenti il Presidente Letizia Ermini Pani, il Vice Presidente Marco Vendittelli, il Segretario Alberto Bartola, i Consiglieri Cristina Carbonetti, Isa Lori Sanfilippo, Paola Pavan e Pasquale Smiraglia.

Sono all'ordine del giorno i seguenti punti:

- 1 – lettura e approvazione del verbale della seduta precedente;
- 2 – spoglio delle schede per la cooptazione di nuovi Soci;
- 3 – varie ed eventuali.

1) Viene data lettura del verbale dell'ultima seduta del Consiglio Direttivo tenutasi il 16 novembre 2009. Il verbale viene successivamente messo in votazione e approvato all'unanimità.

2) Viene data comunicazione che sono pervenute 42 buste contenenti le schede di votazione per la cooptazione di 5 nuovi Soci ordinari e di 8 Soci corrispondenti. Il *quorum* dei voti necessari per la cooptazione viene stabilito nel numero di 22. Si procede quindi all'apertura delle buste in presenza di tutto il Consiglio Direttivo. Al termine dello spoglio delle schede risultano eletti Soci ordinari: Pierre Toubert (33 voti), Vincenzo Fiocchi Nicolai (27), Rita Cosma (26), Carlo Travaglini (26), Antonella Mazzon (26). Risultano eletti Soci corrispondenti: Umberto Longo (30), Elisabetta Mori (25), Maria Andalaro (24), Paolo D'Achille (24), Marco De Niccolò (24), Francesca Romana Stasolla (24), Adriano Ruggeri (22). Degli altri candidati nessuno ha raggiunto il *quorum* necessario. Vengono pertanto cooptati 7 Soci corrispondenti invece degli 8 previsti.

I membri del Consiglio prendono atto con compiacimento dei risultati conseguiti.

VERBALE DELL'ASSEMBLEA DEI SOCI DEL 10 DICEMBRE 2009

Il giorno 10 dicembre 2009, alle ore 17.30, nella sede sociale, si è riunita l'Assemblea della Società. Sono presenti i Soci Rino Avesani, Alberto Bartola, Sofia Boesch Gajano, Maria Teresa Bonadonna Russo, Marco Buonocore, Stefano Del Lungo, Tommaso di Carpegna Falconieri, Letizia Ermini Pani, Ludovico Gatto, Laura Gigli, Isa Lori Sanfilippo, Antonella Mazzon, Susanna Passigli, Lucia Rosa Gualdo, Marco Vendittelli. Hanno giustificato la loro assenza i Soci Cristina

Carbonetti, Sandro Carocci, Mario Casella, Rita Cosma, Maria Letizia Mancinelli, Massimo Miglio, Anna Modigliani, Vincenzo Pacifici, Paola Pavan, Pasquale Smiraglia.

Sono all'ordine del giorno i seguenti punti:

- 1 – Lettura e approvazione del verbale della seduta precedente;
- 2 – comunicazioni del Presidente;
- 3 – esito spoglio elezione nuovi Soci;
- 4 – approvazione Bilancio consuntivo esercizio 2010;
- 5 – attività scientifiche e pubblicazioni;
- 6 – varie ed eventuali.

1) Il Segretario Bartola dà lettura del verbale della seduta precedente tenuta il 2 aprile 2009, che viene approvato all'unanimità.

2) Il Presidente rende omaggio alla memoria dei Soci Gabriella Braga, Fiorella Bartoccini, Domenico Demarco, Luigi Fiorani, recentemente scomparsi, e invita l'Assemblea a un momento di raccoglimento. La loro commemorazione sarà tenuta in occasione di una delle prossime Assemblee.

Il Presidente comunica che è stato inviato alla Regione Lazio il Piano scientifico della Società per il triennio 2011-2013. I singoli punti inseriti nella Tabella vengono illustrati all'Assemblea anno per anno. Il Presidente comunica che la Società ha ottenuto dalla Regione una assegnazione di fondi pari all'importo di Euro 40.000, ma che la somma non è ancora disponibile. Comunica inoltre che non sono ugualmente disponibili i 14.000 Euro assegnati nell'anno 2006.

3) Il Presidente comunica che nella Sede del Consiglio è avvenuto lo spoglio delle schede per la cooptazione dei nuovi Soci: i Soci votanti sono stati 42 e il *quorum* necessario per l'elezione è stato di 22 voti. I Soci ordinari eletti sono stati 5 (Pierre Toubert, Vincenzo Fiocchi Nicolai, Rita Cosma, Carlo Travaglini, Antonella Mazzon). I Soci corrispondenti eletti sono stati 7, invece degli 8 previsti (Umberto Longo, Elisabetta Mori, Maria Andaloro, Paolo D'Achille, Marco De Niccolò, Francesca Romana Stasolla, Adriano Ruggeri).

4) Il Presidente dà la parola al Segretario Bartola che in assenza del Tesoriere Carbonetti dà lettura del bilancio preventivo per l'esercizio 2010. Al termine della lettura il bilancio viene messo in votazione e approvato all'unanimità dall'Assemblea.

5) Il Presidente dà la parola alla responsabile delle pubblicazioni Isa Lori Sanfilippo. Ella riferisce che la Regione Lazio ha concesso un

finanziamento di Euro 5.500 per la pubblicazione degli Atti del Convegno su Trastevere. I contributi che non rientreranno nel volume saranno pubblicati in altra sede d'intesa con il CROMA. Viene inoltre riferito che è uscito il volume 131 (2008) dell'*Archivio* della Società, che si stanno raccogliendo i contributi per il volume 132 (2009), e che a breve uscirà il volume *I Santi Patroni del Lazio*, vol. IV *La Provincia di Viterbo*. Il volume di Anna Holst Blennow (*The Latin Consecrative Inscriptions in Prose of Churches and Altars in Rome 1046-1263*) è in tipografia e sarà pronto nei prossimi mesi. L'opera è in inglese, ma presenta anche un'ampia sintesi in italiano. Viene inoltre comunicato che il libro sarà presentato all'Accademia Svedese nel corso di una giornata di studio.

6) Il Socio Bonadonna Russo interviene e chiede se è prevista la pubblicazione dell'indice degli ultimi numeri dell'*Archivio* della Società. Il Vice Presidente Vendittelli prende la parola e risponde dicendo che la pubblicazione degli indici non è prevista per il momento. Sul sito della Società sono però disponibili, già da tempo, in formato PDF, gli indici dei volumi 101 (1978) – 125 (2002), curati dal Socio Mazzon. In tale formato si possono gratuitamente consultare, scaricare e stampare.

SOCIETÀ ROMANA DI STORIA PATRIA

CONSIGLIO DIRETTIVO

Presidente: Letizia ERMINI PANI.

Vice Presidente: Marco VENDITTELLI.

Segretario: Alberto BARTOLA.

Tesoriere: Cristina CARBONETTI.

Consiglieri: Isa LORI SANFILIPPO, Paola PAVAN, Pasquale SMIRAGLIA.

Bibliotecario (ex officio): la direttrice della Biblioteca Vallicelliana
Anna Maria MAIORANO MANDILLO.

Revisori dei conti: Maria Teresa BONADONNA RUSSO, Attilio DE LUCA,
Enzo PETRUCCI.

SOCI PATRONI

Giuliano FLORIDI

SOCI EFFETTIVI

Ivana AIT

Girolamo ARNALDI

Rino AVESANI

Giulia BARONE

Fiorella BARTOCCINI†

Alberto BARTOLA

Mario BELARDINELLI

Sofia BOESCH GAJANO

Maria Teresa BONADONNA RUSSO

François BOUGARD

Gabriella BRAGA†

Marco BUONOCORE

Maria Teresa CACIORGNA

Marina CAFFIERO

Ovidio CAPITANI

Mario CARAVALE

Cristina CARBONETTI

Sandro CAROCCI

Tommaso DI CARPEGNA

FALCONIERI

Mario CASELLA

Guglielmo CAVALLO

Michele COCCIA

Alfio CORTONESI

Rita COSMA

Paolo DELOGU

| | |
|----------------------------|------------------------------|
| Attilio DE LUCA | Valentino PACE |
| Domenico DEMARCO† | Sergio PAGANO |
| Letizia ERMINI PANI | Agostino PARAVICINI BAGLIANI |
| Arnold ESCH | Antonio PARISELLA |
| Anna ESPOSITO | Susanna PASSIGLI |
| Raffaele FARINA | Edith PASZTOR |
| Vincenzo FIOCCHI NICOLAI | Paola PAVAN |
| Luigi FIORANI† | Armando PETRUCCI |
| Fausto FONZI | Enzo PETRUCCI |
| Irene FOSI | Alessandro PRATESI |
| Christoph FROMMEL | Giovanni PUGLIESE CARRATELLI |
| Carla FROVA | Andreas REHBERG |
| Francesco GANDOLFO | Marina RIGHETTI |
| Ludovico GATTO | Lucia ROSA GUALDO |
| Carlo GHISALBERTI | Giuseppe SCALIA |
| Anna Maria GIORGETTI VICHI | Manlio SIMONETTI |
| Claudio LEONARDI | Pasquale SMIRAGLIA |
| Filippo LIOTTA | Giuseppe TALAMO |
| Elio LODOLINI | Angelo TAMBORRA |
| Isa LORI SANFILIPPO | Pierre TOUBERT |
| Bruno LUISELLI | Carlo TRAVAGLINI |
| Jean-Claude MAIRE VIGUEUR | Maria Luisa TREBILIANI |
| Giacomo MARTINA, S.J. | Manuel VAQUERO PIÑEIRO |
| Antonella MAZZON | André VAUCHEZ |
| Massimo MIGLIO | Marco VENDITTELLI |
| Anna MODIGLIANI | Paolo VIAN |
| Alberto MONTICONE | Raffaello VOLPINI |
| Laura MOSCATI | Agostino ZIINO |
| Anna MURA SOMMELLA | |

SOCI CORRISPONDENTI

| | |
|-------------------|-------------------------|
| Franca ALLEGREZZA | Paolo D'ACHILLE |
| Orsolina AMORE | Elisabetta DE MINICIS |
| Maria ANDALORO | Marco DE NICCOLÓ |
| Andrea CIAMPANI | Giovanni Maria DE ROSSI |

| | |
|------------------------|-------------------------------|
| Stefano DEL LUNGO | Maria Letizia MANCINELLI |
| Vincenzo DI FLAVIO | Gian Ludovico MASETTI ZANNINI |
| Maria Rosa DI SIMONE | Elisabetta MORI |
| Daniela ESPOSITO | Vincenzo PACIFICI |
| Leopoldo GAMBERALE | Valentino ROMANI |
| Laura GIGLI | Adriano RUGGERI |
| Étienne HUBERT | Gabriella SEVERINO |
| Lutz KLINKHAMMER | Francesca Romana STASOLLA |
| Angela LANCONELLI | Pietro STELLA |
| Mauro LENZI | Achille TARTARO† |
| Umberto LONGO | Paolo TOURNON |
| Maria Teresa MAGGI BEI | |

Il Direttore «pro tempore» della Biblioteca Vallicelliana

I Direttori «pro tempore» degli istituti storici fondati in Roma da Governi esteri:

Academia Belgica.
American Academy in Rome.
Bibliotheca Hertziana.
British School at Rome.
Danske Institut for Videnskab og Kunst i Rom.
Deutsches Archaeologisches Institut.
Deutsches Historisches Institut
École Française de Rome.
Escuela Española de Historia y Arqueología.
Institutum Romanum Finlandie.
Istituto Svizzero di Roma.
Nederlands Instituut te Rome.
Norske Institutt i Roma for Kunsthistorie og Klassik Arkeologi.
Österreichische Akademie der Wissenschaften. Istituto storico presso
l'Istituto Austriaco di Cultura in Roma.
Polska Akademia Nauk - Stacja Naukowa w Rzymie
Römisches Institut der Görres-Gesellschaft.
Svenka Institutet i Roma.

COMITATO DI LETTURA

| | |
|--------------------------------|------------------------------|
| Ivana AIT | Santo LUCÀ |
| Mario BELARDINELLI | Silvia MADDALO |
| Maria Teresa CACIORGNA | Jean-Claude MAIRE VIGUEUR |
| Tommaso DI CARPEGNA FALCONIERI | Werner MALECZEK |
| Lucia CECI | Giuliano MILANI |
| Antonio CIARALLI | Giovanna NICOLAJ |
| Emma CONDELLO | Marco PALMA |
| Alfio CORTONESI | Paolo PEDUTO |
| Rita COSMA | Roberto REGOLI |
| Victor CRESCENZI | Antonella ROVERE |
| Paolo D'ACHILLE | Agostino PARAVICINI BAGLIANI |
| Attilio DE LUCA | Dino PUNCUH |
| Antonio DE PRISCO | Domenico ROCCIOLO |
| François DOLBEAU | Francesco SCORZA BARCELLONA |
| Anna ESPOSITO | Maddalena SIGNORINI |
| Gian Giacomo FISSORE | Maria Carla SOMMA |
| Vittorio FORMENTIN | Francesca Romana STASOLLA |
| Marina FORMICA | Guido VANNINI |
| Maria GALANTE | Manuel VAQUERO PIÑEIRO |
| Olivier GUYOTJEANNIN | Gian Maria VARANINI |
| Umberto LONGO | Chris WICKHAM |

SUMMARIES

Sofia Boesch, *Lecture e riletture: spunti per una riflessione storiografica* [Readings and Re-readings: Starting Points for an Examination of Historical Research]

Though she claims to be unfamiliar with historical research on Mediaeval Rome, the author puts forward her ideas on studies of Rome, from Ferdinand Gregorovius right through to the early years of the third millennium, considering firstly the works produced by Rome's own cultural institutions – such as the Società Romana, the Istituto di Studi Romani and the Istituto Storico Italiano per il Medio Evo. Next she looks in more detail at works concerning the city's religious history, and at conference topics, but still with relevance to the peculiar ambivalence of Rome as a city sacred to Christianity and a civic community.

Finally, she contemplates the demands which the Year 2000 Jubilee placed on studies of Rome, not only on those of a historiographical nature but also those with a multi-disciplinary approach.

Tommaso di Carpegna Falconieri, *Il clero secolare nel basso medioevo: acquisizioni e proposte di ricerca* [Secular Clergy in the Late Middle Ages: Findings and Proposals for Research]

The medieval clergy of the city of Rome has become a subject of study unto itself. This article presents the principal findings of research on the Roman clergy, both from the point of view of institutional, political, and socio-economic history and from the perspective of cultural history and the history of symbols. Following this summary, the article advances several proposals for the further advancement of research on the subject. Especially desirable are investigations regarding the urban clergy that fill the existing lacunae (i.e. the thirteenth century, relations with the regular clergy and lay society, continuities and discontinuities with respect to the modern era) and which situate the study within broader national and international historical debates. Three bibliographic

indices offer a panorama of the principal studies and research projects dedicated to medieval clergy in Europe and in Italy.

Andreas Rehberg, *Religiosità collettiva e privata fra i canonici delle grandi basiliche di Roma nel lungo tardo medioevo* [Collective and Personal Religious Expression amongst the Canons of the Great Roman Basilicas during the Long Years of the Late Middle Ages]

The essay deals with several aspects of religion as practised by the members of the three major chapters of secular canons in the Eternal City, i.e. those of the patriarchal basilicas of St. John Lateran, St. Peters and St. Mary Major. Hindered by the very incomplete documentation available, but assisted by analysis of material artefacts (religious art and objects used in worship), this study nonetheless reveals a number of individual features (for example, in the veneration of particular saints) and common traits in the religious outlook of these canons. The former show many connections with the religious traditions practised by the canons' lay relatives, who belonged chiefly to the city's aristocracy (and who, for example, favoured particular confraternities or churches in which to be buried). Collective religious practices, on the other hand, centred on liturgical customs and communal and processional prayer, which had much in common with Rome's remaining clergy who were organised into the powerful pious sodality known as the *Fraternitas Romana*. The ever-increasing numbers of non-Roman, or even foreign, canons – fostered by the post-1379 return of the Curia to Rome – and a greater openness to humanistic studies explain the, albeit cautious, spread of new forms of religious expression in the Roman basilicas, forms that had little to do with the Roman religious environment and which still need further research.

Alfonso Marini, *Monasteri femminili a Roma nei secoli XIII-XV* [Femal Nunneries in Rome in 13-14th Centuries]

This paper gives a census of XIII-XV century femal nunneries in Rome, that are 29, but not all at the same time existing. 19 are Benedictine (12 before XIII cent., 7 founded in late Middle Ages centuries: 1 in XIII cent., 4 in XIV; 2 in XV). Other 12 (2 of these relieve former Benedictine communities) are of new Benedictine congregations (Cistercian, *Santucce* e Oblates of St. Frances) or new religious Orders (Do-

minican, nuns of St. Clare, Augustinian, *Umiliate*): 7 founded in XIII cent., 4 in XIV, 1 in XV. In all there are 19 new femal communities founded in XIII-XV cent.

These numbers show *a history of mobility*, though the 12 nunneries of new Orders are more stable: 7 are alive at the end of *Quattrocento*, some communities are alive today, for the most part in new residences, after the government abolitions in XIX cent. In all, there were in Rome 18 femal nunneries in XIII cent., but these were 16 at the end of this century; 24 at the end of XIV cent. and 15 at the end of XV. About 1320, Roman nuns were 468, in comparison with 318 religious man (134 monks); Benedictine nuns, with Cistercian and *Santucce*, were 308; Dominican and St Clare's nuns 160. For the most part, the nuns belonged to the most important baronial Roman families, some time to families of *bovattieri* and merchants.

Gerhard Wolf, *Per uno studio delle immagini devozionali e del culto delle immagini a Roma tra medio evo e Rinascimento* [For a Study of Devotional Images and Cult of Images in Rome between Middle Ages and Renaissance]

In the last two decades there has been an intense discussion about the power of images and the cult of images in Rome have played an important role in it. Nonetheless the study of sacred and devotional images in Medieval and Renaissance Rome needs further research, especially in an interdisciplinary collaboration of history and art history. The article traces the outlines for future studies, concerning the interplay of the religious and the social, public ritual and private devotion. The images themselves are seen as protagonists, whereas their shrining and adorning is of particular interest. Beyond the concentration of the major icons of the Virgin and Christ, the numerous local shrines and the multifocused devotion in the churches must be taken into consideration. Ex voto pictures could transform into devotional or even miraculous images. Finally, the article questions the myth of the "maniera greca" in Antoniazio Romano's images of the Virgin. It argues in favour of a more complex creation of a devotional style which draws on Tuscan painting of the Trecento as well as on new idioms of 15th century rather than re-inventing Byzantine icons as such.

Giulia Barone, *Laici e vita religiosa* [Laity and Religious Life]

There is an extremely widespread stereotype which has the Roman laity forever nurturing anti-clerical feelings and playing a very small part in the religious life of the Low Middle Ages. To the discomfiture of this belief, research over the last ten years has shown that in fact laymen were actively involved in all the most important demonstrations of piety at that time. In processions, pilgrimages, activities put on by the confraternities they were in pride of place, so that their devotion to Mary is unquestionable. Nevertheless, a distinguishing feature of Roman religious practice seems to be a tendency to maintain tradition, as shown by the persistent attachment of the faithful to the churches nearest their homes, even in preference to the great churches of the Mendicant Orders; the use of name days and the extremely limited representation of the "new saints" in the city's list of public holidays seem to support this. Still, there is much research to be done, as too many – even major – aspects of the Romans' attitude to religion remain obscure, partly because of the lack of sources and partly because reconstruction of their religious mentality makes limited use of what we do have.

Anna Esposito, *Il mondo della religiosità femminile romana* [The Place of Women in the Religious World of Rome]

In recent years there has been a significant resurgence of interest in research into the place of women in the religious world, even if, in the case of Rome, such research is known to be somewhat disjointed. This essay – which tries both to render an account of the studies available to date and to provide an initial overview – is divided into three sections: the first examines the presence and role of women in Roman confraternities and the greater or lesser degree of their independence; the second considers the phenomenon of female religious associations and the extent of their connection to institutions (with particular reference to the third orders and the *bizzoche*); finally, the third section describes the situation of the women who underwent solitary imprisonment or even immurement, practices as yet unexplored by historical researches on Rome.

André Vauchez, *Conclusion*

In his conclusion, the author draws attention to the advances and recent changes in historical research into the religious history of medi-

aeval Rome. Archaeological excavations either side of the year 2000 and recent discoveries in the field of art history (for example at the basilica of Santi Quattro Coronati) have altered researchers' opinions and enlarged the scope of available sources. At the same time, historical research on the Roman parishes and confraternities has been greatly enhanced by studies which have led to a better understanding of their function and importance. Nevertheless, whilst knowledge of both the regular and secular Roman clergy has made great strides, much remains unknown about the laity's religious traditions and devotion.

Chris Wickham, *La struttura della proprietà fondiaria nell'Agro Romano, 900-1150* [The Structure of Landed Property in Agro Romano between 900 and 1150]

This article investigates the structure of landed property in the 20-25 kilometres around Rome between 900 (the start of land documents for the region) and 1150. The aim of this investigation is to try to see who owned the different estates around the city, and how they were exploited economically, in the centuries before the beginning of the *casali* of the late medieval and modern period. These *casali*, in the century of their origin, have been recently very well analysed by Sandro Carocci and Marco Vendittelli, so what happened beforehand becomes all the more essential to study. The article focusses on the sectors of the *agro romano* which are best documented, around the via Portuense, via Tiburtina, and via Appia (including the territory of Albano, a major vineyard area from the tenth century at the latest); it also looks at the via Cornelia, via Prenestina, and via Ostiense, which are much less documented (especially the last) but all the same have significant patterns. It argues that effectively all the land of the *agro romano* was owned by the churches of the city and its environs; and that this land was leased out in – for the most part – large blocks to aristocrats. In the eleventh century the size of the lands leased by churches decreased, but they seldom became so fragmented that it was impossible to reconstruct larger holdings. The appearance of the *casali* is easier to understand as a result.

Vincenzo Di Flavio, *I vescovi di Rieti al Concilio di Trento* [The Rieti bishops at the Council of Trent]

The introduction mentions two priests from Rieti, Tullio Crispolti

and Mariano Vittori, who were implicated in the Council of Trent: one – a mystic and theologian – for having foreshadowed it in his teachings and implemented its decrees alongside Bishop Giberti; the second – a humanist of no little standing – for having been there in person, at least during the closing stages, as theologian to Cardinal Moroni.

Three bishops were in charge of the diocese of Rieti during the Council of Trent (1545-63): Mario Aligeri Colonna († 1555), Giambattista Osio († Nov. 1562) and Cardinal Marcantonio Amulio (1562-72). The latter never attended the Council. Aligeri took part in the opening stage, from 7 April to 19 July. He attended the sessions assiduously but made only an insignificant contribution to the debates. Nevertheless, the mood of the Council made a notable impact on his subsequent pastoral activities. He became resident bishop and continually visited (or sent his representatives to visit) the diocese.

Osio attended the closing stages, from 20 March to mid-September. He was very strong on doctrine (especially juridical) and a man of great character, a former datary to Paul IV, member of the preparatory commissions for the reopening of the Council and highly esteemed by the then very youthful Charles Borromeo. He was always at the forefront of discussions, forthrightly expounding his own beliefs, even when these opposed majority opinion. Endowed with sincere reforming spirit, he fought to have the duty of episcopal residence declared a divine law. His most famous speech argued against allowing the laity to receive the chalice. He was ill when he left Trent; whilst travelling, his condition deteriorated and he died in itinere at Spoleto in November 1562.

INDICE

| | Pag. |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------|
| ANNA ESPOSITO - GIULIA BARONE, Premessa | 5 |
| SOFIA BOESCH, Letture e riletture: spunti per una riflessione storiografica | 7 |
| TOMMASO DI CARPEGNA FALCONIERI, Il clero secolare nel basso-medioevo: acquisizioni e proposte | 23 |
| ANDREAS REHBERG, Religiosità collettiva e privata fra i canonici delle grandi basiliche di Roma nel lungo tardo medioevo | 41 |
| ALFONSO MARINI, Monasteri femminili a Roma nei secoli XIII-XV | 81 |
| GERHARD WOLF, Per uno studio delle immagini devozionali e del culto delle immagini a Roma tra Medio Evo e Rinascimento | 109 |
| GIULIA BARONE, Laici e vita religiosa. | 133 |
| ANNA ESPOSITO, Il mondo della religiosità femminile romana. | 149 |
| ANDRÈ VAUCHEZ, Conclusion | 173 |
| CHRIS WICKHAM, La struttura della proprietà fondiaria nell'Agro Romano, 900-1150. | 181 |

| | |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| VINCENZO DI FLAVIO, I vescovi di Rieti al Concilio di Trento. | 239 |
| <i>Periodici pervenuti alla Società</i> , a cura di FRANCESCA PARDINI | 281 |
| <i>Pubblicazioni pervenute alla Società</i> , a cura di FRANCESCA PARDINI | 289 |
| <i>Atti della Società</i> . Consiglio direttivo (21 gennaio 2009); Assemblée (2 aprile 2009); Consiglio direttivo (16 giugno 2009); Consiglio direttivo (22 ottobre 2009); Consiglio direttivo (16 novembre 2009); Consiglio direttivo (10 dicembre 2009); Assemblée (10 dicembre 2009). | 295 |
| <i>Cariche sociali</i> | 307 |
| <i>Comitato di lettura</i> | 311 |
| <i>Summaries</i> | 313 |

SOCIETÀ ROMANA DI STORIA PATRIA

Piazza della Chiesa Nuova, 18 (*Biblioteca Vallicelliana*)

00186 Roma – tel./fax (06) 68.30.75.13

e-mail: segreteria@srsp.it

sito web: <http://www.srsp.it/>

BIBLIOTECA DELLA SOCIETÀ ROMANA DI STORIA PATRIA

- LEONE ALLODI e GUIDO LEVI, *Il Regesto Sublacense del secolo XI*, 1885, pp. xx, 278, 3 tavv. f.t.
- IGNAZIO GIORGI e UGO BALZANI, *Il Regesto di Farfa compilato da Gregorio da Catino, 1879-1914*, 5 voll., pp. xlvii, cxlv, 39; xvi, 251, 2 tavv. f.t.; xiii, 309; xvi, 375; xvi, 331 [voll. II, III e IV ristampa]

MISCELLANEA DELLA SOCIETÀ ROMANA DI STORIA PATRIA

- I-IV. *Scritti di Giuseppe A. Sala*, pubblicati sugli autografi da GIUSEPPE CUGNONI, 1ª ed. 1882-1888, 4 voll., esaurita; 2ª ed., 1980, 4 voll. in 5 tomi, pp. xv, 295; 271; 410; xliii, 544; 163
- V. *Storie de Troja et de Roma altrimenti dette Liber Ystoriarum Romanorum. Testo romanesco del secolo XIII*, a cura di ERNESTO MONACI, 1920, pp. lxxvi, 381, ill., 5 tavv. f.t.
- VI. J.A.F. ORBAAN, *Documenti sul barocco a Roma*, 1920, pp. clxvi, 661, 7 tavv. f.t.
- VII. ALESSANDRO FERRAJOLI, *La congiura dei cardinali contro Leone X*, 1919, pp. 355
- VIII. ELENA PINTO, *La biblioteca Vallicelliana in Roma*, 1932, pp. 175, 4 tavv. f.t.
- IX. MARIA MOSCARINI, *La restaurazione pontificia nelle provincie di «prima recupera» (maggio 1814-marzo 1815)*, 1933, pp. 196
- X. CARLO CECHELLI, *Studi e documenti sulla Roma sacra*, vol. I, 1938, pp. 316, ill. [v. pure *Miscellanea*, xviii]
- XI. GIOVANNI ALFREDO CESAREO, *Pasquino e pasquinate nella Roma di Leone X*, 1938, pp. xii, 371
- XII. G.B. BORINO, A. GALIETI, G. NAVONE, *Il Trionfo di Marc'Antonio Colonna*, 1938, pp. 103, ill., 12 tavv. f.t.
- XIII. PIER FAUSTO PALUMBO, *Lo scisma del MCXXX. I precedenti, la vicenda romana e le ripercussioni europee della lotta tra Anacleto II e Innocenzo II, col regesto degli atti di Anacleto II*, 1942, pp. xvi, 704
- XIV e XVI. VLASTIMIL KYBAL e GIOVANNI INCISA DELLA ROCCHETTA, *La nunziatura di Fabio Chigi (1640-1651)*, 1943-1946, 2 voll., pp. xxxi, 681; xi, 521

- XV. ARRIGO SOLMI, *Il Senato romano nell'Alto Medio Evo (757-1143)*, 1944, pp. 273
- XXVII. *Cartario di S. Maria in Campo Marzio (986-1199)*, a cura di ENRICO CARUSI, 1948, pp. 1, 197, 1 tav. f.t.
- XXVIII. CARLO CECHELLI, *Studi e documenti sulla Roma sacra*, vol. II, 1951, pp. 156, ill., 5 tavv. f.t. [v. pure *Miscellanea*, x]
- XIX. PAOLO STACUL, *Il Cardinale Pileo da Prata*, 1957, pp. xiii, 440
- XX. OLDERICO PŘEROVSKÝ, *L'elezione di Urbano VI e l'insorgere dello Scisma d'Occidente*, 1960, pp. xvi, 235
- XXI. *La «Margarita Cornetana». Regesto dei documenti*, a cura di PAOLA SUPINO, 1969, pp. 569
- XXII. *Il fondo detto «l'Archiviolo» dell'Archivio Doria Landi Pamphilj in Roma*, a cura di RENATO VIGNODELLI RUBRICHI, 1972, pp. 266
- XXIII. *Studi offerti a Giovanni Incisa della Rocchetta*, 1973, pp. xxvi, 546, ill., 42 tavv. f.t.
- XXIV. GIORGIO FALCO, *Scritti sulla storia del Lazio nel Medioevo*, Indice analitico a cura di ALFIO CORTONESI, 1988, 2 voll., pp. vi, 868, 1 tav. f.t.
- XXV. AGOSTINO PARAVICINI BAGLIANI, *I testamenti dei cardinali del Duecento*, 1980, pp. clviii, 572
- XXVI. *Il «Liber Floriger» di Gregorio da Catino*, Parte I: *Testo*, a cura di MARIA TERESA MAGGI BEI, 1984, pp. xxi, 368, 4 tavv. f.t.
- XXVII. GIULIA DE MARCHI, *Mostre di quadri a S. Salvatore in Lauro (1682-1725). Stime di collezioni romane. Note e appunti di Giuseppe Ghezzi*, 1987, pp. xxxviii, 540
- XXVIII. *Statuta civitatis Ferentini. Edizione critica dal ms. 89 della Biblioteca del Senato della Repubblica*, a cura di MARCO VENDITTELLI, 1988, pp. lxxv, 340
- XXIX. *Il «Catasto» di S. Stefano di Viterbo*, a cura di CORRADO BUZZI, 1988, pp. xxxi, 381, 7 tavv. f.t.
- XXX. *Per Francesco Barberi*, Atti della giornata di studio 16 febbraio 1989, 1989, pp. vi, 79, 1 tav. f.t.
- XXXI. SUSANNA PASSIGLI, *La pianta dell'architetto Francesco Peperelli (1618): una fonte per la topografia della regione romana*, 1989, pp. xi, 156, 17 tavv. f.t.
- XXXII. ISABELLA CECCOPIERI, *L'archivio Camuccini. Inventario*, 1990, pp. xix, 181
- XXXIII. *Le carte di Casperia (già Aspra). 1099-1349*, a cura di ALFREDO PELLEGRINI, 1990, pp. xlvii, 633, 12 tavv. f.t.
- XXXIV. *Liber memorie omnium privilegiorum et instrumentorum et actorum communis Viterbii (1283)*, a cura di CRISTINA CARBONETTI VENDITTELLI, 1990, pp. xxix, 185
- XXXV. ALESSANDRO PRATESI, *Tra carte e notai. Saggi di diplomazia dal 1951 al 1991*, 1992, pp. x, 654, ill., 4 tavv. f.t.
- XXXVI. RENATO LEFEVRE, *Ricerche e documenti sull'archivio Savelli*, 1992, pp. 439, 1 tav. f.t.
- XXXVII. *La «Margarita iurium cleri Viterbiensis»*, a cura di CORRADO BUZZI, 1993, pp. xli, 665, 11 tavv. f.t.

- XXXVIII. JOAN BARCLAY LLOYD - KARIN BULL-SIMONSEN EINAUDI, SS. *Cosma e Damiano in Mica Aurea. Architettura, storia e storiografia di un monastero romano soppresso*, 1998, pp. 168, 65 ill. f.t., 4 tavv. f.t.
- XXXIX. *San Filippo Neri nella realtà romana del XVI secolo*. Atti del Convegno di studio, a cura di MARIA TERESA BONADONNA RUSSO e NICCOLÒ DEL RE, 2000, pp. 258, 51 ill. f.t., 4 tavv. f.t.
- XL. MAURO LENZI, *La terra e il potere. Gestione delle proprietà e rapporti economico-sociali a Roma tra alto e basso Medioevo (secoli X-XII)*, 2000, pp. 168.
- XLI. *Santi e culti del Lazio. Istituzioni, società, devozioni*, Atti del Convegno di studio, a cura di SOFIA BOESCH GAJANO e ENZO PETRUCCI, 2000, pp. 590, 2 tavv. f.t.
- XLII. STEFANO DEL LUNGO, *Presenze abbaziali nell'alto Lazio. San Salvatore al Monte Amiata e le sue relazioni con l'abbazia di Farfa (secoli VIII-XII)*, 2001, pp. 124, 7 ill.
- XLIII. *Dalla Tuscia romana al territorio valdense. Problemi di topografia medievale alla luce delle recenti ricerche archeologiche*. Giornate in onore di Jean Coste, a cura di LETIZIA ERMINI PANI, 2001, pp. 314, 110 ill.
- XLIV. *Innocenzo III. Urbs et Orbis*, Atti del Congresso internazionale, Roma, 9-15 settembre 1998, a cura di ANDREA SOMMERLECHNER, 2003, 2 voll., pp. viii, 1380, 40 tavv. f.t.
- XLV. ANGELA ESPOSITO, *L'organizzazione della difesa di Roma nel Medioevo*, 2003, pp. 108, 81 ill. f.t., 2 tavv. f.t.
- XLVI. CATERINA GIOVANNA CODA, *Duemilatrecento corpi di martiri. La relazione di Benigno Aloisi (1729) e il ritrovamento delle reliquie nella basilica di Santa Prassede in Roma*, 2004, pp. 178, 17 ill.
- XLVII. SANDRO CAROCCI - MARCO VENDITELLI, *L'origine della Campagna Romana. Casali, castelli e villaggi nel XII e XIII secolo*, con saggi di DANIELA ESPOSITO, MAURO LENZI, SUSANNA PASSIGLI, 2004, pp. viii, 376, 3 carte, 91 ill. f.t.
- XLVIII. STEFANO DEL LUNGO, *Roma in età carolingia e gli scritti dell'Anonimo Augiense (Einsiedeln, Bibliotheca Monasterii Ordinis Sancti Benedicti, 326 [8 Nr. 13], IV, ff. 67v-86r)*, 2004, pp. 208, 26 tavv. f.t.
- XLIX. GIOVANNI BATTISTA SPADA, *Racconto delle cose più considerabili che sono occorse nel governo di Roma*, a cura di MARIA TERESA BONADONNA RUSSO, 2004, pp. xx, 246.
- L. DANIELA ESPOSITO, *Architettura e costruzione dei casali della Campagna Romana fra XII e XIV secolo*, con contributi di GIOVANNA ESPOSITO, ALICE LENTISCO, LAURA ORTENZI, VALENTINA POUCHAIN, SILVIA PRINCIPI, 2005, pp. 268, 248 ill.
- LI. *L'Orbis Christianus Antiquus di Gregorio Magno*, Convegno di studi, Roma 26-28 ottobre 2004, a cura di LETIZIA ERMINI PANI, 2007, 2 voll., pp. x, 586, 137 tav. f.t.
- LII. ISA LORI SANFILIPPO, *Constitutiones et Reformationes del Collegio dei notai di Roma (1446)*, 2007, pp. 185.
- LIII. MARIA LETIZIA MANCINELLI, *Il «Registrum omnium ecclesiarum diocesis Sabinensis» (1343): una fonte per la conoscenza ecclesiastica della Sabina medievale*, 2007, pp. x, 510, 44 ill. f.t., 2 tavv. f.t.

- LIV. ALBA INGLETTO - STEFANIA SANTI, *Stefano Caffari. Memorie di una famiglia della Roma del Quattrocento*, 2009, pp. x, 328.

CODICE DIPLOMATICO
DI ROMA E DELLA REGIONE ROMANA

1. *Carte del monastero dei SS. Cosma e Damiano in Mica Aurea*, parte I: secoli X e XI, a cura PIETRO FEDELE, con Premessa, Appendice e Indice di PAOLA PAVAN, 1980, pp. xxxi, 271
2. *I documenti dell'antico archivio di S. Andre «de Aquariciariis». 1115-1483*, a cura di ISA LORI SANFILIPPO, 1981, pp. xxxiii, 371
3. *Il protocollo notarile di Lorenzo Staglia (1372)*, a cura di ISA LORI SANFILIPPO, 1986, pp. xliii, 203
4. *Le più antiche carte del convento di S. Sisto in Roma (905-1300)*, a cura di CRISTINA CARBONETTI VENDITTELLI, 1987, pp. xc, 592
5. *Le pergamene di Sezze (1181-1347)*, a cura di MARIA TERESA CACIORGNA, 1989, 2 voll., pp. xxxvii, 697
6. *Il protocollo notarile di Pietro di Nicola Astalli (1368)*, a cura di ISA LORI SANFILIPPO, 1989, pp. xxxviii, 139
7. *Il Regesto del monastero dei SS. Andrea e Gregorio ad clivum Scauri*, a cura di ALBETRO BARTOLA, 2003, 2 voll., pp. cccviii, 654

FUORI COLLANA

- La visita alle 'sette chiese'*, a cura di LETIZIA PANI ERMINI, 2000, pp. 138, 47 ill. a colori e b/n
- I Santi patroni del Lazio*. Vol. I *Latina*, a cura di S. BOESCH GAJANO, L. ERMINI PANI, G. GIAMMARIA, 2003, pp. xiii, 300
- I Santi patroni del Lazio*. Vol. II/1,2 *Frosinone*, a cura di S. BOESCH GAJANO, L. ERMINI PANI, G. GIAMMARIA, 2005, pp. 827
- I Santi patroni del Lazio*. Vol. III/1,2 *Rieti*, a cura di S. BOESCH GAJANO, L. ERMINI PANI, 2007, pp. li, 620
- I Santi patroni del Lazio*. Vol. IV/1,2 *Viterbo*, a cura di S. BOESCH GAJANO, L. ERMINI PANI, 2008, pp. lxxii, 546

ARCHIVIO
DELLA SOCIETÀ ROMANA DI STORIA PATRIA

Voll. I (1878) – CXXXII (2009), *continua*

Indice delle annate I-X (1878-87). 1888

Indice delle annate XI-XXV (1888-1902). 1903

Indice delle annate XXVI-XL (1903-1917) = *Archivio*, vol. XLV (1922)

Indice delle annate XLI-L (1918-1927) = *Archivio*, vol. LXIV (1941)

Indice delle annate LI-LXIII (1928-1940) = *Archivio*, vol. LXXX (1957)

Indice delle annate LXV-LXXIX (1942-1956) = *Archivio*, voll. LXXXVII-
LXXXVIII (1964-65)

Indice delle annate LXXX-C (1957-1977) = *Archivio*, vol. C bis (1977) [stampa-
to nel 1993]

Abbonamento 2009:

Italia € 60,00

Esteri € 78,00

Direttore responsabile: LETIZIA ERMINI

Autorizzazione del Tribunale di Roma, decreto n. 2669 dell'8 aprile 1952.

*Finito di stampare nel giugno 2010
dalla Tipografia della Pace - Via degli Acquasparta 25, Roma*
