

ISTITUTO STORICO ITALIANO PER IL MEDIO EVO
BADIA DI FARFA

FONTI E STUDI FARFENSI
Studi, 1

L'ABBAZIA ALTOMEDIEVALE COME ISTITUZIONE DINAMICA IL CASO DI S. MARIA DI FARFA

Atti del Convegno internazionale
(Abbazia benedettina di Farfa, 13-14 marzo 2015)

a cura di
Stefano Manganaro



ROMA
NELLA SEDE DELL'ISTITUTO
PALAZZO BORROMINI

PIAZZA DELL'OROLOGIO

2020

FONTI E STUDI FARFENSI

collana diretta da
Dom Eugenio Gargiulo e Massimo Miglio



Abbazia S. Maria di Farfa

Coordinatore scientifico: Isa Lori Sanfilippo
Redattore capo: Salvatore Sansone

ISBN 978-88-98079-96-4

Stabilimento Tipografico Pliniana – V.le F. Nardi, 12 – 06016 Selci-Lama (Perugia)

ANNA RAPETTI

TRA MARE E TERRA:
MONASTERI E PROCESSI DI ISTITUZIONALIZZAZIONE
IN LAGUNA (VENEZIA, IX-X SECOLO)

1. *Un laboratorio di nuove istituzioni. I monasteri e la città nell'alto medioevo*

Il tema dell'istituzionalizzazione degli enti monastici altomedievali, cioè dei processi di consolidamento e degli strumenti da loro impiegati, più o meno efficacemente, con lo scopo di garantirsi stabilità, durata nel tempo e coscienza di sé, è emerso come uno dei più promettenti e spesso fecondi di risultati all'interno di quei filoni della medievistica che studiano la formazione delle identità collettive. Ancora più promettente sembra essere lo studio dei meccanismi che regolarono quei processi di consolidamento, i quali spesso ebbero effetti non soltanto sui cenobi ma anche sui processi di istituzionalizzazione delle società e dei gruppi famigliari che gravitavano intorno ad essi.

Il caso che vorrei esaminare, quello di tre monasteri fondati a Venezia nella prima metà del IX secolo, i più antichi della città di cui sia abbia notizia – San Zaccaria, Sant'Ilario, San Lorenzo –, mi pare possa fornire elementi interessanti non soltanto per un confronto tra due territori, la Sabina di Farfa e la laguna veneziana, un centro e una periferia con pochi punti di contatto tra loro, ma anche per individuare, ancora una volta, quali potessero essere gli strumenti politici, culturali e ovviamente istituzionali, messi a punto da élites che sorsero in un ambiente naturale e in un contesto sociale certo assai particolari, ma non chiusi alle influenze provenienti dalle regioni vicine, e tanto meno incomparabili. Al contrario, i processi di istituzionalizzazione nei monasteri veneziani si fondarono su elementi di affermazione della pro-

pria identità e del proprio ruolo all'interno del ducato largamente comparabili con quelli messi in atto altrove, e a Farfa in particolare. La laguna veneziana del IX e X secolo si presentava come un'area per molti versi eccentrica, anche se certo non marginale, geograficamente e politicamente in equilibrio tra Longobardi, Carolingi e Bizantini, poi tra il Regno italico e l'Oriente; un'area proiettata verso la laguna e il mare, ma non estranea alla terraferma anzitutto perché lì vi erano i suoi interessi patrimoniali, ben evidenti già dal IX secolo¹; soprattutto un'area che fu lungamente di confine, un laboratorio straordinariamente interessante di trasformazioni anche istituzionali. Oggetto di questo lavoro sono tre monasteri, di cui intendo delineare da un lato il ruolo svolto nei processi di formazione politica, istituzionale e sociale in atto nella Venezia del IX-X secolo; fu proprio nel corso di decenni convulsi e densi di eventi spesso sanguinosi, infatti, che la città acquisì la sua specifica fisionomia, sia consolidando la presenza nella terraferma, sia dando inizio alla conquista dell'Adriatico e dei mercati orientali. Dall'altro lato, anche i monasteri conobbero vicende che ne mettono in luce la natura di gruppi religiosi alla ricerca di una propria identità, di un consolidamento all'interno di una comunità cittadina, cioè in ultima analisi in via di istituzionalizzazione. Tale processo passò attraverso modi di affermazione che emergevano nella dialettica con gli altri soggetti in gioco: il potere ducale, l'aristocrazia cittadina, laica ed ecclesiastica, e la comunità urbana nel suo insieme. Ma l'orizzonte entro cui si svolsero tali fenomeni era ben più ampio dello spazio lagunare e coinvolse, seppure in modo intermittente, anche l'impero, nel quadro dei suoi interventi nello spazio politico del *Regnum*, e l'aristocrazia della terraferma; la loro azione nei confronti dei monasteri più antichi si esplicò, come di consueto, attraverso la concessione di privilegi e protezione, che si infittirono nella seconda metà del X secolo, in momenti particolarmente importanti per il ducato.

¹ Questo antico radicamento nella terraferma è dimostrato anzitutto dalla presenza non solo fondiaria dei maggiori monasteri veneziani del IX e X secolo nel Trevigiano, nel Padovano, nel territorio di Ceneda, oggi Vittorio Veneto; cfr. G. ORTALLI, *Il ducato e la "civitas Rivoalti" tra carolingi, bizantini e sassoni*, in *Storia di Venezia dalle origini alla caduta della Serenissima*, I: *Origini - età ducale*, cur. L. CRACCO RUGGINI - G. CRACCO - G. ORTALLI, Roma 1992, pp. 725-790, in particolare p. 764; S. GASPARRI, *Venezia tra l'Italia bizantina e il regno italico*, in *Venezia. Itinerari per la storia della città*, cur. S. GASPARRI - G. LEVI - P. MORO, Bologna 1997, p. 77.

Questi antichi monasteri veneziani possono essere considerati istituzioni dinamiche, e in che senso? La risposta è ovviamente positiva, a mio parere, nel senso che nelle loro vicende agirono meccanismi di istituzionalizzazione del tutto analoghi a quelli in atto in altri cenobi coevi, meccanismi empirici di costruzione di un'identità istituzionale che rimase per lungo tempo soggetta a continue fluttuazioni, in un contesto urbano e territoriale altrettanto instabile politicamente e socialmente. Il più importante di questi meccanismi, anche se non l'unico, fu innescato dal rapporto con i dogi, carica elettiva (non ereditaria, e questo dovette naturalmente avere una forte influenza sulla natura e le forme del rapporto stesso) intorno alla quale si coagulavano e si definivano le famiglie dell'aristocrazia, cioè i gruppi dirigenti del ducato², ma furono altrettanto importanti – e dal Duecento in poi forse anche più importanti – tanto la capacità di stabilire rapporti con i *maiores* del ducato quanto la natura, la sostanza di questi rapporti: protezione certo, ma dall'altra parte una capacità di affermare le proprie istanze, una forza contrattuale, per così dire, che poteva per esempio rendere assai appetibile, sotto il mero profilo politico, il ruolo di *advocatus*³; o che, intorno alla stipulazione di un centinaio di nuovi patti contrattuali, faceva muovere di concerto, alla fine del XII secolo, il doge, l'*advocatus* e il *procurator* di uno di questi antichi monasteri, San Zaccaria, il patriarca di Grado, il podestà Uberto Visconti e la *concio communis* di Verona, città in cui la badessa, accompagnata da quattro consorelle, si recò personalmente nel 1195 per concludere l'atto⁴.

² Sul tema, ampiamente discusso dalla storiografia degli ultimi decenni, mi limito a rimandare a G. RÖSCH, *Der venezianische Adel bis zur Schließung des Großen Rats*, Sigmaringen 1989; sulla Serrata del Maggior Consiglio e sul processo di cristallizzazione dell'aristocrazia del ducato tra fine Duecento e prima metà del Trecento si veda S. CHOJNACKI, *La formazione della nobiltà dopo la Serrata del Maggior Consiglio*, in *Storia di Venezia dalle origini alla caduta della Serenissima*, III: *La formazione dello stato patrio*, cur. G. ARNALDI - G. CRACCO - A. TENENTI, Roma 1997, pp. 641-725.

³ S. CARRARO - A. RAPETTI, *Female monasteries in Venice: religious dynamics and political power*, in *Life and religion in the Middle Ages*, cur. F. SABATÉ, Cambridge 2015, pp. 219-233.

⁴ ASVe, S. Zaccaria, pergamena, b. 40, n. 17, 22 dicembre 1195. Per l'analisi del documento in questione si veda A. RAPETTI, *Una comunità e le sue badesse. Organizzazione e reclutamento a San Zaccaria (IX-XIII secolo)*, in "In centro et oculis urbis nostre": *la chiesa e il monastero di San Zaccaria*, cur. B. AIKEMA - M. MANCINI - P. MODESTI, Venezia 2016, pp. 23-36; RAPETTI, *Uscire dal chiosstro. Iniziative di riforma e percorsi di autonomia di un monastero femminile (Venezia, XII secolo)*, «Reti medievali - Rivista», 20/2 (2019), pp. 127-153.

Questi monasteri veneziani, strettamente legati, come vedremo, non solo al potere ducale per le modalità della loro nascita, ma anche ai gruppi dirigenti della città, esercitarono in una prima, lunga e nel complesso mal documentata fase – che arriva quasi alle soglie del XII secolo – una funzione di identificazione e rappresentazione di una collettività cittadina ancora fragile dal punto di vista istituzionale e sommatamente fluida da quello sociale; una comunità politica e sociale in cerca quindi di strumenti atti a dare, appunto, identità e coesione ai gruppi famigliari collegati al potere ducale e a quelli in ascesa⁵. Ma non fu solo questo. I cenobi realtini altomedievali furono parte attiva nella costruzione di reti istituzionali intessute tra laguna e terraferma, tra i gruppi dirigenti veneziani e i poteri operanti nel *Regnum*, ma costruirono anche proprie reti, funzionali all'amministrazione delle loro dipendenze, ugualmente estese al di là dei confini ducali, che si sovrapponevano e intrecciavano alle precedenti. Sarebbe infatti errato pensare che i monasteri più antichi fossero meri strumenti al servizio del ducato, o dei dogi, come veri e propri *Eigenklöster*⁶; in effetti conobbero proces-

⁵ Il trasferimento del centro politico-amministrativo da Malamocco a Rialto avvenne dopo la pace di Aquisgrana dell'812 e avrebbe segnato una volta per tutte l'allontanamento del doge Agnello Particiaco e con lui dei "veneziani" dalla politica filo-franca del suo predecessore Obelerio: ORTALLI, *Il ducato* cit., p. 734. Sul tema della formazione dell'identità comunitaria, sui caratteri specifici da essa assunti a Venezia e sul ruolo esercitato dai monasteri più antichi in questo processo gli studi si sono moltiplicati negli ultimi anni. Si veda da ultimo A. RAPETTI, *La formazione di un'aristocrazia. Monache e monasteri femminili a Venezia tra IX e XIII secolo*, «Anuario de estudios medievales», 44/1 (2014), pp. 215-238. Negli ultimissimi anni si è avuta una nuova, abbondante messe di studi sulla Venezia e il dogado dei primi secoli e sui loro rapporti con i diversi territori circostanti. La maggior parte di questi saggi è raccolta in: *Three empires, three cities: identity, material culture and legitimacy in Venice, Ravenna and Rome, 750-1000*, cur. V. ORTENBERG WEST-HARLING, Turnhout 2015; *The age of affirmation. Venice, the Adriatic and the hinterland between the 9th and 10th centuries*, cur. S. GASPARRI - S. GELICHI, Turnhout 2017; *Venice and its neighbors from the 8th to 11th century. Through renovation and continuity*, cur. S. GASPARRI - S. GELICHI, Leiden 2017; *Urban identities in Northern Italy (800-1100 ca.)*, cur. C. LA ROCCA - P. MAJOCCHI, Turnhout 2018, in particolare il contributo di S. GASPARRI, *The first dukes and the origins of Venice*, *ibid.*, pp. 5-26, per i temi che vengono discussi nelle prossime pagine.

⁶ Questo nonostante il fatto che, fino almeno a tutto il X secolo, «the doges dealt with it [the Church of Venice] in a purely Carolingian political style, using monasteries as political tools»: V. ORTENBERG WEST-HARLING, «*Venezie due sunt*»: *Venice and its grounding in the Adriatic and North Italian background, in Italy, 888-962: a turning point*, cur. M. VALENTI - C. WICKHAM, Turnhout 2013, pp. 237-264, qui p. 246.

si interni di istituzionalizzazione e di definizione della propria struttura che potrebbero addirittura essere stati fattore di stimolo agli analoghi processi in atto nella città, guidati dapprima dai dogi e dall'aristocrazia ad essi collegata, poi in forme di maggiore autonomia, quando il potere ducale cambiò natura all'apparire del *commune Veneciarum* intorno al 1141. A quel punto la competizione politica si spostò su piani e in ambiti differenti rispetto al passato, anche se non si spezzarono i legami tra i cenobi e le famiglie dell'aristocrazia che li avevano beneficiati in precedenza, mentre altri se ne crearono con famiglie "nuove", di recente affermazione politica⁷. Del resto questi monasteri, a parte forse Sant'Ilario, riuscirono a superare piuttosto brillantemente il declino della loro posizione originaria, conservando o addirittura consolidando il proprio profilo istituzionale e patrimoniale e mantenendo anche, almeno in parte, l'antica funzione simbolica e di conservazione della memoria collettiva della cosiddetta *patria Venecie*, come era stata definita dal vescovo Orso già nel suo testamento del lontano 853⁸.

Quali tratti comuni sono riconoscibili? Il primo è la loro originaria autocefalia, a cui soltanto San Zaccaria rinunciò parzialmente in seguito. La posizione di predominio sociale e patrimoniale di cui godevano nel ducato e il collegamento strutturale con il potere cittadino agirono probabilmente da freno alle spinte – e qualcuna dovette essercene, come alcuni indizi lasciano intendere – ad aderire a una di quelle reti aggregative che andarono diffondendosi e definendosi giuridicamente nei secoli centrali del medioevo. Solo San Zaccaria adottò le *consuetudines* cluniacensi a metà del XII secolo, in un momento delicato sia per il monastero sia per i rapporti tra il doge e le gerarchie ecclesiastiche cittadine guidate dal patriarca di Grado, ma senza entrare organicamente nell'ordine⁹. Tutti godettero di protezioni e privilegi da parte dell'impero, concessi certo in modo intermittente, con una tendenza abbastanza scontata a concentrarsi in alcuni momenti in cui i sovrani ritennero conveniente garantirsi l'appoggio o almeno l'amicizia. Erano monasteri cittadini, ma uno di questi, Sant'Ilario, era situato al margine della lagu-

⁷ CARRARO - RAPETTI, *Female monasteries* cit.

⁸ S. Lorenzo, ed. F. GAETA, Venezia 1959, pp. 5-12, n. 1, e più avanti il testo corrispondente alle note 53ss.

⁹ RAPETTI, *Uscire dal chiostro* cit. Si veda anche oltre il testo corrispondente alle note 50-52.

na, quindi fisicamente distante dalla città e dal centro politico, e tuttavia non certo estraneo ad esso, anzi profondamente legato a Rialto e alle sue vicende. Fu questo un caso piuttosto singolare di monastero rurale che però svolse funzioni quasi di avamposto della città in terraferma, esercitando su quell'area un controllo sempre più articolato che finì per configurarsi come un'opera di vera e propria costruzione del territorio stesso¹⁰. Lo sviluppo di questi monasteri anche dopo il declino del potere dei dogi contraddice vigorosamente l'ipotesi che dovessero esclusivamente a questi ultimi il proprio ruolo. Infatti le comunità di queste fondazioni compirono, dal momento della loro nascita fino al XII secolo, un percorso di consolidamento delle proprie strutture e del proprio profilo sociale, di quello istituzionale e infine spirituale: da un lato grazie al collegamento ai diversi gruppi dirigenti cittadini, collegamento attuato principalmente attraverso le politiche di reclutamento dei propri membri; dall'altro con l'adozione della Regola benedettina e, in un caso, come si è detto, delle *Consuetudines* di Cluny. Altra tappa fu la ricerca di protezione da parte dei poteri universali, impero e papato: un legame tanto voluto dai cenobi per ottenere protezioni e riconoscimenti di diritti e proprietà, quanto, senza dubbio, sollecitato direttamente dagli imperatori e più avanti dai pontefici nel quadro della loro politica italiana¹¹. Non a caso, fu proprio negli anni a ridosso o immediata-

¹⁰ Su questo cenobio si veda A. RAPETTI, *Il doge e i suoi monaci. Il monastero dei Santi Ilario e Benedetto di Venezia fra laguna e terraferma nei secoli IX-X*, «Reti medievali - Rivista», 18/2 (2017), pp. 3-28. Quanto alla natura di questi monasteri, se privati oppure no, si tratta di una questione che è stata oggetto di molte discussioni, ma mi pare che la cosa non sia decisiva nel quadro che vorrei delineare. È noto del resto che nel ducato veneziano non si svilupparono isole di autonomia giurisdizionale intorno a chiese e monasteri di fondazione privata né vi furono forme di frammentazione e privatizzazione dei poteri pubblici (D. RANDO, *Una chiesa di frontiera. Le istituzioni ecclesiastiche veneziane nei secoli VI-XII*, Bologna 1994). Furono certo collegati strettamente ai dogi, vale a dire di volta in volta alle famiglie e ai gruppi che occupavano o aspiravano a occupare quella carica. Ma come erano fluidi e mutevoli gli schieramenti politici in competizione per il titolo ducale, altrettanto fluida e libera da dipendenze strette doveva essere – almeno in certe fasi – la posizione dei nostri monasteri.

¹¹ Si veda su questi temi W. GIESE, *Venedig-Politik und Imperiums-Ideen bei den Ottonen*, in *Herrschaft, Kirche. Kultur. Beiträge zur Geschichte des Mittelalters. Festschrift für Friedrich Prinz zu seinem 65. Geburtstag*, cur. G. JENAL, Stuttgart 1993, pp. 219-243; C. VIOLANTE, *Venezia fra papato e impero nel secolo XI*, in VIOLANTE, *Studi sulla cristianità medioevale. Società, istituzioni, spiritualità*, cur. P. ZERBI, Milano 1975, pp. 291-323.

mente successivi al concordato di Worms, tra il 1123 e il 1130, che due dei più importanti monasteri del ducato – San Giorgio Maggiore e San Michele Arcangelo di Brondolo, in diocesi di Chioggia – chiesero e ottennero l'esenzione e la protezione apostolica¹².

2. *L'isola che non c'è. I monasteri veneziani e i legami con il Regnum*

L'insularità di Venezia, il suo presunto isolamento dalle coeve vicende della terraferma – un dato che non può essere del tutto negato, per quanto ne sia stata molto attenuata l'influenza¹³ – riduce il numero dei fattori in gioco e consente di condurre l'analisi in un'area circoscritta, in cui la dimensione locale aveva molto peso e i protagonisti erano relativamente pochi, ma particolarmente dinamici. Nello stesso tempo però monasteri e comunità cittadina si proiettavano continuamente al di fuori della laguna, aperti all'influenza degli eventi e delle istituzioni dei maggiori poteri circostanti. Per tutto il periodo compreso tra il IX e l'XI secolo, addirittura forse fino al 1204, Venezia ebbe infatti legami strettissimi con il *Regnum* e con il suo retroterra adriatico, come dimostrano la natura degli interessi fondiari dei suoi abitanti e dei suoi monasteri, tutti rivolti verso la terraferma, dei legami religiosi, delle procedure legali e delle strutture istituzionali del ducato, in cui esistevano e funzionavano il *placitum*, i gastaldi e i *missi*, gli *iudices*, infine il *commune*. Sono proprio queste evidenze a consentire il confronto diretto con istituzioni monastiche collocate al di fuori della laguna e con i

¹² P.F. KEHR, *Italia pontificia*, 7/2: *Venetiae et Histria, pars 2, Respublica Venetiarum-provincia Gradensis-Histria*, Berolini 1925, p. 121, n. 4 (Brondolo); *ibid.*, p. 186, n. 1 (San Giorgio); *San Giorgio Maggiore, II: Documenti (982-1159)*, ed. L. LANFRANCHI, Venezia 1968, pp. 292-295, n. 135; *SS. Trinità e S. Michele Arcangelo di Brondolo, 2: Documenti (800-1199)*, ed. B. LANFRANCHI STRINA, Venezia 1981, pp. 122-124, n. 57.

¹³ La storiografia più recente tende infatti a ridimensionare l'eccezionalità dello sviluppo della città lagunare, su cui si è largamente fondato il mito di Venezia, identificando piuttosto e ricostruendo i suoi molti elementi di contatto con il mondo longobardo e poi carolingio; cfr. su questo tema ORTENBERG WEST-HARLING, «*Venezie due sunt*» cit.; considerazioni analoghe in C. PROVESI, *Le due mogli di Pietro IV Candiano (959-976): le donne e i loro gruppi parentali nella Venezia del X secolo*, «*Reti medievali-Rivista*», 16/2 (2015), pp. 21-51.

loro processi di istituzionalizzazione e pratiche di governo e di amministrazione. Oltre a questo, le lagune venete del X secolo ospitarono o videro transitare alcuni dei protagonisti delle vicende spirituali, istituzionali e politiche del tempo, uomini che ebbero un'influenza non del tutto effimera sulla crescita della città e le cui vicende mettono in evidenza una volta di più i legami esistenti tra la laguna e il *Regnum*. È sufficiente nominarli per comprenderne il ruolo: Romualdo di Ravenna, l'eremita Marino suo maestro, l'abate Guarino, legato all'ambiente riformatore cluniacense delle origini e attivo riformatore a sua volta, nonché guida spirituale del doge Pietro I Orseolo; la loro presenza nel ducato e in Istria, un'area al centro dell'azione anche degli imperatori Ottoni¹⁴, si inserì nel clima di violento scontro tra fazioni contrapposte che si respirava in quegli anni¹⁵. Nel 978 la città assistette alla rocambolesca fuga del suo doge Pietro Orseolo, che portava con sé un tesoretto, al quale si unirono il nipote Giovanni Gradenigo e Giovanni Morosini, suo genero ed esponente di una famiglia in rapida ascesa politica; il terzetto era guidato da Guarino e completato da Romualdo e da Marino. La fuga dei veneziani, inseguiti per un tratto dai loro concittadini, si concluse nel monastero cluniacense di San Michele di Cuxa, nei Pirenei, di cui Guarino era abate; là i tre veneziani si diedero alla vita monastica ed eremitica. Gradenigo, dopo tre anni trascorsi a Cuxa, si unì alla comunità di Montecassino, dove venne raggiunto da Romualdo, mentre Giovanni Morosini, tornato dai Pirenei in laguna, divenne il primo abate di San Giorgio Maggiore nel 982.

Altri fili legano la Venezia della fine del X secolo e dell'inizio del successivo al mondo cluniacense e a Farfa in particolare, grazie ai con-

¹⁴ Cfr. N. D'ACUNTO, *Nostrum Italicum regnum. Aspetti della politica italiana di Ottone III*, Milano 2002, pp. 116, 118; G. ALTHOFF, *Otto III.*, Darmstadt 1996.

¹⁵ Nel 976 il doge Pietro IV Candiano era stato assassinato e l'uomo che Pier Damiani considerava mandante o almeno complice dell'omicidio, Pietro I Orseolo, gli era succeduto al trono ducale. Completamente diverso il giudizio sul ruolo dell'Orseolo nell'omicidio del doge in carica espresso dal cronista Giovanni Diacono, che ne sottolineò al contrario la riluttanza ad accettare la carica ducale, che lo avrebbe distolto dai suoi propositi di santità; GIOVANNI DIACONO, *Istoria Veneticorum*, ed. L. BERTO, Bologna 1999, pp. 164-168. Su questa vicenda si veda G. ORTALLI, *Petrus I. Orseolo und seine Zeit. Anmerkungen zur Geschichte der Beziehungen zwischen Venedig und dem Ottonischen Reich*, Venezia 1990; ORTALLI, *Quando il doge diventa santo. Fede e politica nell'esperienza di Pietro I Orseolo*, «Studi veneziani», 41 (2001), pp. 15-48 e più in generale per il periodo qui considerato ORTALLI, *Il ducato* cit., pp. 767-769.

tatti di alcuni esponenti dei gruppi di governo con quella élite di abati e monasteri che comprendeva Cluny, Montecassino, Ugo di Farfa, Romualdo, Guglielmo da Volpiano. Proprio con quest'ultimo dovette prendere contatto Orso Orseolo, figlio e fratello di dogi e di vescovi, vescovo a sua volta di Torcello, poi patriarca di Grado. Nel primo trentennio dell'XI secolo assunse un ruolo decisivo nelle vicende, come al solito tumultuose, della città, di cui nel 1031 giunse a proclamarsi reggente in nome del doge in esilio, suo fratello Ottone. Al fondatore di Fruttuaria, che nel ducato aveva creato legami di amicizia – «Veneticorum gentem in tam amica familiaritate habuit» è l'espressione utilizzata nella *Vita Willelmi* di Rodolfo il Glabro¹⁶ – Orso avrebbe confidato la sua intenzione di seguirlo abbracciando la vita monastica, ma ne venne dissuaso perché la sua rinuncia alla carica avrebbe recato danno al popolo che gli era affidato: «considerans dispendium ipsius gentis, quod foret pro tanti absentia viri»¹⁷.

Per quanto strette, non sempre altrettanto pacifiche, come si vide a più riprese tra X e XI secolo, erano le relazioni con l'impero, nei cui progetti di consolidamento del potere nell'ambito del Regno italico la città era organicamente inserita. In particolare, nella sua politica italiana Ottone III perseguì l'obiettivo di «rinsaldare i rapporti con Venezia nella persona di Pietro II Orseolo» attraverso le sue visite del 996 e del 1001¹⁸. Proprio in occasione di questa seconda, l'imperatore si sarebbe recato a pregare nel monastero di San Zaccaria, così come fecero i successori Enrico III (1040)¹⁹, Enrico IV (1095)²⁰, e forse Enrico V (1116), che concesse in quell'occasione un privilegio di protezione anche a San Giorgio Maggiore e al suo abate Tribuno Memmo²¹.

¹⁶ Rodulfi Glabri *Vita domni Willelmi abbatis*, in RODULFUS GLABER, *Opera*, cur. J. FRANCE - N. BULST - P. REYNOLDS, Oxford 1989, pp. 254-299, le citazioni a p. 296.

¹⁷ N. D'ACUNTO, *Guglielmo da Volpiano. Un itinerario biografico*, in *Guglielmo da Volpiano. La persona e l'opera*, cur. A. LUCIONI, Cantalupa (TO) 2005, pp. 51-67.

¹⁸ D'ACUNTO, *Nostrum Italicum regnum cit.*, p. 43; GIOVANNI DIACONO, *Istoria cit.*, pp. 180ss. e pp. 198ss. Lo scopo della visita segreta del 1001 rimane del tutto misterioso, essendo Giovanni Diacono l'unica fonte che ne parli.

¹⁹ *Die Urkunden Heinrichs III.*, edd. H. BRESSLAU - P. KEHR, in M.G.H., *Die Urkunden der deutschen Könige und Kaiser*, 5, Berlin 1931, pp. 74ss., doc. 57.

²⁰ *Die Urkunden Heinrichs IV*, edd. D. VON GLADISS - A. GAWLIK, in M.G.H., *Die Urkunden der deutschen Könige und Kaiser*, 6/1, Weimar 1952, p. 600, doc. 445.

²¹ F. CORNER, *Ecclesiae Venetae antiquis monumentis nunc etiam primum editis illustratae ac in decades distributae*, Venetiis 1749, XIII, p. 360.

3. *A guardia del ducato: Sant'Ilario*

Nella prima metà del IX secolo si affacciano alla documentazione i tre già ricordati monasteri: due femminili, San Zaccaria e San Lorenzo, e uno maschile, Sant'Ilario, ai quali si aggiunse nel X secolo San Giorgio Maggiore. Sono i più antichi della città e si rivelarono tra le più longeve istituzioni del ducato. Sant'Ilario e San Zaccaria nacquero per iniziativa dei dogi Particiaci, che in quel torno di anni avevano compiuto il trasferimento della sede politica da Malamocco alle *insule* di Rialto e che cercavano di consolidare il loro potere forse anche in senso dinastico, mentre San Lorenzo fu creazione del vescovo di Olivolo, Orso. San Giorgio Maggiore sorse nel 982, in un contesto politico e istituzionale ovviamente molto differente, ma anch'esso come risultato di un disequilibrio crescente tra i gruppi politici in competizione per il controllo della città, e anzi come tentativo di ricomporre le profonde lacerazioni²². Carattere comune fu l'assenza di rapporti di subordinazione ai vescovi di Castello e ai patriarchi, le cui prerogative sui monasteri vennero fortemente limitate all'atto della fondazione; va tuttavia considerato che questa condizione di autonomia dal potere ecclesiastico cittadino, se non di vera e propria indipendenza, dovette essere spesso attenuata dal fatto che, fino all'avvento del comune, le maggiori cariche ecclesiastiche, in particolare quella patriarcale, furono occupate sistematicamente da membri delle famiglie ducali, in certi casi secondo una politica di vera e propria occupazione di tutti gli spazi politici disponibili²³.

Nell'819 la comunità monastica di San Servolo, che viveva nell'omonima isola a sud di Venezia, chiese ai dogi Agnello e Giustiniano Particiaco, padre e figlio, di essere trasferita in una nuova sede²⁴. I monaci, che si dichiararono «*possessionibus carentes unde victui necessaria subministrarent*», volevano abbandonare l'isola lagunare, ritenendola ormai inadeguata al loro sostentamento, posta com'era «*in loco angusto et infra paludes*», per trovare una sede meno precaria. I due

²² ORTALLI, *Il ducato* cit., p. 770.

²³ RÖSCH, *Der venezianische Adel* cit., pp. 185-188. Per limitarci a un solo, benché clamoroso, esempio, tra il 1009 e il 1017 i tre fratelli Orseolo figli del defunto doge Pietro II occuparono le cariche di doge, di patriarca e la cattedra episcopale di Torcello: cfr. VIOLANTE, *Venezia fra papato* cit., p. 293.

²⁴ *Ss. Ilario e Benedetto e S. Gregorio*, edd. L. LANFRANCHI - B. STRINA, Venezia 1965, pp. 5-17, n. 1.

dogi concessero loro attraverso una *carta privilegii* di stabilirsi presso una cappella dedicata a Sant'Ilario, appartenente alla loro famiglia («cappella ad iura proprietatis nostre»), ubicata nell'entroterra, a poca distanza da quello che era allora il margine lagunare. Specificarono poi che la comunità sarebbe vissuta «eo ordine quo decet beati Benedicti regula», espressione che, a mio parere, non sottintende per forza la precedente sequela di un'altra regola²⁵. La comunità venne esentata da pubblici tributi e dalla prestazione di angherie, pranzi e *exenia* al vescovo, nonché dall'obbligo di partecipare ai sinodi diocesani; non è del tutto certo che venisse sottratta all'autorità sia del vescovo di Olivolo sia del patriarca di Grado, che pure furono presenti all'atto, mentre sembra venisse esclusa dagli stessi dogi ogni forma di controllo sul patrimonio monastico da parte della famiglia dei Particiaci, se si guarda la clausola «absque omni nostram vel heredum nostrorum contrarietate aliqua»²⁶. Oltre a questo, nell'828 o 829 venne garantita la libera elezione dell'abate «quale sibi cohors vel maior pars monasterii secundum Deum elegerit (...) sicut eorum [*scil.* Sancti Ilarii et Sanctae Zachariae] lex testatur»²⁷, a sottolineare senza dubbio la volontà dei Particiaci che la Regola entrasse effettivamente in vigore nella nuova comunità. Non nasceva dunque un'istituzione privata in senso stretto, dal momento che la scelta della massima carica era riservata alla comunità, e non ai fondatori; si creava però un legame molto stretto e duraturo – più di quanto le disposizioni della *carta privilegii* e del successivo testamento di Giustiniano Particiaco farebbero pensare – tra la comunità e i suoi benefattori. L'elemento più significativo è la caratterizzazione pubblica acquistata dal monastero, derivante proprio dal suo stretto legame con la nascente massima autorità politica della laguna. Nel documento di

²⁵ L'adozione a Sant'Ilario della Regola benedettina esprimerebbe molto chiaramente il clima di interesse e i tentativi di apertura di Venezia ai molteplici impulsi provenienti dal mondo carolingio; cfr. RANDO, *Una chiesa di frontiera* cit., p. 55. Si deve però notare una contraddizione con quanto si evince dal testamento di Giustiniano Particiaco dell'828-829, stando al quale parrebbe che tanto a Sant'Ilario quanto nel monastero di San Zaccaria vigesse la *Regula Magistri* («Magistro regule subdatur servire sub regula»). Se anche nei due cenobi o solo nel secondo di essi vigevo, nei primi anni del IX secolo, la *Regula Magistri*, è tuttavia certo che essa venne in breve sostituita da quella di Benedetto.

²⁶ *Ss. Ilario e Benedetto* cit., p. 10, n. 1.

²⁷ *Ibid.*, p. 20, n. 2.

fondazione o ri-fondazione dell'819 è infatti difficile distinguere tra atti di evergetismo personale e funzioni pubbliche, così come tra monastero privato del doge e della sua famiglia e monastero "della città"; è pur vero che tra IX e X secolo vi fu una ricorrente spinta verso la dinastizzazione – peraltro mai affermata – del titolo ducale²⁸ attraverso la pratica della associazione degli eredi al potere, ma, contemporaneamente, si definì più chiaramente il ruolo politico dell'assemblea dei Veneziani, il placito, istituzione fondamentale del ducato poiché era il luogo in cui, tra l'altro, avveniva l'elezione del doge²⁹. Mentre cittadinanza e doge definivano progressivamente la propria identità comune, anche i monasteri più antichi andavano assumendo un profilo istituzionalmente definito, che li poneva al centro dei processi in atto nella laguna. La dimensione pubblica e il valore identitario dell'atto in questione risaltano ulteriormente per il fatto che esso fu compiuto «una cum reverentissimo domno Fortunato sancte Gradensis que et Aquilegiensis ecclesie patriarcha seu Christoforo, venerabili episcopo sancte Olivolensis ecclesie atque universis Venecie populis habitantibus»³⁰.

Il nuovo sito di insediamento dei monaci provenienti da San Servolo era piuttosto distante dalle sedi del potere politico e religioso. Le altre istituzioni cenobitiche fondate nel corso del IX secolo sorgevano infatti sulle isole di Rialto, dove si stava massicciamente insediando l'aristocrazia dominante e, per l'azione dei Particiaci, stava prendendo forma la vera e propria città. I Particiaci, per buona parte del IX secolo al vertice di quei fluidi e bellicosi schieramenti aristocratici che si affrontavano continuamente per l'accesso al titolo ducale, controllavano tutte le chiese più importanti, situate all'incirca lungo i percorsi acquei che univano la laguna al mare aperto³¹. Quale poteva essere dun-

²⁸ ORTALLI, *Il ducato cit.*, p. 763; S. GASPARRI, *Dagli Orseolo al comune*, in *Storia di Venezia cit.*, pp. 791-826: 791.

²⁹ GASPARRI, *Venezia fra l'Italia bizantina cit.*, pp. 61ss.

³⁰ *Ss. Ilario e Benedetto cit.*, pp. 8ss., n. 1: i due presuli compaiono fra i primissimi sottoscrittori. La partecipazione all'atto di fondazione del vescovo e del patriarca pare del tutto consona con la lenta ripresa dell'autorità episcopale sui monasteri che nell'età carolingia si dispiegò anche in Italia, in armonia con gli indirizzi ispiratori della politica verso vescovi e monasteri applicati nel regno franco: A. LUCIONI, *Il rapporto dei vescovi con i monasteri, e le interferenze romane*, in *Chiese locali e chiese regionali nell'alto medioevo*, Spoleto 2014 (LXI Settimana), pp. 493-534.

³¹ Sulle chiese altomedievali di Venezia si veda F. BAUDO, *Stato degli studi, linee di ricerca, prospettive future per l'archeologia dell'edilizia religiosa altomedievale nella lagu-*

que l'interesse dei dogi a trasferire i monaci in un luogo lontano dal nascente centro politico e apparentemente marginale? Il trasferimento non fu neppure la colonizzazione di un luogo deserto, perché sia le fonti scritte, che parlano di una cappella «cum suo territorio» e, più avanti, «cum suis territoriis, finibus ac terminibus»³², sia quelle archeologiche suggeriscono un'occupazione più antica, anche se discontinua, addirittura di età imperiale, e con tracce archeologiche più consistenti risalenti all'VIII secolo³³. Oltre alla cappella, i monaci ricevettero anche i consueti terreni coltivabili «cum omnibus terminibus, appendiciis vel adiacentiis», le cui confinazioni furono indicate nella carta con una insolita ricchezza di riferimenti morfologici e toponomastici³⁴. A dieci anni di distanza gli edifici monastici non dovevano ancora essere completati, dal momento che il doge Giustiniano stabilì nel suo testamento che «de Petra que habemus in Equilo compleatur hedificia monasterii Sancti Illarii»³⁵.

Come altri monasteri della stessa epoca, anche Sant'Ilario, dall'XI secolo in avanti, condusse una vera e propria “politica del falso” allo scopo di definire il proprio ruolo e la propria identità sotto il profilo territoriale, patrimoniale e giurisdizionale³⁶, producendo falsi e interpolazioni che rendono particolarmente complicata la ricostruzione patrimoniale e giurisdizionale dei suoi primi quattro secoli di vita. La produzione di testi da parte delle comunità monastiche era, come è noto, strumento di identità, di organizzazione e di controllo del territorio, di cui l'ente si imponeva come principio ordinatore; la documentazione aveva cioè funzione istituzionalizzante, determinava la trama di rappor-

na di Venezia, tesi di dottorato in Archeologia e storia dei Paesi del Mediterraneo, Università Ca' Foscari, Venezia 2005, p. 57.

³² Ss. *Ilario e Benedetto* cit., pp. 9ss., n. 1.

³³ E. CORRÒ - C. MOINE - S. PRIMON, *Reazioni uguali e contrarie. Evoluzione paleoambientale e trasformazioni storiche intorno al monastero di Sant'Ilario e Benedetto (Dogaletto di Mira)*, «Reti medievali-Rivista», 16/2 (2015), pp. 103-150.

³⁴ Ss. *Ilario e Benedetto* cit., p. 10, n. 1. Le terre concesse ai monaci furono inoltre esentate dalle prestazioni pubbliche («omnis pertinencias eorum sit quieta et libera ab omni factione publica tam de nostris molenariis quam de piscatoribus sive colonis (...) ita ut nullus de publicis nostris gastaldis vel aliquid de nostro palatio omissis supra-scriptis vestris audeat inquietare»).

³⁵ *Ibid.*, p. 23, n. 2.

³⁶ A. SOPRACASA, *Sui falsi del monastero veneziano dei Ss. Ilario e Benedetto (secoli IX-XIV)*, «Storia di Venezia-Rivista», 2 (2004), pp. 127-146.

ti di potere e di sottomissione che le scritture monastiche disegnavano, e li rendeva operanti. A Sant'Ilario la produzione di falsi – diplomi imperiali, atti patrimoniali, investiture – ebbe probabilmente analoga funzione, una funzione generale a cui si dovevano aggiungere le specifiche necessità di identificazione e consolidamento del possesso fondiario: la produzione documentaria si innestava infatti su un territorio particolarmente mutevole e fluido nelle linee di confine, in cui le terre, in seguito alla diversione di corsi d'acqua e alle ingressioni lagunari, emergevano improvvisamente, oppure, al contrario, venivano sommerse, insieme con i diritti patrimoniali e le prerogative giurisdizionali che su di esse gravavano. Nei suoi falsi Sant'Ilario e il potere ducale, a cui il monastero era strettamente collegato, espressero il loro progetto di organizzazione di quella parte delicata del territorio ducale. Era un progetto particolarmente complesso da realizzare, anzitutto per la concorrenza di poteri della Terraferma, tra cui i vescovi di Treviso, per esempio: è importante sottolineare infatti che l'area occupata dagli uomini provenienti da San Servolo confinava con i territori di Padova e di Treviso, i cui interessi fondiari e patrimoniali entrarono spesso in contrasto con quelli monastici. Ma Sant'Ilario era considerata la porta di Venezia in terraferma e il suo consolidamento istituzionale e patrimoniale una questione pubblica, di interesse generale, che dunque impegnava tanto i monaci quanto il governo cittadino³⁷. Sant'Ilario controllava patrimonialmente un ampio territorio compreso tra l'entroterra e la laguna che costituiva un nodo strategico per le comunicazioni verso la città, sia via terra che via acqua. Secondo Giovanni Diacono il doge Pietro Orseolo in fuga da Venezia si sarebbe recato in barca al cenobio, dove prese i cavalli per dirigersi alla volta di Vercelli³⁸. Ancora nella seconda metà del secolo XII, quando l'area aveva subito modifiche ambientali molto ampie e profonde, è documentata una località, la palude *Ortulis*, dove i rustici del monastero portavano al pascolo i cavalli dell'abate³⁹.

³⁷ RAPETTI, *Il doge e i suoi monaci* cit., pp. 11-15. Si veda anche D. CALON - M. FERRI, *Il monastero dei Dogi. Ss. Ilario e Benedetto ai margini della laguna veneziana*, in *Missioni archeologiche e progetti di ricerca e scavo dell'Università Ca' Foscari - Venezia*, Giornata di Studio, VI (Venezia, 12 maggio 2008), cur. S. GELICHI, Venezia 2008, pp. 185-197; PROVESI, *Le due mogli* cit., in particolare il testo corrispondente alla nota 5.

³⁸ GIOVANNI DIACONO, *Istoria* cit., p. 167.

³⁹ *Ss. Ilario e Benedetto* cit., pp. 90-96, n. 30 (1178).

Il trasferimento di comunità ecclesiastiche da un'isola all'altra fu anche nel pieno e basso medioevo un fenomeno caratteristico nella laguna veneziana, un ambiente geomorfologicamente mutevole, sottoposto costantemente ai fenomeni opposti delle ingressioni lagunari e dell'accumulo di depositi fluviali del Brenta e degli altri corsi d'acqua della zona, in cui il processo di definizione e consolidamento del territorio monastico dovette essere quanto mai complesso e contrastato. Molti monasteri veneziani eretti nei secoli successivi nelle isole della laguna ebbero vicende analoghe, i cui esiti furono ancora più drastici, sfociando spesso nell'abbandono dei siti insediativi ormai definitivamente impaludati. Fu in particolare il XII secolo che vide profondi cambiamenti ambientali nel bacino lagunare; tra il 1109 e 1110 infatti parte della popolazione e alcune delle principali istituzioni religiose dovettero essere trasferite da Malamocco ad altre sedi. Tra queste basti ricordare il monastero dei Santi Leone e Basso, che ricevette l'isola di San Servolo come nuova sede proprio dai monaci di Sant'Ilario⁴⁰, a cui ancora apparteneva. Questa particolare instabilità fisica di molte comunità religiose veneziane ebbe una certa influenza anche sulle loro maggiori o minori fortune; la forte discontinuità rappresentata dal trasferimento da un territorio degradato ad un altro meno esposto all'azione delle maree poteva causare una disarticolazione dei patrimoni fondiari ed esporre le comunità costrette a spostarsi al rischio della dispersione, o almeno dell'impoverimento, e della perdita della propria identità istituzionale. Sant'Ilario riuscì invece a sottrarsi a questo destino di decadenza, continuando per lungo tempo a rappresentare Venezia in terraferma.

4. Istituzionalizzazione al femminile: i monasteri per le donne

Tra la fine dell'828 e la prima metà dell'829 il doge Giustiniano Particiaco dettava il suo testamento contenente disposizioni riguardanti, oltre al monastero di Sant'Ilario, un cenobio femminile di cui non ci

⁴⁰ G. SPINELLI, *I primi insediamenti monastici lagunari nel contesto della storia politica e religiosa veneziana*, in *Le origini della chiesa di Venezia*, cur. F. TONON, Venezia 1987, pp. 151-166, in particolare nota 13; CORNER, *Ecclesiae* cit., V, pp. 107ss. Diversi esempi di monasteri abbandonati sono studiati da C. MOINE, *Chiostri tra le acque. Monasteri femminili della laguna nord di Venezia nel basso medioevo*, Borgo San Lorenzo (FI) 2013.

sono notizie anteriori, intitolato a San Zaccaria, che fu fin dall'inizio uno dei più importanti della città e divenne in breve il più famoso monastero femminile veneziano⁴¹. Il doge, immediatamente dopo aver nominato proprie eredi universali la moglie Felicita e la nuora Romana, dispose a favore delle due comunità⁴²: come già era stato previsto per Sant'Ilario nell'819, stabiliva che anche il cenobio femminile rimanesse «in vera libertate (...) perpetualiter, cum omnia que in eas, Deo iuvante, edificavi et agregavi, curavi vel donavi aut donavero» e, a garanzia di questa *vera libertas*, vietava che fosse sottoposto ad alcun tributo pubblico. Come già era stato stabilito per Sant'Ilario, Giustiniano esonerò anche San Zaccaria dal «parvo servitio quod pontifici nostro Olivolensis ecclesie debetur» e vietò al vescovo e ad altri di «dominare aut potestatem exercere» sul cenobio. L'edificio monastico sorgeva vicino al palazzo del doge, su beni di sua proprietà, ma ciononostante è ben difficile qualificarlo come monastero privato; il doge stabilì infatti che «neque uxor mea [*scil.* Felicita] neque nuri mea [*scil.* Romana] in eo ullam habeat potestatem» e che «de rebus suis (...) neque Felicitas uxor mea ne Romana nurus, quas eis per hunc testamentum meum largitus sum, donare vel transportare ad nullus de suis pertinentibus vel extraneis, set solummodo tantum ad predicto monasterio aut pauperibus», eliminando di fatto qualsiasi forma di tutela o di semplice intrusione da parte delle sue eredi. Le due donne avrebbero potuto soltanto andare ad abitarvi portando con sé i loro beni, quelli che Giustiniano lasciava loro in gran quantità proprio in questa occasione⁴³.

⁴¹ Su questo punto la storiografia antica e recente è unanime: dalla sua fondazione sino alla soppressione, esso fu il monastero dell'aristocrazia veneziana, convinzione sostanzialmente confermata da sondaggi sulla documentazione posteriore; I. FEES, *Le monache di San Zaccaria a Venezia nei secoli XII e XIII*, Venezia 1998; A. RAPETTI, *Women and monasticism in Venice in the tenth to twelfth centuries*, in *Women in the medieval monastic world*, cur. J. BURTON - K. STÖBER, Turnhout 2015, pp. 145-166, in particolare pp. 151-155.

⁴² *Ss. Ilario e Benedetto* cit., pp. 19ss., n. 2 per tutte le citazioni; i beni legati alle due donne comprendevano «casa, aurum, argentum vel speciebus, hornamentum, laboratorios solidos ***, ferro, stramenta lectorum, hutensilia, mobilia vel immobilia seseque moventibus».

⁴³ Questo testamento e quello del vescovo Orso dell'853 sono stati analizzati da Stefano Gasparri, il quale ha evidenziato come anche qui, nonostante il contesto politico e giuridico profondamente diverso, si ritrovino gli stessi elementi caratteristici dei testamenti coevi emanati in ambito longobardo e franco: S. GASPARRI, *I testamenti nell'Italia settentrionale tra VIII e IX secolo*, in *Sauver son âme et se perpetuer*.

A San Zaccaria si perseguì un percorso di istituzionalizzazione utilizzando sapientemente due strumenti complementari: il primo fu il tessuto di relazioni stabilite con l'aristocrazia della terraferma, con i *maiores* del *Regnum*; alcuni di loro, in particolare i conti di Verona, furono tra i principali benefattori dell'ente, a cui donarono tra IX e X secolo numerose e ricche *curtes* e *capellae* che rimasero stabilmente in possesso delle monache veneziane nei secoli successivi⁴⁴. In questa semplice constatazione la presunta insularità, che caratterizzerebbe San Zaccaria in particolare nei primi secoli della sua esistenza, sfuma largamente⁴⁵. Il secondo strumento fu il rapporto molto stretto con le diverse famiglie che occuparono la carica ducale: rapporto che, sul piano concreto, si esplicitava ed era garantito dalla ricorrente elezione di badesse provenienti dalle famiglie che potevano vantare almeno un doge tra i propri membri⁴⁶, mentre, su quello simbolico, si fondava sulla consuetudine delle visite alla badessa e alla comunità compiute dal doge, accompagnato da tutta la cittadinanza di cui era rappresentazione vivente, in alcune festività religiose particolarmente solenni⁴⁷. Sono elementi che meritano di essere sottolineati perché consolidarono la crescita numerica e patrimoniale del monastero, ne caratterizzarono l'identità e ne consolidarono il ruolo centrale nel sistema politico veneziano. Più che un monastero privato, cosa che in effetti non era, esso era la fondazione del doge e delle famiglie politicamente vicine al vertice politico. Tra IX e XI secolo ben otto dogi vollero essere sepolti a San Zaccaria, un chiaro sintomo della sua funzione di luogo di conservazione della memoria politica della collettività cittadina, incarnata appunto dal suo doge. Altri nello stesso periodo si sarebbero fatti seppellire a Sant'Ilario, tra cui, secondo la cronachistica veneziana, Giustiniano Particiaco; Pietro IV Candiano, il doge assassinato insieme al figlioletto durante un

Transmission du patrimoine et mémoire au haut Moyen Âge, cur. F. BOUGARD - C. LARocca - R. LE JAN, Roma 2005, pp. 97-114.

⁴⁴ K. MODZELEWSKY, *Le vicende della «pars dominica» nei beni fondiari del monastero di San Zaccaria di Venezia (sec. X-XIV)*, «Bollettino dell'Istituto di storia della società e dello stato veneziano», 4 (1962), pp. 42-79; 5-6 (1963-1964), pp. 15-63.

⁴⁵ Cfr. sopra la nota 13.

⁴⁶ FEES, *Le monache di San Zaccaria* cit., pp. 45-48; RAPETTI, *La formazione di un'aristocrazia* cit., in particolare pp. 219-223.

⁴⁷ Sul tema, anche se per un periodo successivo, si veda ancora utilmente il classico E. MUIR, *Civic ritual in Renaissance Venice*, Princeton 1981, in particolare alle pp. 189-222.

tumulto, il cui corpo fu sottratto al ludibrio della folla per l'intervento di Giovanni Gradenigo, «sanctissimus vir»; Vitale Candiano, il quale pochi giorni prima della morte «monachum fieri et ad Sancti Illarii monasterium se deferri promovit»⁴⁸. Altri loro successori si fecero seppellire a San Giorgio Maggiore, in un certo senso il “nuovo” monastero ducale, tra cui due protagonisti delle vicende del XII secolo come Domenico Michiel, morto nel 1130, e Sebastiano Ziani nel 1178⁴⁹. La scelta del luogo di sepoltura aveva certo a che fare con le devozioni personali, ma anche, fortemente, con la rappresentazione simbolica della coesione politica e spirituale della collettività, della *patria Venecia*. I monasteri che conservavano le spoglie dei dogi si ponevano come elementi vitali e costitutivi di questa patria, della quale contribuirono non solo a rappresentare, ma a definire l'identità.

D'altro canto, questa funzione di conservazione della memoria collettiva costituì per i cenobi realtini elemento fondante del loro ruolo e della loro identità, in ultima analisi fu uno strumento di istituzionalizzazione. Nella stessa prospettiva San Zaccaria ricercò costantemente il rapporto dapprima con l'impero, ottenendo numerosi privilegi a partire dalla dinastia sassone in avanti⁵⁰, mentre dal XII secolo si inserì – o meglio, se ne ricercò l'intervento – il papato. Nel 1151 papa Eugenio III approvò la richiesta della badessa di poter abbracciare le *consuetudines* cluniacensi e accolse il cenobio «sub Beati Petri et nostra protectione» dopo un periodo di vacanza del seggio abbaziale di dieci anni, che aveva gravemente danneggiato il ricco e famoso monastero. Nel 1141 infatti si era aperto un aspro scontro tra il doge Polani, che pretendeva, come era consuetudine, di scegliere la nuova badessa, dopo la morte di Nella Michiel, appartenente alla famiglia da cui uscirono almeno due

⁴⁸ CALAON - FERRI, *Il monastero dei dogi* cit., p. 195; per le due citazioni GIOVANNI DIACONO, *Istoria* cit., rispettivamente p. 162 e p. 168.

⁴⁹ Sulle cui vicende biografiche si vedano M. POZZA, *Michiel Domenico*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 74, Roma 2010, pp. 300-303; I. FEES, *Ricchezza e potenza nella Venezia medioevale: la famiglia Ziani*, Roma 2005 (ediz. originale Tübingen 1998), pp. 30-34. Entrambi vollero, poco prima di morire, essere accolti nel monastero di San Giorgio che avevano scelto come luogo della propria sepoltura: Sebastiano Ziani vi aveva anche fatto erigere il proprio monumento funebre.

⁵⁰ Un breve elenco comprende diplomi concessi da Ottone I nel 968, da Ottone III nel 997, da Enrico II nel 1018, da Corrado II nel 1027 e nel 1037, da Enrico III nel 1040, da Enrico IV nel 1095, da Enrico V nel 1116 e da Federico I nel 1177.

dogi nella prima metà del secolo, e dall'altra il patriarca Enrico Dandolo, che chiedeva invece la libera elezione della badessa da parte delle monache, senza interferenze dei laici⁵¹. Il collegamento con Cluny e con Roma consentì al cenobio di superare la gravissima crisi istituzionale interna, di sciogliere il vincolo strettissimo con i dogi, nel momento in cui a Venezia appariva il *commune*, e di separare le sue sorti da quelle del potere ducale, pur mantenendo una piena indipendenza dall'autorità di Cluny⁵².

Nell'853 fu Orso, vescovo di Olivolo, vecchio ma ancora in piedi («dum in senectute devenissem, ambulans tamen ac rediens»), a far scrivere il proprio testamento, un atto in cui, ancora una volta, si sovrappongono e si fondono la volontà privata e il ruolo pubblico, creando le premesse di un processo molto particolare di istituzionalizzazione del nascente monastero di San Lorenzo⁵³. Tra i beni da lui posseduti a titolo personale, «iuris proprietatis mee (...) de iura et proprietate patris mei», il primo menzionato è la “basilica” di San Lorenzo, situata presso Rialto, che con tutti i beni e pertinenze fu affidata alle cure della sorella Romana, qualificata come «ancilla Dei». Costei avrebbe dovuto “ordinarvi” un monastero, sul quale lei sola avrebbe esercitato la «potestas dominandi» e che doveva restare «in privilegio et vera libertate in patrie Veneciae»; a questo scopo veniva esentato dal pagamento di tributi pubblici⁵⁴. Romana avrebbe goduto dell'usufrutto dei beni, offrendo sacrifici e cantando lodi a Dio per l'anima del fratello e dei suoi parenti, forse esercitandovi le funzioni di badessa, anche se non vi è nessun cenno alla sua eventuale adesione alla comunità. Alla sua morte avrebbe potuto affidare a chi avesse voluto la guida del monaste-

⁵¹ RANDO, *Una Chiesa di frontiera* cit., pp. 175-177; CARRARO - RAPETTI, *Female monasteries* cit., pp. 223.

⁵² Per questa vicenda si rimanda ancora a RAPETTI, *Uscire dal chiostro* cit., pp. 130-138.

⁵³ *San Lorenzo* cit., pp. 5-12, n. 1. Per una disamina del documento, sospetto di interpolazioni, si veda S. CARRARO, *La laguna delle donne. Il monachesimo femminile a Venezia tra IX e XIV secolo*, Pisa 2015, pp. 18-20 e in precedenza M. POZZA, *Il testamento del vescovo Orso (853 febbraio): un documento genuino o falsificato?*, in *Historiae. Scritti per Gherardo Ortalli*, cur. C. AZZARA - E. ORLANDO - M. POZZA - A. RIZZI, Venezia 2013, pp. 49-59.

⁵⁴ Il testamento parla genericamente di «angaria et scuphia publica»; risulta difficile capire a che titolo il vescovo di Olivolo potesse esentare un proprio bene, di fatto un *Eigenkloster*, dal pagamento di tributi pubblici. Cfr. *San Lorenzo* cit., pp. 7ss., n. 1 per le citazioni.

ro – di nuovo viene utilizzato il verbo «hordinare» –; è interessante osservare che la formulazione di tale volontà, «habeat [*Romana*] firmissima potestatem post hobitum suum monasterium hordinare quacumque homine voluerit per vera virtute (...) ut non sit homo nec maior nec minor qui contradicere ei debeat», lascia intendere come non vi fosse da parte di Orso una esplicita – tanto meno vincolante – preferenza per un cenobio femminile. Furono evidentemente le scelte e l’opera di Romana a imprimere la fisionomia della giovane comunità.

Il dispositivo del testamento fa pensare alla nascita di un monastero privato, sebbene il contenuto effettivo di questa prerogativa risulti alquanto impreciso rispetto all’*Eigenkirchenrecht* vero e proprio⁵⁵. Tuttavia il riferimento al «privilegio et vera libertate in patria Venecia» dà il senso di quanto forte fosse anche in quest’atto di fondazione la dimensione politica della nuova comunità monastica, che doveva trovare un elemento di coagulo proprio intorno alle autorità pubbliche della città e agli atti politici e spirituali da esse compiuti. Il valore “pubblico” e identitario del testamento del vescovo Orso e della fondazione del nuovo ente emerge chiarissimo proprio da questo insieme di clausole organizzative, rafforzato semmai dalle disposizioni da lui adottate nella sua veste episcopale. Il vescovo infatti fissò per i suoi successori l’obbligo di *inspectio* della comunità e di predicazione «iuxta statuta sanctorum Patrum»; ribadì la protezione della chiesa matrice di San Pietro, che Orso dichiarò di aver edificato «a fundamenta» e che «in omnibus (...) construxit cum omnem edificio suo et hornamentum eius», e di tutti i beni pertinenti, donando inoltre trecento lire d’argento⁵⁶; stabilì i lasciti destinati al riscatto dei prigionieri, al sostentamento del clero e dei poveri e infine per il restauro delle chiese e dei monasteri⁵⁷. Anche Orso volle, come già Giustiniano Particiaco, che il testamento fosse sottoscritto dai rappresentanti della *patria Venecie*, tra cui le più alte cariche del ducato:

⁵⁵ D. RANDO, *Le strutture della chiesa locale*, in *Storia di Venezia* cit., pp. 645-675, in particolare p. 664: ciò che distingue ed esclude le istituzioni religiose veneziane dal sistema dell’*Eigenkirche* è il fatto – decisivo – che «esse non appaiono oggetto di alienazione né di investitura». Nel caso di San Lorenzo si può intravedere una parziale eccezione nella possibilità di alienazione del monastero concessa all’erede di Orso.

⁵⁶ «De propria rem meam pro medelam anime meae offero pro restauracionem ipsius sancte ecclesiae Beati Petri Apostoli, id est libras trecentas de argento bono».

⁵⁷ *San Lorenzo* cit., p. 9, n. 1.

il doge «cum consensu populi Venecie», suo figlio aggregato al potere, diversi tribuni, nonché il patriarca di Grado e altri religiosi⁵⁸.

Il processo di consolidamento e di istituzionalizzazione del cenobio di San Lorenzo si delineò dunque fin dall'atto di fondazione. Esso sarebbe cresciuto sotto la protezione dell'intera città, una protezione garantita dal prestigio e dalla potenza politica di dogi, vescovi e patriarchi presenti e futuri, non certo sotto quella di una famiglia. All'ombra, o piuttosto alla luce, di questa protezione, i membri della comunità monastica avrebbero avuto garantito uno spazio decisivo di partecipazione alle scelte organizzative e all'amministrazione del cenobio e dei suoi beni. Orso stabilì infatti, ultima delle clausole dispositive del suo testamento e ulteriore dimostrazione di quanto la nuova fondazione dovesse stargli a cuore anche sul piano organizzativo, che «ipsium monasterio que predicta soror mea ibi hordinavit (...) sub nulla potestas terrena constitutum vel hordinatum fiat, nisi cum comune consilio congregationis». La comunità che stava prendendo vita avrebbe dunque avuto la fisionomia voluta dalla sorella di Orso, che a questo punto meriterebbe forse di essere considerata come la vera fondatrice di San Lorenzo, almeno sul piano istituzionale e spirituale, se non su quello patrimoniale. Furono dunque la sua abilità e la sua energia, insieme alle disposizioni testamentarie del vescovo di Olivolo, a determinare il ruolo di San Lorenzo in seno alla città e il suo carattere aristocratico, simile a quello di San Zaccaria; una tradizione storiografica continuamente ripetuta ma assai poco documentata, almeno per i primi secoli, lo ha considerato il monastero della nobiltà veneziana, dove venivano monacate le figlie delle famiglie più importanti e ricche, ma la completa scomparsa della documentazione di questo ente per i tre secoli successivi alla fondazione rende impossibile valutare la reale consistenza di tale tradizione, che si è formata alla luce di fonti documentarie di molto posteriori⁵⁹.

⁵⁸ Notizie sul doge Pietro in L. BERTO, *In search of the first Venetians. Prosopography of early medieval Venice*, Turnhout 2013, pp. 324-326, sui tribuni e le loro funzioni si veda A. CASTAGNETTI, *Famiglie e affermazione politica*, in *Storia di Venezia* cit., pp. 613-644, in particolare pp. 616-620; sulla sottoscrizione del patriarca Elia, sospetta di interpolazione, si veda POZZA, *Il testamento del vescovo* cit., pp. 56-57.

⁵⁹ Su San Lorenzo si veda ora CARRARO, *La laguna* cit. La scomparsa dei documenti fu provocata da un incendio nel 1105.

5. *Monasteri conservatori?*

Il tema della diffusione – o piuttosto della mancata diffusione – della riforma presso gli enti religiosi del ducato veneziano ha suscitato grande interesse e impegnato la storiografia in lunghi dibattiti. La presunta scarsa sensibilità dei veneziani verso le istanze spirituali e istituzionali che scossero profondamente tante diocesi, innescandovi un processo di enorme portata, è stata così interpretata come un segno, l'ennesimo, della assoluta specificità della storia di Venezia e quindi della sua incomparabilità con i fenomeni coevi. Questo giudizio viene ora messo sempre più decisamente in discussione, come accennato in apertura, non solo in relazione alla fase generativa della città, tra IX e X secolo, ma ormai anche in riferimento ai fermenti religiosi dell'XI e XII secolo⁶⁰. Resta tuttavia la realtà che i maggiori e più antichi monasteri della laguna sembrarono rimanere quasi del tutto estranei agli ideali riformatori, con l'eccezione di San Zaccaria, per la sua scelta di adottare le consuetudini di Cluny. San Giorgio Maggiore, per esempio, non solo conservò la propria autonomia, ma continuò a crescere economicamente e politicamente, incrementando in modo esponenziale, dopo la quarta crociata, proprietà e privilegi soprattutto nella cosiddetta *Romània*⁶¹; impermeabile, parrebbe, al fervore religioso e alle istanze di rinnovamento della vita monastica. D'altro canto, ben pochi monasteri veneziani mostrano traccia in questo periodo di problemi di disciplina comunitaria, che invece travolsero tanti altri e li convinsero o costrinsero ad aprirsi al rinnovamento; è il caso dell'antichissimo cenobio di San Michele Arcangelo di Brondolo, probabilmente di fondazione longobarda, ancora nel XIII secolo uno dei più grandi e importanti del patriarcato, il quale superò senza apparenti difficoltà, e senza mostrare alcun interesse per i fermenti riformatori, tutti i travagli politici e istituzionali dell'XI e XII secolo, finché nel 1229, «tam in spiritualibus quam in temporalibus enormiter deformatum» fu aggregato ai Cistercensi, dei quali adottò gli *Instituta*⁶². Si può però dubitare della fondatezza delle

⁶⁰ RANDO, *Una chiesa di frontiera* cit., pp. 144-148.

⁶¹ Così era chiamato il territorio conquistato durante la crociata del 1204: cfr. E. ORLANDO, «*Ad profectum patriae*». *La proprietà ecclesiastica veneziana in Romània dopo la quarta crociata*, Roma 2005.

⁶² *Santissima Trinità e San Michele Arcangelo di Brondolo*, III: *Documenti 1200-1229 e notizie di documenti*, ed. B. LANFRANCHI STRINA, Venezia 1987, pp. 447ss., n.

ragioni addotte, perché della lamentata *deformitas* nelle fonti non c'è traccia. Piuttosto il rinnovamento, quando vi fu, fu di stampo cluniacense e si affermò alla fine dell'XI secolo attraverso le prime vere e proprie imprese di riforma di alcune chiese e comunità monastiche minori: San Cipriano, nel 1098 aggregata a Polirone; la chiesa di Santa Croce, sottoposta come dipendenza a La-Charité-sur-Loire tra 1108 e 1109; quella di San Daniele, concessa nel 1138 dal vescovo di Castello Giovanni Polani a Fruttuaria⁶³.

Sembra insomma di poter dire che istanze di rinnovamento si manifestarono anche nelle fondazioni monastiche veneziane; certo in misura circoscritta e in forme piuttosto originali, che non si espressero – se non marginalmente – nella relazione con le grandi congregazioni del tempo, ma che tuttavia risultarono efficaci, come dimostrano i processi di espansione e di consolidamento che si svolsero nei cenobi entro il XII secolo. Pesò la diversa capacità o volontà di allentare il legame con il potere ducale, ma fu decisiva per tutti la scelta di individuare nuovi e dinamici interlocutori, vicini e lontani. Sant'Ilario contrastò a lungo, energicamente, i fenomeni di impaludamento dell'area di suo insediamento e, al culmine della fase espansiva, all'inizio del XII secolo, concluse con i discendenti del conte di Treviso l'acquisto di una vastissima e articolata proprietà fondiaria; San Zaccaria individuò nell'adesione all'*ordo Cluniacensis* lo strumento risolutivo delle sue difficoltà politi-

686 (24 maggio 1229). Assai tardivo e limitato fu l'insediamento in città dei cistercensi, il cui mancato radicamento nel ducato e in tutto il Veneto orientale rimane un piccolo mistero; tema noto tra gli studiosi di storia cistercense, riguardò soprattutto il ramo maschile dell'ordine, mentre quello femminile si radicò nelle isole della laguna settentrionale in modo quasi capillare, anche se spesso con risultati di breve durata. Su quest'ultimo punto si rimanda ancora a CARRARO, *La laguna* cit., pp. 114-125; sul monachesimo cistercense in Veneto si veda A. RIGON, *Présence cistercienne dans le Veneto médiéval*, in *Unanimité et diversité cistercienne. Filiations, réseaux, relectures du XII^e au XVII^e siècle*. Actes du quatrième colloque internationale du C.E.R.C.O.R. (Dijon 23-25 septembre 1998), Saint-Étienne 2000, pp. 595-610. Anche su Brondolo mancano del tutto quegli studi che permetterebbero di formulare ipotesi meno generiche.

⁶³ RANDO, *Una chiesa di frontiera* cit., pp. 194-197. Su Fruttuaria e la sua rete di dipendenze mi limito a ricordare soltanto, dei suoi molti studi, A. LUCIONI, *L'evoluzione del monachesimo fruttuariense tra la fine dell'XI e la metà del XIII secolo: dalla «Ecclesia» all'«Ordo»*, in *Il monachesimo italiano nell'età comunale*. Convegno di studi storici sull'Italia benedettina, IV (Pontida, 3-6 settembre 1995), cur. F.G. TROLESE, Cesena 1998, pp. 97-138.

che e istituzionali; San Lorenzo trovò le risorse necessarie a risollevarsi dal devastante incendio che nel 1105 aveva distrutto la chiesa, il monastero con l'archivio, e buona parte del quartiere circostante. Il dinamismo delle tre comunità e la loro capacità di diventare istituzioni davvero fondanti dell'identità cittadina emergono da quanto detto sinora in modo mi pare evidente. Altrettanto evidente è la loro consapevolezza della necessità di garantirsi costantemente le posizioni acquisite attraverso l'uso sapiente di tutti gli strumenti "istituzionalizzanti" disponibili in quel contesto politico e sociale. Da questo punto di vista dunque le comunità autocefale veneziane possono essere considerate, in una prospettiva comparativa, come altrettanti laboratori di sperimentazioni istituzionali; laboratori meno prestigiosi della grande Farfa, ma ugualmente preziosi per la ricerca su questi temi.

INDICE GENERALE

Giuseppe Sergi, <i>Presentazione</i>	Pag. 5
Stefano Manganaro, <i>Introduzione</i>	» 7
Il monachesimo benedettino come costruttore di configurazioni di ordine, di memoria e di identità	
Stefan Weinfurter, <i>Separazione tra Chiesa e mondo? Il monachesimo riformatore e i canonici regolari dei secoli XI e XII come indicatori di un nuovo ordine</i>	» 27
Umberto Longo, <i>Scrittura e territorio a Farfa (secoli XI-XII)</i>	» 49
Farfa nella “rete” istituzionale del <i>regnum</i> (con un saggio comparativo non farfense)	
Marios Costambeys, <i>Farfa, l’istituzione monastica e i rapporti con i Carolingi (secc. VIII-IX)</i>	» 67
Stefano Manganaro, <i>Immunitas, mundiburdium, libertas: il contributo dell’abbazia di Farfa alla costruzione del regno come istituzione dinamica (secc. VIII-XII)</i>	» 81
Anna Rapetti, <i>Tra mare e terra: monasteri e processi di istituzionalizzazione in laguna (Venezia, IX-X secolo)</i>	» 121
Farfa nella “rete” istituzionale della <i>ecclesia</i>	
Cristina Andenna, <i>Farfa fra Cluny e Cîteaux. Processi di rinnovamento e influenze spirituali (X-XII secolo)</i>	» 147
Caterina Ciccopiedi, <i>Farfa, la dialettica monastico-diocesana e gli interventi papali nei secoli XI e XII</i>	» 173
Farfa e la propria “rete” monastica	
Vito Loré, <i>Farfa e le sue dipendenze nei secoli IX e X</i>	» 193
Tersilio Leggio, <i>Dalle prepositure ai castelli. La rete di controllo e di governo dell’abbazia di Farfa tra tradizione e innovazione (secc. XI-XII)</i>	» 205
Giustino Farnedi, <i>Monasteri dipendenti da Farfa in Umbria</i>	» 237
<i>In appendice: Nadia Togni, Monasticon Farfense dell’Umbria</i>	» 256

Farfa e la comunicazione simbolica dell'architettura sacra		
Pio Pistilli, <i>Protoromanico e romanico nel coro orientale dell'abbazia di Farfa</i>	»	297
Fabio Betti, <i>Note storiche sulle raccolte scultoree altomedievali delle abbazie di Farfa, S. Salvatore di Brescia e S. Vincenzo al Volturno: materiali a confronto</i>	»	317
Nicolangelo D'Acunto, <i>L'abbazia di Farfa come istituzione dinamica: osservazioni conclusive</i>	»	335
Comunicazioni		
Giulia A.B. Bordi, <i>L'arredo liturgico della chiesa di Santa Maria di Farfa nel Medioevo centrale</i>	»	349
Tommaso Vicinelli, <i>Il pavimento in opus sectile di età carolingia nella chiesa abbaziale di Farfa</i>	»	377
Immagini	»	387