

## Andrea Tilatti

### *Monachesimi femminili in Friuli nel Duecento*

[A stampa in *Il monachesimo benedettino in Friuli in età patriarcale* (Atti del Convegno internazionale di studi, Udine-Rosazzo, 18-20 novembre 1999), a cura di C. Scalon, Udine 2002 ("Studi per la storia della Chiesa in Friuli", 3), pp. 167-211 © dell'autore - Distribuito in formato digitale da "Reti Medievali"]

#### *Premessa*

Il titolo del mio contributo echeggia alcuni problemi storici e storiografici di questi ultimi decenni. Il soggetto intende riferirsi a gruppi di donne unite in forme di vita più o meno stabili, ufficiali e riconosciute in un modello monastico, mentre l'aggettivazione ha volutamente escluso la qualifica "benedettina" e il campo temporale è stato circoscritto al secolo XIII, nella parte friulana della diocesi patriarcale<sup>1</sup>. La delimitazione spaziale si fonda sulla presunzione di selezionare un ambito culturalmente e geograficamente omogeneo, quella cronologica si spiegherà da sé - mi auguro - nel corso dell'esposizione; non mi pare invece inutile dire qualcosa di più sulla specificazione di genere.

Il monachesimo femminile costituisce - ovviamente - uno degli sviluppi del ben più ampio, articolato, complesso palesarsi, nel lungo arco del medioevo, di una multiforme fenomenologia di vita e di istituzione religiosa<sup>2</sup>; anche se nella storia monastica non gli si riserva sempre lo spazio che meriterebbe rispetto al reciproco maschile e talvolta è difficoltoso trovare referenze adeguate e soddisfacenti per una realtà storica certamente non secondaria, sebbene forse meno ricca di fonti e di documenti. Su un versante storiografico diverso, esso è, sia sotto l'aspetto istituzionale sia sotto quello sociale, economico, culturale, religioso, uno dei terreni più dissodati della disciplina nota come storia delle donne o - con una variante non puramente formale - storia di "genere"<sup>3</sup>, che recentemente - in Italia come altrove - è pervenuta all'edizione di opere importanti e significative, quale esito di un pluridecennale processo di riflessione teorica e di ricerca concreta<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Per l'estensione della diocesi aquileiese si veda la carta allegata a *Rationes decimarum Italiae nei secoli XIII e XIV, Venetiae-Histria Dalmatia*, a cura di P. Sella, G. Vale, Città del Vaticano 1941.

<sup>2</sup> Cfr., per un primo orientamento, anche bibliografico: A.M. ORSELLI, *Il monachesimo in Occidente: dalle origini all'età carolingia*, in *La storia. Il medioevo*, I, *I quadri generali*, a cura di N. Tranfaglia, M. Firpo, Torino 1988, pp. 325-343; G.M. CANTARELLA, *Il monachesimo in Occidente: il pieno medioevo (secoli X-XII)*, *ibidem*, pp. 345-360; G. PENCO, *Storia del monachesimo in Italia. Dalle origini alla fine del medioevo*, Milano 1988<sup>2</sup>. Inserirsi in problematiche particolari sono *Il monachesimo nell'alto medioevo e la formazione della civiltà occidentale*, Spoleto 1957 ("Settimane di studio del CISAM", IV); *Atti del 7° Congresso internazionale di studi sull'alto medioevo: San Benedetto e il suo tempo, Norcia, Subiaco, Cassino, Montecassino, 29 settembre - 5 ottobre 1980*, 2 vol., Spoleto 1982; *Il monachesimo e la riforma ecclesiastica (1049-1122)*, *Atti della quarta Settimana internazionale di studio, Mendola, 23-29 settembre 1968*, Milano 1971; orientati verso il basso medioevo sono i saggi, tutti al maschile, contenuti in *Il monachesimo italiano nell'età comunale, Atti del IV Convegno di studi storici sull'Italia benedettina, Abbazia di San Giacomo Maggiore, Pontida (Bergamo), 3-6 settembre 1995*, a cura di F.G.B. Trolese, Cesena 1998. In una prospettiva di storia monastica si muove J. LECLERCQ, *Il monachesimo femminile nei secoli XII e XIII*, in *Movimento religioso femminile e francescanesimo nel secolo XIII, Atti del VII Convegno internazionale della SISF, Assisi, 11-13 ottobre 1979*, Assisi 1980, pp. 63-99.

<sup>3</sup> Se ne legga una vivace e acuta sintesi in G. ZARRI, *La memoria di lei. Storia delle donne, storia di genere*, Torino 1996, pp. 26-58.

<sup>4</sup> Ad esempio i volumi - per fermarsi al medioevo - *Storia delle donne in Occidente. Il medioevo*, a cura di G. Duby, M. Perrot, C. Klapisch-Zuber, Roma Bari 1990; *Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia*, a cura di L. Scaraffia, G. Zarri, Roma Bari 1994; relativamente al monachesimo: *Il monachesimo femminile in Italia dall'alto medioevo al secolo XVIII. A confronto con l'oggi*, *Atti del 6° Convegno del Centro di studi farfensi, Santa Vittoria in Matenano, 21-24 settembre 1995*, San Pietro in Cariano (VR) 1997. Riguardo al movimento religioso femminile resta un classico H. GRUNDMANN, *Movimenti religiosi nel medioevo. Ricerche sui nessi storici fra l'eresia, gli ordini mendicanti e il movimento religioso femminile nel XII e XIII secolo e sulle origini storiche della mistica tedesca*, Bologna 1974 (trad. it. della seconda edizione: Darmstadt 1961; I<sup>a</sup> ed. Berlin 1935), ma si vedano le osservazioni di K. ELM, *Francescanesimo e movimenti religiosi del Duecento e Trecento. Osservazioni sulla continuità e il cambiamento di un problema storiografico*, in *Gli studi francescani dal dopoguerra ad oggi, Atti del Convegno di studio, Firenze, 5-7 novembre 1990*, a cura di F. Santi, Spoleto 1993, pp. 73-89, part. pp. 88-89; e la rassegna di R. RUSCONI, *Problemi e fonti per la storia religiosa delle donne in Italia alla fine del medioevo (secoli XIII-XV)*, "Ricerche di storia sociale e religiosa", n.s., 48 (1995), pp. 53-75; darò più oltre notizia di bibliografia ulteriore.

Non è mia abitudine indugiare sulle sfumature storiografiche, ma, se non altro in maniera telegrafica, mi pareva necessario accennare, quali coordinate cui mi atterrò o con cui mi confronterò in modo più o meno esplicito, ad approcci di studio alla radice dei quali allignano differenti presupposti problematici, e a orizzonti interpretativi di portata un poco meno angusta rispetto a quelli fino ad oggi consueti per la ricerca storica locale, almeno nel campo della vita religiosa e dei monasteri femminili medioevali, di cui - con intenti più circoscritti - mi ero già per altri motivi interessato<sup>5</sup>. Non mancano, per il territorio sopra indicato, alcuni contributi e strumenti di lavoro di diverso pregio e attendibilità che possono agevolare il compito, ma tuttora non esiste un quadro d'insieme aggiornato circa le forme e la quantità delle presenze istituzionali femminili, non solo e non necessariamente benedettine, nel periodo bassomedioevale<sup>6</sup>.

### 1. *Monasteri, monache e donne religiose*

Se si trascurano avventurose e non documentabili, ma ancora accreditate presso molti, voci leggendarie secondo le quali alcuni monasteri risalirebbero all'alto medioevo, se non addirittura alla tarda antichità<sup>7</sup> (credenze tipiche di una frequente e diffusa mania di retrodatare il più possibile i fenomeni storici), la rete degli insediamenti monastici femminili nella porzione friulana della diocesi aquileiese appare tessuta a maglie larghissime, almeno rispetto all'estensione del territorio, fino all'affacciarsi del Duecento. C'è la certezza dell'esistenza del monastero di Santa Maria in Valle in Cividale e di quello di Santa Maria di Aquileia, entrambi innestati nel tronco della regola di Benedetto<sup>8</sup>. Occorre subito aggiungere che ciò non esclude *a priori* altre presenze monastiche femminili, ma che la situazione appare in linea con quella italiana ed europea, per la quale solo il secolo XII rappresentò l'epoca iniziale di una massiccia espansione delle fondazioni, che mantenne un ritmo ascendente nel Duecento, con molte coloriture ed ispirazioni, ma secondo caratteri di fondo fissati in precedenza e in concomitanza con il fiorire di congregazioni

<sup>5</sup> A. TILATTI, *Benvenuta Boiani. Teoria e storia della vita religiosa femminile nella Cividale del secondo Duecento*, Trieste 1994, part. pp. 31-54.

<sup>6</sup> Occorre ricordare, sebbene bisognoso di numerose mende: P. ZOVATTO, *Il monachesimo benedettino del Friuli (introduzione e repertorio)*, Quarto d'Altino (VE) 1977; o vecchi lavori su istituti particolari: [A. MARCHETTI], *Accenni e documenti sopra l'antico monastero di Sant'Agnesa di Gemona*, Udine 1887; *Primordi francescani in Cividale. Appunti cronologici fino al 1300*, Cividale 1913; P. PASCHINI, *Primordi dell'ordine francescano in Friuli*, "Memorie storiche forogiuliesi", 11 (1915), pp. 40-54. Più recenti - e interessanti - sono contributi come quello di C. SCALON, *Fonti e ricerche per la storia del monastero di Santa Maria di Aquileia*, in *Il Friuli dagli Ottoni agli Hohenstaufen, Atti del Convegno internazionale di studio, Udine, 4-8 dicembre 1983*, a cura di G. Fornasir, Udine 1984, pp. 53-189. Ma le maggiori attenzioni sono state polarizzate attorno al monastero di Santa Maria in Valle di Cividale, specialmente riguardo al complesso e assai poco documentato problema delle origini (si veda la scheda bibliografica - incompleta - in ZOVATTO, *Il monachesimo benedettino*, pp. 138-140). Accenni al monachesimo femminile si colgono poi in opere di sintesi: P. PASCHINI, *Storia del Friuli*, Udine 1975<sup>3</sup>, *sub indice* relativamente ai titoli dei monasteri femminili; F. DE VITT, *Vita della chiesa nel tardo medioevo*, in *Storia della società friulana, Il Medioevo*, a cura di P. Cammarosano, Tavagnacco (UD) 1988, pp. 159-267, part. pp. 183-194.

<sup>7</sup> È l'esempio di San Pantaleone: monastero datato addirittura al VI secolo in base a un lettura disinvolta e combinatoria di una tradizione di storie e di fonti adattate alla bisogna: M. BROZZI, A. TAGLIAFERRI, *Una probabile fondazione monasteriale bizantina a Cividale del Friuli*, "Memorie storiche forogiuliesi", 43 (1958-1959), pp. 241-250; M. BROZZI, *Cividale alle soglie del medioevo (XI-XIII sec.)*. *Appunti e notizie*, "Memorie storiche forogiuliesi", 70 (1990), pp. 49-89, part. pp. 61-62; e l'ipotesi è stata di recente perpetuata: T. VENUTI, *Sacelli, eremi, chiesette devozionali extra muros Civitatis*, in *Cividât*, I, a cura di E. Costantini, C. Mattaloni, M. Pascolini, Udine 1999, pp. 459-472, part. p. 463; più cauto L. FAVIA, *Sotto il segno della croce. Dodici secoli di vita monastica cividalese*, *ibidem*, pp. 433-457, pp. 433-457.

<sup>8</sup> Cfr. qualche notizia in *Italia pontificia...*, congedat P.F. Kehr, VII,1, Berolini 1923 (rist. an., 1971), rispettivamente pp. 65-66, 52-55. Su Santa Maria d'Aquileia si vedano anche le interessanti notazioni di R. HÄRTEL, *I documenti del patriarca Poppone a favore del monastero femminile di Santa Maria in Valle e del capitolo di Aquileia*, in *Il Friuli dagli Ottoni*, pp. 43-51, part. pp. 43-47, 51; R. HÄRTEL, *Due pergamene cividalesi e i primordi del monastero benedettino di Santa Maria di Aquileia*, "Forum Iulii", 9 (1985), pp. 85-96; R. HÄRTEL, *Die Urkunden des Patriarchen Poppo von Aquileja für das Nonnenkloster S. Maria und für das Kapitel zu Aquileja*, "Römische historische Mitteilungen", 26 (1984), pp. 107-180, per quanto zeppo di errori si veda M. TORE BARBINA; per vicende dei secoli XV e XVI: P. PASCHINI, *Un momento importante nella storia secolare del monastero benedettino di Santa Maria di Aquileia*, "Memorie storiche forogiuliesi", 35-36 (1939-1940), pp. 223-236; con una prospettiva più attenta all'evoluzione delle strutture architettoniche: E. VIDOZ, *La chiesa di Santa Maria extra muros d'Aquileja*, Gorizia 1999.

monastiche e canonicali (Fontevrault, Cîteaux, Premontr , per nominarne solo alcune) le quali avevano anche una corrispondenza femminile rispetto al ramo maschile, pur fra resistenze, conflitti, ripensamenti tali da indurre spesso i monaci alla tentazione di abbandonare la *cura monialium*<sup>9</sup>. Non mi pare, salvo il persistere di annotazioni che sembrano superficiali se non anacronistiche<sup>10</sup>, che in Friuli abbiano trovato precocemente spazio un tal genere di congregazioni. Una simile carenza non comporta che, accanto a enti di pi  lunga e solida navigazione, non sussistessero nel Duecento altri modelli di vita religiosa, idonei ad affrontare nuove sfide, non avulsi rispetto a contesti fenomenologici pi  ampi, ma nemmeno incasellabili *sine glossa* in *clich * preconfezionati. Il fatto  , appunto, che, come mostrano abbondantemente le ricerche sulle origini e gli sviluppi del "movimento religioso femminile"<sup>11</sup>, l'efflorescenza di gruppi e di comunit  avveniva spessissimo senza alcuna base certa di riferimento regolare, e proprio una tale lussureggiante variet , di cui la chiesa romana aveva consapevolezza sebbene non sempre appropriata sensibilit <sup>12</sup>, contribuisce a giustificare provvedimenti come quello, notissimo e non appositamente concepito per le donne, del IV concilio lateranense che proibiva la redazione di nuove regole, oltre a quelle gi  approvate e rese celebri dalla tradizione<sup>13</sup>. Che poi la norma venisse applicata   discorso diverso.

Un'istantanea del Friuli monastico femminile poco oltre la met  del Duecento   offerta dalle ultime volont  di una donna gemonese, dettate nel 1259 e, credo, fedelmente indicative della realt  corrente. Elisa figlia del defunto Giuliano di Venezia, fra le altre devoluzioni pie, si premur  di lasciare alcuni legati per le monache di Santa Maria in Valle e Santa Maria di Aquileia, per quelle di Sant'Agnese e di San Biagio di Gemona, per quelle di San Giorgio in Vado e di San Pietro di Poloneto di Cividale, per quelle di San Quirino di Udine, per alcune eremite abitanti nei pressi di Gemona<sup>14</sup>. Sono tutti istituti altrimenti documentati, anche se per epoche non di molto anteriori al testamento. Sant'Agnese di Gemona   nominato in un documento del 1249<sup>15</sup>, San Quirino di Udine in uno del 1242<sup>16</sup>: in entrambi i casi si parla di *converse*, pi  che di monache, a sottolineare forse la difficile identit  e identificazione istituzionale dei gruppi di donne e dunque pure la loro probabile

<sup>9</sup> LECLERCQ, *Il monachesimo femminile*, pp. 67-73.

<sup>10</sup> Mi chiedo, ad esempio, su quale base si possa dire "cistercense" il monastero di Sant'Agnese di Gemona (ZOVATTO, *Il monachesimo benedettino*, p. 78). Pi  fondata sembrerebbe la tradizione cistercense per Santa Maria di Varmo (*ibidem*, p. 133), anche se la cronologia andrebbe riveduta alla luce dei documenti, cfr. T. VENUTI, *L'abbazia di St. Paul in Lavanthal ed i suoi beni in Friuli*, "Sot la nape", 44 (1992)1-2, pp. 25-38, part. pp. 33-36; T. VENUTI, *Un'ultima parola sul monastero di Santa Maria di Vendoy tra Varmo e Madrisio*, "Memorie storiche forogiuliesi", 76 (1996), pp. 167-192. Uso tuttavia il condizionale perch  la datazione al XIII secolo per la di fondazione del monastero deriva da una notizia registrata dall'erudito udinese Vincenzo Joppi e mai verificata su documenti originali (cfr. BCU, *Fondo Joppi*, ms. 681, II [Notariorum], f. 137r). Il fatto che il documento datato 1265 relativo a Santa Maria di Varmo sia frammisto a una serie di schede tratte dal notaio Francesco Vari, attivo nel pieno secolo XV, crea qualche dubbio, che per , allo stato attuale e nonostante le ricerche, non sono riuscito a sciogliere. Certamente il monastero esisteva nel 1345, quando le monache (la badessa Sofia di Varmo con nove consorelle) alienarono per 24 marche due mansi al fine di restaurare il monastero che era stato incendiato (l'istrumento originale   in BCU, FP, ms. 1231,II, doc. 1345 dicembre 21, notaio Nicol  di Udine).

<sup>11</sup> Per limitarmi ad alcune ricerche su campioni locali cfr. i saggi contenuti in: *Esperienze religiose e opere assistenziali nei secoli XII e XIII*, a cura di G.G. Merlo, Torino 1988; *Uomini e donne in comunit *, "Quaderni di storia religiosa", 1 (1994), ma la bibliografia sarebbe molto pi  ampia: D. BORNSTEIN, *Donne e religione nell'Italia tardomedievale*, in *Mistiche e devote nell'Italia tardomedievale*, a cura di D. Bornstein, R. Rusconi, Napoli 1992, pp. 237-261.

<sup>12</sup> E. P SZTOR, *I papi del Duecento e Trecento di fronte alla vita religiosa femminile*, in *Il movimento religioso femminile in Umbria nei secoli XIII-XIV*, *Atti del Convegno internazionale di studio nell'ambito delle celebrazioni per l'VIII centenario della nascita di san Francesco d'Assisi, Citt  di Castello, 27-28-29 ottobre 1982*, a cura di R. Rusconi, Firenze Perugia 1984, pp. 31-65; e ora M.P. ALBERZONI, *Papato e nuovi ordini religiosi femminili*, in *Il papato duecentesco e gli ordini mendicanti*, *Atti del XXV Convegno della SISF/CISF, Assisi, 13-14 febbraio 1998*, Spoleto 1998, pp. 207-261.

<sup>13</sup> Cfr. *Conciliorum oecumenicorum decreta*, curantibus J. Alberigo, J.A. Dossetti, P.P. Joannou, C. Leonardi, P. Prodi, consultante H. Jedin, Bologna 1973<sup>3</sup>, can. 13 p. 242.

<sup>14</sup> Il testamento   pubblicato da E. TABIADON, *I Francescani a Udine*, "Memorie storiche forogiuliesi", 70 (1990), pp. 91-102, part. pp. 98-99; cfr. TILATTI, *Benvenuta Boiani*, p. 32.

<sup>15</sup> [MARCHETTI], *Accenni e documenti*, pp. 12-13, 21. Per San Biagio invece pare che la prima attestazione sia proprio quella del 1259. Si veda inoltre G. VALE, *Il monastero e la chiesa di San Biagio M. in Paludo di Gemona*, Gemona 1913.

<sup>16</sup> J. BIANCHI, *Documenta historiae Foroiuliensis saeculi XIII ab anno 1200 ad 1299 summatim regesta*, Wien 1861, n. 137.

origine recente. Per San Pietro di Poloneto ho rintracciato un documento del 1258, su cui mi soffermerò in seguito, mentre le monache di San Giorgio in Vado vengono segnalate nel 1241<sup>17</sup>. Il testamento, per sua natura<sup>18</sup>, è normalmente uno strumento assai sensibile per rilevare gli interessi spirituali di chi lo formulava e il panorama offerto da Elisa, nella sua tendenziale onnicomprensività, appare pertanto completo per l'epoca di redazione<sup>19</sup>. Da qui alla fine del secolo, con un ritmo abbastanza serrato, fiorirono altre fondazioni femminili. Alcune nuove, come Santa Maria di Varmo, che sarebbe stata eretta nel 1265<sup>20</sup>, o come Santa Maria della Cella di Cividale, sorta nel 1267<sup>21</sup>, oppure Santa Chiara di Udine, nata fra il 1294 e il 1307-1309<sup>22</sup>. Altre la cui vicenda si pone a metà fra continuità e mutamento, essendo il risultato di una metamorfosi o parziale, come avvenne per la Cella di Gemona, gemmata da una scissione del monastero di Sant'Agnese nel 1277<sup>23</sup>, ovvero completa, quale mostra la storia di San Pietro in Poloneto di Cividale, fra il 1283 e il 1287, che fra poco illustrerò con più dettagli. Se tali erano le forme di vita comunitaria di stampo monastico e "regolare", non mancavano neppure gli esempi di eremitismo femminile<sup>24</sup>, o di reclusione volontaria<sup>25</sup> e nemmeno quelli della penitenza suddivisa fra le mura domestiche e il monastero, come mostra la vicenda di Benvenuta Boiani - poi elevata agli onori degli altari - e delle sue compagne<sup>26</sup>.

È evidente anche in Friuli, dunque, la ricchezza, la fluidità e l'adattabilità delle formule della vita monastica - per non dire religiosa - femminile, non immediatamente riconoscibili nelle regole di Benedetto o di Agostino, che pure erano le più comuni e diffuse, con l'avvertenza che il seguire una regola, oppure l'obbedire a certe consuetudini o costituzioni era di per sé diverso dall'essere incorporato e appartenere a tutti gli effetti a un ordine vero e proprio, condividendone la coscienza, i privilegi e tutti gli aspetti connessi con la cura e la tutela spirituale e materiale del monastero. Si ribadisce anche una cronologia che pone nel Duecento una vera e propria "esplosione" di questi istituti, eguagliata solo dalla fase espansiva cinquecentesca<sup>27</sup>; si conferma

<sup>17</sup> G. GRION, *Guida storica di Cividale e del suo distretto*, Cividale 1899 (rist. an., Udine 1990), pp. 393, 402-403.

<sup>18</sup> *Nolens intestatus decedere. Il testamento come fonte della storia religiosa e sociale*, *Atti dell'incontro di studio*, Perugia, 3 maggio 1983, Perugia 1985; A. RIGON, *I testamenti come atti di religiosità pauperistica*, in *La conversione alla povertà nell'Italia dei secoli XII-XIV*, *Atti del XXVII Convegno storico internazionale del Centro di studi sulla spiritualità medievale*, Todi, 14-17 ottobre 1990, Spoleto 1991, pp. 391-414.

<sup>19</sup> Cfr. A. BARTOLI LANGELI, *Il testamento di Buffone Padovano (1238). Edizione e leggibilità di un testo documentario*, "Le Venezie francescane", n.s., 3 (1986)2, pp. 105-124.

<sup>20</sup> Cfr. *supra*, nota 10, con sottolineatura delle cautele per la datazione.

<sup>21</sup> TILATTI, *Benvenuta Boiani*, pp. 39-42.

<sup>22</sup> F. RAFFAGLIO, *Fonti per il monastero di Santa Chiara di Udine (1294-1381). Edizione e commento*, tesi di laurea dattiloscritta, Università degli studi di Udine, Facoltà di Lettere e Filosofia, anno accademico 1992-1993, relatore C. Dolcini. Secondo il cronista Giuliano, il patriarca Ottobono avrebbe consacrato la chiesa nel dicembre del 1306, rinchiudendo nel monastero due Clarisse provenienti da Cividale e due da Gemona (IULIANI CANONICI *Civitatensis chronica*, a cura di G. Tambara, in *Rerum Italicarum scriptores*, XXIV, parte XIV, Città di Castello 1905, p. 39).

<sup>23</sup> G. DELLA STUA, *Monumenti che confermano ed illustrano la storia dell'antico monistero di Santa Chiara di Gemona*, s.n.t. [1780 ca.], pp. 12-15; DE VITT, *Vita della chiesa*, pp. 124-129.

<sup>24</sup> Oltre alle eremite nominate da Elisa di Gemona, se ne trova traccia a Cividale, in vari testamenti e nell'obituario dei frati Predicatori: TILATTI, *Benvenuta Boiani*, p. 35.

<sup>25</sup> Tale è Elisabetta di Cividale, che nel 1292 fu chiusa in una cella presso Santo Stefano (a Cividale nel 1265 erano menzionate le *monacae Sancti Stephani*, di cui però non ho potuto reperire altre notizie: DELLA STUA, *Monumenti*, pp. 5-9; TILATTI, *Benvenuta Boiani*, p. 161); IULIANI CANONICI *Civitatensis chronica*, p. 25. Nel 1312 in un documento ancora si legge "in ecclesia Sancti Stefani ante fenestram eremitorii": G.M. DEL BASSO, M. BROZZI, *La prepositura e la chiesa di Santo Stefano di Cividale*, "Ce fastu?", 38 (1963), pp. 87-102, part. p. 99 nota 10.

<sup>26</sup> TILATTI, *Benvenuta Boiani*, pp. 45-54.

<sup>27</sup> Cfr. G. ZARRI, *Monasteri femminili e città*, in *Storia d'Italia, Annali*, IX, *La chiesa e il potere politico dal medioevo all'età contemporanea*, a cura di G. Chittolini, G. Miccoli, Torino 1986, pp. 359-429 (ora in G. ZARRI, *Recinti. Donne, clausura e matrimonio nella prima età moderna*, Bologna 2000, pp. 43-143), part. pp. 361-362; per la realtà locale: G. PAOLIN, *Monache e donne nel Friuli del Cinquecento*, in *Società e cultura del Cinquecento nel Friuli occidentale. Studi*, a cura di A. Del Col, Pordenone 1984, pp. 201-228; C. SOCOL, *La visita apostolica del 1584-85 alla diocesi di Aquileia e la riforma dei regolari*, Udine 1986, pp. 251-279, 303-329. Un quadro d'insieme, per l'Italia dei secoli XVI-XVIII, è offerto da G. ZARRI, *Monasteri femminili in Italia nel secolo XVI*, "Rivista di storia e letteratura religiosa", 33 (1997), pp. 643-669; F. MEDIOLI, *Monache e monacazioni nel Seicento*, *ibidem*, pp. 670-693; P. VISMARA CHIAPPA, *Per la storia del monachesimo femminile nell'Italia del Settecento*, *ibidem*, pp. 694-715.

infine - mostrerò tra poco con quali modi e mezzi - il processo di una lenta (e inesorabile?) regolarizzazione e claustralizzazione nel secondo Duecento<sup>28</sup>.

Rifacendo un po' i conti e arrestandomi alle forme di vita comunitaria, allo scadere del XIII secolo, nella parte friulana della diocesi patriarcale sarebbero stati presenti undici monasteri femminili: quattro a Cividale (o nelle immediate vicinanze), tre a Gemona (o nelle pertinenze), due a Udine, uno a Aquileia, uno - ma *sub iudice* - a Varmo: nove in più rispetto all'inizio del secolo.

## 2. *Monasteri femminili e autorità patriarcale*

Al totale così sommariamente computato, secondo parametri rozzamente cronologici e quantitativi, bisogna accostare alcune osservazioni che consentano di meglio apprezzare il senso di questi fenomeni. La prima l'ho già brevemente accennata e deriva dalla comparazione dei dati fin qui raccolti con quelli accumulati per altre realtà. Il confronto dà l'impressione che nella fenomenologia delle forme di vita religiosa femminile il Friuli patriarcale non costituisca un'eccezione, anche se ovviamente si deve tenere conto delle specificità locali, dei contesti territoriale, sociale, politico, che in ogni caso influenzano premesse ed esiti di qualsiasi condizione umana<sup>29</sup>. Anche per il Friuli il rapido prosperare del monachesimo femminile costituisce un fatto nuovo, se non altro quantitativamente, con cui i vertici della chiesa locale dovettero confrontarsi. Difficile però dire sempre esattamente come, dato che le fonti sono né tanto consistenti né loquaci in proposito.

È d'altronde opportuno sottolineare un altro carattere: il peso dei patriarchi, nella loro complessa qualifica di ordinari diocesani, innanzi tutto, ma anche di signori territoriali. Una presenza che si fece avvertire sotto il profilo delle risposte istituzionali e nell'efficienza, almeno così pare dalle carte, dell'opera di inquadramento e di razionalizzazione, visibile con particolare nitidezza nella seconda metà del secolo. Non è certo una peculiarità esclusiva: interventi episcopali per regolare la vita delle comunità religiose femminili sono attestati un po' ovunque<sup>30</sup>, ma è notevole qui la capacità di dare risposte complessive al problema, che sembrano non lasciare margini ad ambiguità, e che, a partire soprattutto dall'ultimo quarto del Duecento, trovano un efficace raccordo soprattutto con gli avamposti locali degli ordini mendicanti e con le loro elaborazioni e proposte istituzionali, in un disegno ove nondimeno si materializzavano logiche parallele rispetto a quelle squisitamente religiose.

---

<sup>28</sup> La letteratura di confronto è vastissima. Citerò solo qualche esempio (di ispirazione storiografica, interessi e metodo assai diversi): per Treviso e Ceneda P.A. PASSOLUNGI, *Il monachesimo benedettino della Marca Trevigiana*, Treviso 1980 e D. RANDO, *Monachesimo femminile tra città e territorio*, in D. RANDO, *Religione e politica nella Marca. Studi su Treviso e il suo territorio nei secoli XI-XV*, I, "Religionum diversitas", Verona 1996, pp. 237-265; per Padova G. CARRARO, *I monasteri benedettini in diocesi di Padova*, "Benedictina", 35 (1988), pp. 87-152 e A. RIGON, *Monasteri doppi e problemi di vita religiosa femminile a Padova nel Due e Trecento*, in *Uomini e donne in comunità*, pp. 221-257; per Bologna G. ZARRI, *I monasteri femminili a Bologna tra il XIII e il XVII secolo*, "Atti e memorie della Deputazione di storia patria per le province di Romagna", n.s., 24 (1973), pp. 133-224; G. ZARRI, *I monasteri femminili benedettini nella diocesi di Bologna (secoli XIII-XVII)*, "Ravennatensia", IX (1981) (*Atti del Convegno di Bologna nel XV centenario della nascita di san Benedetto, 15-16-17 settembre 1980*), pp. 333-371; per Spoleto A. BARTOLI LANGELI, *I penitenti a Spoleto nel Duecento*, in *Esperienze religiose e opere assistenziali nei secoli XII e XIII*, a cura di G.G. Merlo, Torino 1988, pp. 165-192, part. pp. 165-174; per Firenze e la Toscana: A. BENVENUTI PAPI, *"In castro poenitentiae". Santità e società femminile nell'Italia medievale*, Roma 1990, pp. 531-588, 593-634. Sugli sviluppi ulteriori: G. ZARRI, *Aspetti dello sviluppo degli ordini religiosi in Italia tra Quattro e Cinquecento. Studi e problemi*, in *Strutture ecclesiastiche in Italia e in Germania prima della Riforma*, a cura di P. Prodi, P. Johanek, Bologna 1984, pp. 207-257; ZARRI, *Monasteri femminili e città*, pp. 359-429.

<sup>29</sup> Relativamente ai condizionamenti dei contesti in cui si è manifestato il movimento devoto femminile cfr. le considerazioni di R. RUSCONI, *L'espansione del francescanesimo femminile nel secolo XIII*, in *Movimento religioso femminile e francescanesimo nel secolo XIII*, *Atti del VII Convegno internazionale della SISF, Assisi, 11-13 ottobre 1979*, Assisi 1980, pp. 263-313, part. pp. 311-312.

<sup>30</sup> Cfr. BENVENUTI PAPI, *"In castro poenitentiae"*, pp. 580, 597, 613; BARTOLI LANGELI, *I penitenti a Spoleto*, pp. 171-172; attento al monachesimo maschile è lo studio di A. RIGON, *Vescovi e monachesimo*, in *Vescovi e diocesi in Italia dal XIV alla metà del XVI secolo*, *Atti del VII Convegno di storia della chiesa in Italia, Brescia, 21-25 settembre 1987*, a cura di G. De Sandre Gasparini, A. Rigon, F. Trolese, G.M. Varanini, Roma 1990, pp. 149-181.

Nel corso del XIII secolo la cattedra patriarcale fu occupata da tre eminenti personalità: Bertoldo d'Andechs (1218-1251)<sup>31</sup>, Gregorio da Montelongo (1251-1269)<sup>32</sup> e, dopo una tormentata vacanza, Raimondo Della Torre (1273-1299)<sup>33</sup>. Ciascuno di essi fu attento e diede, con tempi modi e motivazioni diversi, risposte al problema delle forme associate di vita religiosa femminile. In comune avevano la ferma consapevolezza che il dominio dei monasteri fosse materia di propria competenza, al segno tale che solo con oculatazza ammettevano eccezioni o esenzioni, e se lo facevano è quasi sempre possibile comprenderne le cause, a volte intrise di opportunità politiche o di indulgenze a interessi famigliari. La vigilanza diretta degli enti regolari era uno dei tanti indizi del vigore dell'autorità patriarcale, che si palesava giuridicamente nelle costituzioni sinodali diocesane. Queste ultime sono pervenute in una redazione del 1338, ma che, per la parte relativa alla disciplina di monaci, monache e canonici regolari, risale perlomeno ai tempi di Bertoldo. Avvertiti che si tratta di una fonte normativa - e che perciò riflette un dover essere piuttosto che l'essere - si può subito notare che nelle prescrizioni disciplinari si tiene conto di una specificità femminile. Lo scopo ultimo resta quello indicato dalla chiesa con maggiore se non con esclusiva insistenza nei secoli dopo il Mille: ossia la segregazione delle monache tramite la clausura<sup>34</sup>. Il processo accelerò nel Duecento e specialmente nella seconda metà del secolo. Interessanti sono però le norme, alcune uguali alle comunità maschili (rispetto dei voti, dell'abito, della vita comune, dei tempi di preghiera, del silenzio, repulsione per il lusso e la simonia...), ma le monache in più dovevano astenersi dallo sfoggio di eccessivo lusso nelle vesti, dall'allestire feste nel monastero, dall'ammettervi *ioculatores*. Era consentito l'ingresso a una sola *honestamulierem*, che lavasse i panni delle monache, mentre si ordinava che "nulli servientes vel officiales layci seu etiam layce mulieres ulterius in claustro vescantur". La badessa doveva avere un *vicedominus* chierico che si occupasse di tutti gli affari extraclaustrali<sup>35</sup>. L'intento di proteggere le monache da una parte, ma pure di sottrarre alle tentazioni muliebri gli uomini che con esse avevano a che fare, è evidente; ma non lo è di meno la preoccupazione di mantenere intatto un ordine morale, una disciplina formale e anche una integrità economica: tutti fattori che, combinati, potevano assicurare il retto svolgimento dell'esistenza nei chiostrini. In questo spirito di conservazione si inscrivono le costituzioni dettate a Bologna dal cardinale legato Latino Malabranca, nel 1279, e subito accolte e imposte ad Aquileia e nella sua provincia ecclesiastica. Lo strumento prescelto - e non originale - era quello della visita di controllo e di riforma, che gli ordinari diocesani o i loro delegati erano obbligati a svolgere entro pochi mesi dal precetto<sup>36</sup>. Per la verità Latino parlava di monaci, ma alla

<sup>31</sup> P. PASCHINI, *Bertoldo di Merania patriarca d'Aquileia*, "Memorie storiche forogiuliesi", 15 (1919), pp. 1-53; 16 (1920), pp. 1-94; G. SPIAZZI, *Bertoldo di Andechs*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, IX, Roma 1967, pp. 577-580.

<sup>32</sup> P. PASCHINI, *Gregorio di Montelongo patriarca d'Aquileia (1251-1269)*, "Memorie storiche forogiuliesi", 11-14 (1916-1918), pp. 25-48; 17 (1921), pp. 1-82; G. MARCHETTI LONGHI, *Gregorio de Montelongo*, Roma 1965.

<sup>33</sup> P. PASCHINI, *Raimondo della Torre patriarca d'Aquileia*, "Memorie storiche forogiuliesi", 18 (1922), pp. 45-136; 19 (1923), pp. 37-104; 21 (1925), pp. 19-71; N. COVINI, *Della Torre Raimondo*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, XXXVII, Roma, 1989, p. 656-660.

<sup>34</sup> Il provvedimento fu formalizzato da Bonifacio VIII nel 1298, con la decretale *Periculosus*: J. LECLERCQ, *Boniface VIII et la clôture des moniales*, in *La papauté, monachisme et théories politiques, Mélanges Marcel Pacaut*, Lyon 1994, I, pp. 273-277; e anche J. LECLERCQ, *Clausura*, in *Dizionario degli istituti di perfezione*, II, Roma 1975, coll. 1166-1174.

<sup>35</sup> G. MARCUZZI, *Sinodi aquileiesi*, Udine 1910, pp. 356-357.

<sup>36</sup> "De visitatione monasteriorum. Quia pleraque monasteria infra nostre legationis terminos in spiritualibus et temporalibus miserabiliter sunt collapsa et ad graviores lapsus videntur male disposita, nisi cadentibus succuratur, omnibus episcopis et superioribus prelatibus nostre legationis districte precipimus ut singuli eorum omnia monasteria monachorum aliorumque regularium sibi immediate subiecta, infra sex menses ex quo presens mandatum nostrum ad ipsos pervenerit, per se ipsos aut, si ex causa non possint, per alios viros ydoneos studeant visitare, corrigentes et reformantes in eis tam in capite quam in membris, tam sua auctoritate quam nostra, in quantum cum adiutorio divine gratie facultas affuerit que correctione ac reformatione invenerint indigere. Hanc autem visitationem dicti prelati infra unum mensem, post certam presentis mandati notitiam, inchoare non differant, ut ipsis instantia sedula prosequuntur celeriter inchoanda infra predictos sex menses huiusmodi visitatio valeat terminari. Si quis autem episcopus vel prelati superior presens mandatum, sive quantum ad inchoationem, sive quantum ad prosequutionem, implere neglexerit eum, donec negligentiam suam contraria diligentia convenienter emendet visitationem predictam inchoando, si non inchoaverit, aut prosequendo, si neglexerit prosequi, ab executione pontificalis officii volumus esse suspensum" (la costituzione, già edita da I.D. MANSI, *Sacrorum conciliorum...*, XXIV, Venetiis 1767 [rist. an., Graz 1961], coll. 245-258, part. coll. 249-250, è qui riportata dalla mia edizione: A. TILATTI, *Legatus de latere domini pape". Il cardinale Latino e le costituzioni del 1279*, in *Scritti in onore di Girolamo Arnaldi offerti dalla Scuola*

sua sollecitudine e al suo occhio non tollerante, lo nota Salimbene con la solita vivacità, non erano estranee le donne<sup>37</sup>. Provvedimenti simili non meravigliano ed erano spesso inseriti nelle costituzioni sinodali di altre diocesi italiane e straniere<sup>38</sup>. Per quanto concerne la realtà aquileiese non difettano nemmeno gli indizi di un'applicazione.

Bertoldo era spesso ospite nel monastero di Santa Maria di Aquileia, e spesso emise privilegi a tutela dei beni delle monache<sup>39</sup>. Per il monastero aquileiese [lo si vedrà anche per Santa Maria in Valle] è attestato il vicedomino, nel 1230, nel 1234 e ancora nel 1298<sup>40</sup>. Egli era effettivamente un chierico e ricopriva pure l'ufficio di cappellano, ma non è tuttavia sempre ben chiaro se non attendesse ai suoi interessi, piuttosto che a quelli delle monache, disponendo a proprio piacere del patrimonio comune. Quello di Aquileia era un monastero particolare, ricetto della migliore aristocrazia locale, e lo zelo del patriarca va inteso anche in questa chiave, ma prove dell'attenzione di Bertoldo nei confronti del movimento religioso femminile si hanno anche per San Quirino di Udine, quando volle che fosse sottoposto direttamente a sé, esentandolo dalla giurisdizione pievana. La questione era dunque considerata di un certo rilievo e il provvedimento del patriarca si giustifica presumibilmente con la volontà di riservare qualche introito per la chiesa delle monache<sup>41</sup>.

Al governo di Gregorio di Montelongo risale la fondazione dei monasteri di Santa Maria di Varmo e di Santa Maria della Cella di Cividale. La prima sembrerebbe una fondazione di famiglia, connessa con i nobili consorti di Varmo<sup>42</sup>, la seconda invece ha il sapore di un provvedimento di regolarizzazione di un nucleo di donne devote, in attesa di ulteriori sviluppi. Gregorio si riservava - nel diploma di fondazione - un controllo eminente e la riscossione del *cathedraticum*, mentre sottoponeva le monache alla regola di Agostino e le affidava alla tutela dei frati Predicatori e di alcune rilevanti famiglie cividalesi, fra le quali i Boiani, che assunsero la funzione vicedominale. La notizia della novità è stata puntualmente registrata dal cronista cividalese, sintomo dell'attenzione con cui simili eventi erano recepiti come una variabile degli equilibri dell'universo urbano<sup>43</sup>. Si realizzava felicemente così una convergenza di interessi e di sinergie fra ordinario diocesano (nella sua funzione *in spiritualibus*), aristocrazie e ceti dominanti locali, nuovi ordini religiosi, volta a soddisfare domande di vita religiosa femminile.

Ancor più organici sembrano i progetti di Raimondo Della Torre, la cui azione pastorale si intuisce ora con maggior nitore, dopo decenni di studi incentrati per lo più sulla sua inesausta attività politico-militare. E nondimeno nella "politica monastica" femminile di Raimondo si impastavano ingredienti di natura eterogenea, non tutti classificabili come schiettamente religiosi. In essa si incrociano almeno tre tendenze. Una prima condizionata dal desiderio di imporre disciplina e chiarezza istituzionale nella diocesi, una seconda influenzata dalle evidenti simpatie per l'ordine

---

*nazionale di studi medioevali*, a cura di A. Degrandi, O. Gori, G. Pesiri, A. Piazza, R. Rinaldi, Roma, ISIME, 2001 ("Nuovi studi storici", 54), p. 513-543).

<sup>37</sup> SALIMBENE DE ADAM, *Cronica*, a cura di G. Scalia, Bari 1966, pp. 246, 632.

<sup>38</sup> Provvedimenti tesi all'isolamento delle monache furono presi a Montluçon, nella provincia di Bourges, nel 1266: L. DE LACGER, *Statuts inédits d'un concile de la province de Bourges au XIII<sup>e</sup> siècle*, "Revue historique de droit français et étranger", 4<sup>e</sup> s., 5 (1926), pp. 61-79, part. p. 73 n. 13; ma cfr. pure le costituzioni bolognesi del 1310: L. NOVELLI, *Costituzioni della chiesa bolognese emanate nel sinodo diocesano del 1310 al tempo del vescovo Uberto*, "Studia Gratiana", VIII (1962), pp. 449-552, part. p. 478; nonché quelle fiesolane del 1306 e fiorentine del 1310 (R.C. TREXLER, *Synodal Law in Florence and Fiesole, 1306-1518*, Città del Vaticano 1971, pp. 213-217, 260-262). Gli esempi sono facilmente moltiplicabili.

<sup>39</sup> Cfr., ad esempio: BIANCHI, *Documenta*, n. 74 (1224 gennaio 14); n. 103 (1230 gennaio 26); BCU, FP, ms. 1225, doc. 1234 gennaio 29 (notaio Andrea). Il ricorrere delle date di gennaio, mi induce a supporre che il patriarca soggiornasse abitualmente nel monastero durante le sue permanenze aquileiesi in occasione delle celebrazioni natalizie.

<sup>40</sup> BCU, FP, ms. 1225, *sub datis*.

<sup>41</sup> Un privilegio simile pare essere stato accordato da Raimondo alle monache di Sant'Agnesa di Gemona, esentate dalla giurisdizione del vicario pievano in cambio di un censo all'ordinario e al pievano. Il tutto si deduce da una protesta, del 1296, contro il vicario della pieve, il quale aveva malmenato una monaca che cercava di trattenere offerte ed elemosine raccolte a Sant'Agnesa in base al citato privilegio: [MARCHETTI], *Accenni e documenti*, doc. II pp. 31-32; l'originale sta in BCU, FP, ms. 1268, doc. 1296 gennaio 21, notaio Francesco di Gemona.

<sup>42</sup> Cfr. *supra*, nota 10.

<sup>43</sup> IULIANI CANONICI *Civitatensis chronica*, pp. 4-5.

dei Minori<sup>44</sup>, la terza volta a favorire un nepotismo non velato da molti pudori, che aveva un suo risvolto femminile, in quella grande consorteria che componeva la parentela del Della Torre, galvanizzata da un saldo connubio con la parte guelfa<sup>45</sup>.

Un esempio relativamente ben documentato è quello cividalese. Il cronista Giuliano annota all'anno 1284 due fatti collegati. Nel gennaio si verificò l'ingresso entro le mura cittadine dei Minori, che abbandonarono il loro primo convento, situato ai margini dell'abitato oltre il fiume Natisone, e presero possesso delle case di Odorico di Cadore, preposito di San Pietro di Carnia, per trasformare nel nuovo convento di San Francesco. Odorico poco prima aveva venduto le sue abitazioni a Sandrina, priora delle monache di San Pietro di Poloneto, ora però trasferite più vicino a Cividale, presso la chiesa di San Pantaleone. Nel giugno dello stesso anno, alle monache "olim de Poloneto" fu attribuito l'abito delle Clarisse e furono *incluse* negli edifici dell'ex convento minoritico. Tutto fu compiuto "consensu et auctoritate" del patriarca Raimondo<sup>46</sup>. La cronaca trova i debiti riscontri archivistici.

La notizia più antica che ho potuto al momento reperire del monastero femminile di San Pietro risale al 1258<sup>47</sup>; più tardi, nel 1264, nel 1269 e ancora nel 1276, la residenza delle monache rimane presso la località Poloneto, circa tre chilometri a sud della città ducale<sup>48</sup>. Nel marzo del 1282, però, Mainardo di Cividale vendette alcuni terreni e case ubicati vicino alla chiesuola di San Pantaleone (di Rualis nelle immediate vicinanze di Cividale) a Sandrina priora delle monache di San Pietro di Poloneto "nunc residencium apud Sanctum Pantaleonem"<sup>49</sup>. Un primo avvicinamento alla città era dunque avvenuto, e si iscrive in un quadro di eventi frequenti per tale epoca, non solo in Friuli, che si spiega normalmente con la necessità di una maggiore protezione delle strutture e delle persone in un periodo di incessanti episodi bellici, ma pure con il desiderio di ravvicinata tutela e di sorveglianza per un bene che era avvertito come essenziale per la società cittadina<sup>50</sup>. La premessa del trasloco si deve cogliere in un atto del 1280, redatto forse non a caso nella chiesa dei Minori (il che poteva già alludere a un coinvolgimento dei frati nella cura delle monache), e dovuto alla munificenza di Isabella vedova di Leonardo e del figlio. La donna, memore della propria devozione alla Vergine e a san Pietro, aveva donato alle monache di Poloneto una sua proprietà presso San Pantaleone, a patto che "in dicto viridario edificari deberet monasterium sive claustrum in honore Dei et beati Petri apostoli in quod mutari deberet conventus dictarum sororum Sancti Petri de Poloneto et habitare in illo"<sup>51</sup>. Il 16 settembre del 1283 si era presentata poi alla priora Sandrina l'opportunità di acquistare dal sunnominato Odorico di Cadore gli immobili accennati dal cronista Giuliano<sup>52</sup> e allora le monache chiesero e ottennero da Isabella (ancora una volta l'*actio* giuridica avviene nella chiesa di San Francesco) "plenam et liberam potestatem transferendi et mutandi se et dictum monasterium sive claustrum Sancti Petri ad alium locum ubi eisdem sororibus melius et utilius videbitur expedire", senza tuttavia perdere la proprietà dei beni già

<sup>44</sup> Cfr. PASCHINI, *Raimondo* [1923], pp. 95-96.

<sup>45</sup> "Noi incontreremo quasi ad ogni passo nelle vicende del Torriano in Friuli, o parenti suoi, od altri Milanesi o Lombardi, preposti agli uffici più delicati e più importanti del patriarcato [...] certo è ad ogni modo, che la politica guelfa di Raimondo fu in gran parte la continuazione di quella del Montelongo e che sotto di lui continuò quell'evoluzione interna che già s'era maturata ne' decenni precedenti" (PASCHINI, *Raimondo* [1922], p. 52).

<sup>46</sup> IULIANI CANONICI *Civitatensis chronica*, p. 16.

<sup>47</sup> Cfr. *infra*, nota 85.

<sup>48</sup> Cfr. GRION, *Guida*, p. 404; FAVIA, *Sotto il segno della croce*, p. 446. I documenti sono conservati, sotto le date citate, in BCU, FP, ms. 1230.

<sup>49</sup> BCU, FP, ms. 1230, *sub data*, notaio Giuliano de Ruçolio.

<sup>50</sup> Cfr. ZARRI, *I monasteri femminili a Bologna*, pp. 148-154; ZARRI, *Aspetti dello sviluppo*, pp. 233, 256; sulle relazioni fra monasteri e città: C. CABY, *Les implantations urbaines des ordres religieux dans l'Italie médiévale. Bilan et propositions de recherche*, "Rivista di storia e letteratura religiosa", 35 (1999), pp. 151-179, part. pp. 161, 172. Sulle condizioni di "insicurezza permanente" in Friuli, cfr. le pagine di A.A. SETTIA, *Chiese e fortezze nel popolamento delle diocesi friulane*, in *Il Friuli dagli Ottoni agli Hohenstaufen, Atti del Convegno internazionale di studio, Udine, 4-8 dicembre 1983*, a cura di G. Fornasir, Udine 1984, pp. 216-244, part. pp. 240-241 (ora in A.A. SETTIA, *Chiese, strade e fortezze nell'Italia medievale*, Roma 1991, pp. 99-129).

<sup>51</sup> Il documento è ricopiato all'interno di un altro del 1283 settembre 17 (BCU, FP, ms. 1230, *sub data*, notaio Giovanni di Cividale).

<sup>52</sup> Il documento è in BCU, FP, ms. 1230, *sub data*, notaio Giuliano de Ruçolio.

ricevuti sotto la predetta condizione<sup>53</sup>. Il racconto di Giuliano sopra riassunto è così ancor meglio precisato dai documenti e soprattutto da una *ratio expensarum*, che mostra come le monache avessero acquistato dai frati per duecentocinquanta marche aquileiesi il convento, pagandolo in parte, per centodieci marche, con la cessione delle case già di Odorico di Cadore e con altri versamenti dilazionati, che però, nel 1304, segnavano ancora un debito verso i Minori, poi estinto, di ventitré marche e mezza e di undici denari aquileiesi<sup>54</sup>. Se le pendenze furono saldate solo gradualmente, non fu perso tempo nei traslochi: l'otto marzo 1285 un documento riguardante le Clarisse è rogato "in ecclesia Sancti Francisci apud Civitatem Austriam, ubi prius habitaverant fratres Minores tempore presentis contractus morabantur sorores regule sancte Clare", e Sandrina non compare più con la qualifica di priora ma di badessa, conforme alla regola abbracciata<sup>55</sup>. La metamorfosi procede, e nel marzo del 1286 il titolo di san Francesco comincia ad essere affiancato e forse a cedere il passo a quello di santa Chiara<sup>56</sup>. Come ho già sopra detto, appartenere a una regola, seguire determinate costituzioni o consuetudini non significava di per sé essere aggregati a un ordine. Anche per Santa Chiara di Cividale il processo istituzionale si perfeziona ulteriormente e si compie con un privilegio di Raimondo Della Torre dell'ottobre del 1287<sup>57</sup>, che segna l'incorporazione ufficiale all'ordine ormai definibile di Santa Chiara<sup>58</sup>. Giuliano scrive che il 9 ottobre il visitatore delle Clarisse, su mandato del cardinale protettore, aveva confermato la regola e l'abito alle monache cividalesi, accogliendole e aggregandole all'ordine<sup>59</sup>. L'anno seguente, il 5 febbraio, secondo Giuliano, "venit Civitatem ad monasterium Sancte Clare pro abbatissa ipsius loci venerabilis domina [Bellinger] de Mediolano, neptis domini Raymundi patriarche Aquilegensis"<sup>60</sup>. La notizia è autentica, ma il nome di *Bellinger*, che lo stesso editore della *Civitatis chronica* integrava, va emendato in *Allegrezza (Aligrança)*, che si ricava dai documenti<sup>61</sup>.

In conclusione, il Friuli si qualifica come un ambito territoriale in cui, nel Duecento, si fa valere in modo preponderante e incisivo l'autorità del patriarca nel disciplinamento degli istituti monastici femminili. La forza e l'attitudine all'intervento nel dominio ecclesiastico dell'ordinario aquileiese era però indiscutibilmente corroborata dalla potenza temporale del vescovo-principe<sup>62</sup>, che tendenzialmente, sia pure non senza conflitti, non era sopraffatta né eguagliata dai particolarismi

<sup>53</sup> Cfr., *supra*, nota 51.

<sup>54</sup> Il documento è in copia settecentesca, tratta dall'inquisitore francescano Francesco Antonio Benoffi, ora presso la Biblioteca Oliveriana di Pesaro, ms. 1869, f. 497v-498r; edita, con alcuni errori, in *Archivio Sartori. Documenti di storia e arte francescana*, II,1: *La Provincia del Santo dei Frati Minori Conventuali*, a cura di G. Luisetto, Padova 1986, p. 507b.

<sup>55</sup> BCU, FP, ms. 1225, *sub data*, notaio Giuliano *de Ruçolio*. A testimonianza del transito, sulla stessa pergamena è riportato un altro documento del 1284 maggio 19, che attesta una donazione elargita a Sandrina "priorissa seu abbatissa conventus sororum Sancti Francisci sive Sancte Clare". La data anticiperebbe, ma di poco, quella di giugno ricordata da Giuliano.

<sup>56</sup> "In monasterio Sancte Clare de Civitate Austria": BCU, FP, ms. 1225, 1286 marzo 10, notaio Fulchero.

<sup>57</sup> BCU, FP, ms. 1225, doc. 1287 ottobre 15: Raimondo si rivolge alla badessa e alle monache "monasterii Sancti Francisci in Civitate Austrie" e le incorpora nell'*Ordo Sanctae Clarae* esimendole da ogni giurisdizione patriarcale "tam in spiritualibus quam in temporalibus".

<sup>58</sup> Sul complesso articolarsi delle vicende istituzionali dell'ordine - a partire dal secondo decennio del Duecento fino alla costituzione dell'*Ordo Sanctae Clarae* del 1263 - cfr. RUSCONI, *L'espansione del francescanesimo femminile*, pp. 263-313; C. GENNARO, *Il francescanesimo femminile nel XIII secolo*, "Rivista di storia e letteratura religiosa", 25 (1989), pp. 259-284; A. BENVENUTI PAPI, *La fortuna del movimento damianita in Italia (sec. XIII): propositi per un censimento da fare*, in *Chiara d'Assisi, Atti del XX Convegno internazionale della SISF, Assisi, 15-17 ottobre 1992*, Spoleto 1993, pp. 59-106; M.P. ALBERZONI, *Chiara e il papato*, Milano 1995.

<sup>59</sup> IULIANI CANONICI *Civitatis chronica*, p. 20.

<sup>60</sup> IULIANI CANONICI *Civitatis chronica*, p. 20.

<sup>61</sup> Cfr. BCU, FP, ms. 1225, doc. 1289 luglio 1 (notaio Antonio di Cividale); 1289 settembre 8 (notaio Antonio di Cividale).

<sup>62</sup> Cfr. PASCHINI, *Storia*; P.S. LEICHT, *Breve storia del Friuli*, Udine Tolmezzo 1976; a cui occorre aggiungere H. SCHMIDINGER, *Patriarch und Landesherr. Die weltliche Herrschaft der Patriarchen von Aquileja bis zum Ende der Staufer*, Graz Köln 1954; H. SCHMIDINGER, *Il patriarcato di Aquileja*, in *I poteri temporali dei vescovi in Italia e in Germania nel medioevo*, a cura di C.G. Mor, H. Schmidinger, Bologna 1979, pp. 141-175; H. KRAHWINKLER, *Friaul in Frühmittelalter. Geschichte einer Region vom Ende des fünften bis zum Ende des zehnten Jahrhunderts*, Wien Köln Weimar 1992.

di signori locali o di comuni urbani: le città non ebbero qui uno sviluppo, una consistenza e un'autonomia paragonabili a quelli della restante Italia centro-settentrionale. D'altra parte, anche in Friuli i monasteri femminili si addensavano in prossimità o all'interno dei maggiori centri abitati, che potrebbero essere definiti "quasi città"<sup>63</sup>: Aquileia, Cividale, Gemona, Udine. Il tutto avveniva secondo schemi consueti che denunciano nell'inurbamento degli enti femminili una delle caratteristiche di questo periodo, fenomeno - lo si è visto - dettato da necessità pratiche, ma pure da un sentimento e da una credenza radicati, che nelle presenze religiose e oranti disposte attorno agli agglomerati urbani ravvisavano quasi una cintura "santa" di protezione e di difesa da ogni male<sup>64</sup>. L'ultimo carattere del monachesimo femminile friulano, che si accentua allo scadere del secolo, è il saldo rapporto con gli ordini Mendicanti: i Predicatori, ma soprattutto i Minori, veri co-protagonisti, insieme e verosimilmente per conto dei patriarchi, di un movimento di regolarizzazione e semplificazione (soprattutto in chiave di disciplinamento claustrale) e di assistenza alle monache<sup>65</sup>, non solo per le nuove fondazioni ma anche per quelle più antiche, come Santa Maria in Valle e Santa Maria di Aquileia<sup>66</sup>.

### 3. *Il reclutamento delle monache*

Non sempre la curiosità dello storico viene appagata rispetto ai quesiti sulla consistenza numerica e sull'origine sociale delle monache, tuttavia qualcosa si può dire. Dal punto di vista quantitativo, l'impressione (che è pressoché certezza) è che i monasteri friulani non ospitassero comunità particolarmente nutrite. I numeri oscillano dalle pochissime unità: quattro persone all'origine di Santa Maria della Cella di Cividale, nel 1267<sup>67</sup>, alla ventina circa, come sembra per Santa Maria in Valle<sup>68</sup>, o per San Giorgio in Vado<sup>69</sup>. Mediamente però ci si aggirava attorno alla dozzina. In tutto, dunque, alla fine del secolo XIII, si dovrebbe pensare a forse centocinquanta monache: il fenomeno del sovraffollamento monastico femminile era di là da venire<sup>70</sup> e, soprattutto, poiché sono noti i rapporti tra l'incremento demografico i flussi di monacazione e gli impulsi di riforma<sup>71</sup>, il Friuli non vantava una densità di popolamento tale da alimentare comunità tanto fitte quanto se ne vedevano, ad esempio, in città come Padova, ove non era raro incontrare capitoli di cinquanta o sessanta monache, con i relativi problemi per una dignitosa autonomia economica<sup>72</sup>.

I dati della popolazione monastica vanno comunque interpretati oltre la loro episodicità, letti di caso in caso e inseriti in una linea di sviluppo diacronico. Santa Maria della Cella passò abbastanza rapidamente dalle prime quattro componenti al numero almeno quadruplicato verso la fine del Duecento<sup>73</sup>. Se ne può legittimamente dedurre una notevole fortuna della fondazione, che si mostra gradita particolarmente a cospicue famiglie cividalesi, ma non solo. Abbastanza stabile

<sup>63</sup> Per un tale concetto: G. CHITTOLINI, "Quasi città". *Borghi e terre in area lombarda nel tardo medioevo*, in G. CHITTOLINI, *Città, comunità e feudi negli stati dell'Italia centro-settentrionale*, Milano 1996, pp. 85-104 (già in "Società e storia", 13 [1990], pp. 3-26).

<sup>64</sup> Cfr. ZARRI, *Monasteri femminili e città*, p. 373.

<sup>65</sup> Non è un'esclusiva friulana: si veda la bibliografia alla nota 4; cfr. anche M. DE FONTETTE, *Les religieuses à l'âge classique du droit canon. Recherches sur les structures juridiques des branches féminines des ordres*, Paris 1967.

<sup>66</sup> Nel 1242 a Santa Maria in Valle fu un Predicatore ad adoperarsi per un rilancio della devozione nei confronti di alcune reliquie dimenticate (TILATTI, *Benvenuta Boiani*, pp. 13-14) e nel necrologio del monastero di Aquileia sono iscritti i nomi di tredici frati domenicani, sintomo di rapporti non superficiali: SCALON, *Fonti e ricerche*, pp. 72, 82, 89, 100, 107, 119, 131, 138, 148, 151, 166, 169, 187.

<sup>67</sup> Se ne leggano i nomi nel privilegio di fondazione: TILATTI, *Benvenuta Boiani*, appendice n. 7 pp. 136-137.

<sup>68</sup> I numeri si ricavano da alcuni documenti notarili, la cui agevole lettura devo alla generosa cortesia di Daniela Maschio, che ha trascritto per la propria tesi di laurea buona parte delle carte duecentesche del monastero (D. MASCHIO, *Le pergamene del monastero di Santa Maria in Valle (Cividale, secoli XI-XIII)*, tesi di laurea dattiloscritta, Università degli studi di Padova, Facoltà di lettere e filosofia, anno accademico 1998-1999, relatore A. Bartoli Langeli, pp. VII-XV). Io qui fornirò anche le collocazioni archivistiche, con l'avvertenza che i documenti citati sono stati trascritti per tale tesi e, nella maggior parte, io li ho esaminati in tale comodo formato. Nel 1298 le monache erano diciotto: BCU, FP, ms. 1223, I, n. 183, 1298 ottobre 20, notaio Leonardo di Cuccagna; MASCHIO, *Le pergamene*, n. 92 e pp. XXIX-XXXIII.

<sup>69</sup> Nel 1274 il monastero avrebbe ospitato ventidue monache: GRION, *Guida*, p. 402.

<sup>70</sup> Cfr. ZARRI, *Aspetti dello sviluppo*, pp. 232-235.

<sup>71</sup> Cfr. P. CHAUNU, *Les temps des réformes. La crise de la chrétienté. L'éclatement 1250-1550*, Paris 1975.

<sup>72</sup> RIGON, *Monasteri doppi*, pp. 236-238.

<sup>73</sup> TILATTI, *Benvenuta Boiani*, p. 42.

pare il numero delle monache di Santa Maria in Valle: sono sedici nel 1234 e nel 1258<sup>74</sup>, poche di più allo scadere del secolo. Indizi di persistente fortuna e di affidabilità e solidità dell'istituzione? È verosimile, stante il parallelo fra la disponibilità di risorse economiche e il numero delle *sanctimoniales* da accogliere: che era una delle preoccupazioni costanti delle autorità ecclesiastiche per evitare disordini e disagi<sup>75</sup>. Lo mostra bene un documento del 1316, con il quale una monaca di San Giorgio in Vado, insieme con cinque consorelle, presentava ricorso al decano del capitolo di Aquileia - la sede era vacante - contro la decisione della sedicente priora ("Bona eiusdem monasterii monialis que se gerit pro priorissa") e di altre sette monache, che avevano accolto nella comunità una donna di Gemona e sua nipote. Il primo motivo di rifiuto poggiava sul fatto che "facultates nostri monasterii non suppetunt quod aliquae de novo recipiantur", giacché per sopravvivere le *sorores* avevano obbligato un calice libri e altri beni; si aggiungeva che la candidata era "male fame" e si temeva il contagio di una cattiva reputazione; infine mancava l'approvazione dei superiori (ossia del patriarca o suo supplente)<sup>76</sup>. Se il sovrappopolamento destava apprensioni, il declino delle vocazioni corrispondeva alla crisi e allo sfaldamento del monastero, come mostra la parabola di Sant'Agnese di Gemona, conclusasi nel tardo Trecento<sup>77</sup>. Ma se queste considerazioni possono sortire dalla lettura delle quantità, più significative potrebbero essere le deduzioni desumibili da un apprezzamento, per dir così, qualitativo della documentazione, cercando di comprendere il rilievo socio-religioso delle singole comunità. Un'analisi minuta degli spunti offerti dalle fonti allora si imporrebbe, benché io sia qui costretto, date le esigenze di rapidità, solamente a qualche veloce campionatura. Devo ripetere ancora l'avvertenza che questi monasteri non sono sempre uguali a se stessi e si possono manifestare, in correlazione con un ampio spettro di motivazioni, mutamenti anche rilevanti nella composizione "sociale" oltre che nella configurazione religiosa e istituzionale<sup>78</sup>.

Ecco dunque, telegraficamente, alcune note circa l'estrazione sociale delle monache, in base alla quale è possibile tentare qualche distinguo, soprattutto se si tengono d'occhio i due monasteri di più lunga tradizione a confronto con quelli la cui origine è più incerta e la vita, in una buona misura, più precaria, salvo mutamenti o svolte più o meno favorevoli. Per Santa Maria di Aquileia e per Santa Maria in Valle è abbastanza facile individuare monache appartenenti alle maggiori famiglie della regione, e non solo. Ad Aquileia prendono il velo donne del casato dei conti di Gorizia, e di altre stirpi signorili e aristocratiche locali e non scarseggiano gli indizi di relazioni che valicavano i confini della regione<sup>79</sup>. Se si volesse cercare qualche differenza, si potrebbe dire che Santa Maria in Valle appare maggiormente legato a Cividale e alle famiglie del centro urbano. La definizione di "monasterium Civitatisense", abituale sino allo scadere degli anni sessanta, indica parimenti la sua unicità e la simbiosi con la città; solo dopo il 1290 comincia ad essere chiamato "monasterium maius" per differenziarlo dagli altri che erano nati nel frattempo<sup>80</sup>. Aquileia raccoglie un bacino d'utenza più esteso geograficamente, ma forse è solo un'illusione dovuta alla

<sup>74</sup> BCU, FP, ms. 1223, I, n. 262, 1234 maggio 12, notaio Giacomo; *ibidem*, n. 155a, 1258 agosto 13, notaio Corrado; MASCHIO, *Le pergamene*, nn. 12, 37.

<sup>75</sup> Per quanto protagonista di riforme monastiche femminili, il problema non sfuggiva a Domenico di Caleruega, che in una lettera del 1220 alle monache di Madrid raccomandava loro di non eccedere nel numero per non compromettere l'equilibrio economico: A. TILATTI, *La direzione spirituale. Un percorso di ricerca attraverso il secolo XIII nell'ordine dei Predicatori*, in *Dalla penitenza all'ascolto delle confessioni. Il ruolo dei frati Mendicanti, Atti del XXIII Convegno internazionale della SISF, Assisi, 12-14 ottobre 1995*, Spoleto 1996, pp. 127-173, part. pp. 131-132; cfr. anche S. TUGWELL, *Saint Dominic's Letter to the Nuns in Madrid*, "Archivum Fratrum Praedicatorum", 56 (1986), pp. 5-13; sul problema della *cura monialium* fra i Predicatori: L. CANETTI, *L'invenzione della memoria. Il culto e l'immagine di Domenico nella storia dei primi frati Predicatori*, Spoleto 1996, pp. 269-320.

<sup>76</sup> Cfr. BCU, FP, ms. 1435, pp. 66-67, doc. 1316 giugno 6, notaio Guglielmo di Cividale.

<sup>77</sup> [MARCHETTI], *Accenni e documenti*, pp. 18-20.

<sup>78</sup> Sui mutamenti di un'istituzione si veda l'esemplare studio di A. RIGON, *San Giacomo di Monselice nel medio evo (sec. XII-XV). Ospedale, monastero, collegiata*, Padova 1972, e i saggi di RANDO in *Religione e politica*, I, "Religionum diversitas" (cit. alla nota 28).

<sup>79</sup> Emergono dall'analisi del necrologio: SCALON, *Fonti e ricerche*, pp. 61-62, 69-70.

<sup>80</sup> Cfr. BCU, FP, ms. 1223, I, n. 137, 1212 febbraio 24 ("Civitatisense monasterium"), notaio Wolrico; stessa dizione ancora nel 1265 giugno 30 (*ibidem*, n. 162b, notaio Corrado); per la prima volta con l'aggettivo "maius" nel 1290 maggio 5 (*ibidem*, n. 174), notaio Antonio di Cividale; MASCHIO, *Le pergamene*, nn. 6, 53, 77. In seguito quest'ultima definizione divenne corrente.

parzialità delle fonti. Con un poco di pazienza si possono compilare le schede biografiche di alcune monache. Ben documentata è la presenza aquileiese di Ermengarda, "que quondam Hirmila in castro Goricie appellabatur"<sup>81</sup>. Nel 1224 i conti Mainardo *senior* e Mainardo *iunior* di Gorizia avevano chiesto al patriarca Bertoldo di conferire cinque mansi, già a loro infeudati e poco prima refutati, a usufrutto di Ermengarda/Ermellina quando fosse entrata nel monastero, chiedendo pure alla badessa di accoglierla con tutti gli onori e di considerarla, con un eloquente stridore di termini, "tanquam dominam et sororem"<sup>82</sup>. Nel 1260 è la volta di Corrado di Castellerio - esponente di una famiglia di nobiltà libera - di donare alcuni beni al monastero "pro Hermendrua eius filia monacha et sorore monasterii antedicti"<sup>83</sup>. Per Santa Maria in Valle si possono facilmente incontrare i nomi dei de Pertica e poi dei Boiani, dei de Portis, di altre famiglie dell'aristocrazia cittadina, ma pure dei signori di Strassoldo, Buia, Villalta, Fontanabona, Osoppo, Flagogna, Ragogna, Soffumbergo, Partistagno...<sup>84</sup>

Di calibro più modesto sembrano le monache di altri monasteri. Ancora qualche notizia su San Pietro di Poloneto. Il primo documento che, a quanto ne sappia, nomina il monastero (come già esistente) è il testamento del prete Andrea, canonico di Trieste, rogato il 3 febbraio 1258<sup>85</sup>. Oppresso da una lunga infermità, il testatore dispone alcuni legati che ne tradiscono una apertura sovraregionale (lasciti a chiese, monasteri, conventi e ospedali di Trieste, ma pure ai Crociferi di Venezia) ma soprattutto destina la sua eredità a Riccarda, sua serva e concubina, e alla figlia Bona (cui lascia beni a Trieste e in Istria), aggiungendo:

Et volo quod puella vadat stare ad Sanctum Petrum de Poloneto, quod est in Foro Iulii, cum sororibus ipsius monasterii et bona sua omnia sint in potestate commissariorum meorum infrascriptorum et dent victum et vestitum dicte filie mee et si quid superfluum fuerit de redditibus bonorum suorum commissarii mei anteponant dicte filie mee in eius utilitate; et cum puella pervenerit ad etatem, si habitum illius religionis assumere voluerit et cum illis monialibus morari, habeat omnia dicta bona, si vero dicta puella se maritare voluerit, tunc habeat potestatem exeundi de illo monasterio et accipiendi virum cum consilio commissariorum meorum; et si puella nollet virum accipere nec caste vivere, tunc commissarii mei intromittant se de omnibus suis bonis et accipiant ei omnia bona et vendant ea et distribuunt ea pro anima mea; si vero puella decederet sine etate, tunc commissarii intromittant omnia bona et vendant ea et denarios distribuunt pro anima mea.

La quantità dei beni e l'ampiezza degli orizzonti del canonico denotano una non infima condizione sociale, ma che non sembra affatto assimilabile a quella delle famiglie di ceto signorile prima annoverate. Bona probabilmente non divenne monaca: non è registrata nelle poche riunioni capitolari tramandate dai documenti, a meno che non avesse mutato nome. Niente monacazione forzata, dunque. Ma al di là delle note sulle preoccupazioni paterne di Andrea e del condizionato affetto che da esse pare trasparire, al di là delle considerazioni sulla condotta morale del clero, qui devo evidenziare l'opportunità che San Pietro di Poloneto offriva a una ragazza dalla situazione familiare precaria (figlia di un prete e di una serva), in cambio di un adeguato esborso di beni<sup>86</sup>. Nel gennaio del 1269 Federico del fu Cataro di Carisacco promise a sua volta di pagare, frazionato

<sup>81</sup> Così in un atto del 1230 gennaio 6 (BCU, FP, ms. 1225, *sub data*, notaio Romano) con il quale si dà esecuzione ad alcuni lasciti pii di Ermengarda.

<sup>82</sup> BIANCHI, *Documenta*, n. 74 (1224 gennaio 14). Ermellina dovette poi uscire dal monastero, giacché nel 1234, alla presenza del marito, resignò nelle mani della badessa Erburga i detti cinque mansi in cambio di un censo annuo: BCU, FP, ms. 1225, *sub data*, notaio Andrea.

<sup>83</sup> BCU, FP, ms. 1225, doc. 1260 novembre 17, notaio Crescimbene *de Condino*.

<sup>84</sup> Si vedano i documenti citati alle note 67 e 72 e, inoltre, BCU, FP, ms. 1223, I, n. 140, 1222 settembre 13, notaio Wolrico; *ibidem*, n. 145, 1250 aprile 1°, notaio Giuliano; *ibidem*, n. 159, 1264 marzo 28, notaio Corrado...; MASCHIO, *Le pergamene*, nn. 10, 19, 47.

<sup>85</sup> BCU, FP, ms. 1220, fasc. Trieste ed Istria, doc. 1258 febbraio 3, notaio Lazzaro.

<sup>86</sup> I monasteri femminili erano spesso rifugi sicuri per donne vittime di destrutturazioni famigliari: ZARRI, *Monasteri femminili e città*, pp. 364-367; cfr. la vicenda di Umiliana de' Cerchi che dovette "inventarsi", assistita dai Minori fiorentini, una forma religiosa per resistere alle angustie causate dalla morte del marito: BENVENUTI PAPI, *In castro poenitentiae*, pp. 59-98.

in cinque anni, 11 marche di denari aquileiesi alle monache di San Pietro come dote per la sorella Petris, che "cupiebat et volebat intrare monasterium ecclesie Sancti Petri de Poloneto et ibidem Deo servire"<sup>87</sup>. La somma era più bassa di quella versata per alcune monache di Santa Maria in Valle, ove era gradita una maggiore generosità, specialmente per facilitare l'accettazione di monache di famiglie "nuove" rispetto a quelle di migliore tradizione nobiliare<sup>88</sup>. È comunque un'affermazione che faccio non senza un invito alla prudenza, mancando altri riscontri. Meno difficile è sostenere che, da un certo momento in poi, la storia di San Pietro di Poloneto è cambiata e il monastero, dopo aver subito la metamorfosi poco innanzi ricostruita, ha addirittura ospitato, come badessa, una nipote del patriarca. Il salto di qualità sociale mi sembra evidente e tutto avveniva in un contesto ove una diversa e vincente sensibilità religiosa, quella dei Mendicanti, si coniugava con il vigore, economico oltre che politico, di nuovi ceti e di nuove stirpi, anche forestiere e di recente immigrazione, che si giustapponevano a quelle già localmente in vista. In nessun caso si trattava di gruppi famigliari indigenti: le donne di umile condizione erano escluse dai monasteri, a meno che non fossero servitrici, ancelle, lavoranti: comunque non monache. Si ribadisce comunque ancora un volta il robusto legame stretto fra la prosperità economica di un monastero e la sua capacità di interpretare al meglio le esigenze di natura religiosa più urgenti nella società in cui germogliava<sup>89</sup>: si capisce così la maggior durata e successo di quelle case che hanno saputo costruire durevoli fortune immobiliari correlate a un perdurante cointeressamento dei ceti dominanti locali, ovvero trovare saldi agganci istituzionali con ordini e istituzioni religiose potenti, come i Mendicanti, innescando una spirale virtuosa che vedeva gemmare le vocazioni e con esse le doti e i legati pii e l'accrescimento patrimoniale. In altri casi la stagione della prosperità e della crescita si sarebbe rivelata assai breve e fragile. Fra le cause di ascesa o di decadenza non erano escluse le personali capacità e intraprendenza delle monache, soprattutto delle badesse o priore chiamate nel non facile compito di amministrare beni e diritti sempre oggetto di insidie ed erosioni.

#### 4. *Patrimoni, amministrazione e archivi*

Si inaugura così l'ampio capitolo dei rivoli che irroravano le pianticelle spuntate nel grembo della chiesa friulana, ma anche del loro giusto impiego, moltiplicazione, salvaguardia<sup>90</sup>, come pure delle intenzioni e dei significati ad essi sottesi e che da essi promanavano. Ancora una volta non c'è nulla di meglio che una esemplificazione concreta, possibile grazie alla disponibilità di documenti, per molti aspetti eccezionale, che contraddistingue il monastero di Santa Maria in Valle e lo discosta dalla dispersione o sciatteria archivistica che caratterizzerebbe le comunità femminili, differenziandole da quelle maschili, per aprire la strada alla valutazione di cattive amministratrici affibbiata alle monache<sup>91</sup>. Ho già accennato alle largizioni dotali delle monache, in teoria non obbligatorie, ma di fatto indispensabili per essere accolte in un chiostro, benché fossero di variabile entità. In un documento non datato, ma assegnabile attorno al 1260, la badessa Gisla (della famiglia de Pertica, poi Boiani) dichiarava di aver ricevuto 10 marche aquileiesi per accogliere nel chiostro la figlia del *dominus* Corrado di Ragogna, 14 per Elica di Flagogna (badessa alla fine del secolo<sup>92</sup>), 20 per ciascuna delle sorelle Ermendrude e Mazza (non ho potuto, al momento, definirne la famiglia; Mazza divenne però badessa nella seconda metà degli anni Sessanta) e ben 43 per Pellegrina di Gemona e 54 per la "filia Noscetti"<sup>93</sup>. Gli importi non sono di

<sup>87</sup> BCU, FP, ms. 1230, doc. 1269 gennaio 7, notaio Corrado.

<sup>88</sup> Cfr. *infra*, in corrispondenza della nota 93.

<sup>89</sup> Interessanti le considerazioni di G. SERGI, *L'aristocrazia della preghiera. Politica e scelte religiose nel medioevo italiano*, Roma 1994, pp. IX-XI; e le suggestioni di G. MICCOLI, *I monaci*, in *L'uomo medievale*, a cura di J. Le Goff, Roma Bari 1987, pp. 41-80.

<sup>90</sup> Un lato importantissimo e spessissimo oscuro è quello delle capacità amministrative delle monache (G. BARONE, *Come studiare il monachesimo femminile*, in *Il monachesimo femminile in Italia*, pp. 1-15, part. p. 10).

<sup>91</sup> È noto che fra i fondi archivistici più nutriti si annoverano quelli di monasteri e abbazie maschili; più raro incontrare analoga ricchezza per i monasteri femminili: P. CAMMAROSANO, *Italia medievale. Struttura e geografia delle fonti scritte*, Roma 1991, pp. 49-61, 238-249.

<sup>92</sup> Una cronotassi delle badesse, molto scorretta ma indicativa, è in GRION, *Guida*, n. LXXXIII p. CLI.

<sup>93</sup> BCU, FP, ms. 1223, I, n. 144; MASCHIO, *Le pergamene*, n. 97.

per sé significativi, ed è perciò opportuno segnalare che nella stessa pergamena, fra le spese, si legge che la badessa affermava di aver sborsato 60 marche per costruire il *dormitorium*, 8 per "rehedificare" la chiesa di Santa Maria, 20 per "aptare" la chiesa di San Giovanni, danneggiate - come si sa da altre fonti - da un terremoto: le doti di Pellegrina e della figlia di "Noscettus" bastavano e avanzavano per tutti questi lavori edilizi. Oltre a quanto era subito incamerato dal monastero, occorre ricordare i redditi che venivano costituiti per il mantenimento delle singole monache e che poi, dopo la loro morte, di solito erano destinati a ingrossare i beni dell'ente.

Voci non trascurabili, ma avventizie, erano rappresentate dai legati pii, donazioni o altre prestazioni graziose. I documenti notarili ne ricordano un gran numero, serbati in tutti gli archivi e frutto specialmente delle ultime volontà di persone che per i più diversi motivi intrattenevano relazioni con il monastero: parenti di monache, patroni, affittuari, vassalli, sacerdoti o chierici impegnati nella loro cura, fedeli angosciati per la sorte della propria anima e bramosi di procurarsi meriti in cielo. Per Santa Maria in Valle, a titolo d'esempio, ricordo il testamento di Andrea detto Tirello (che per alcuni decenni fu assiduo frequentatore del monastero: testimone negli atti, procuratore, gastaldo, beneficiario e talora sfruttatore di beni...) il quale stabilì d'essere sepolto nella chiesa delle *domine* e di distribuire loro, in occasione delle sue esequie, una marca di denari aquileiesi. Volle che il suo anniversario e quello della prima moglie fossero celebrati con il contributo annuo di uno staio di frumento, di un congio di vino e di un capo di bestiame. Alle monache di San Giorgio in Vado, a quelle di San Pietro di Poloneto e "de novo monasterio Civitatensi" [Santa Maria della Cella: il testamento è del 1268, un anno dopo la fondazione] lasciò 40 denari, una marca ai Minori e una ai Predicatori. Alle figlie sarebbero toccate 400 lire veronesi "ad maritandum eas, vel si voluerint intrare religionem dandum eis"<sup>94</sup>. Come si vede, o direttamente o indirettamente le istituzioni religiose erano abbondantemente beneficate, anche se queste non erano entrate sicure e dipendevano innanzi tutto dalla capacità e dalla forza di attrazione di ciascun monastero o chiesa. Le doti e le donazioni erano ovviamente di valore commisurato alla disponibilità economica del donatore, oltre che alla sua generosità, e potevano condurre all'arricchimento del monastero, come il loro disseccarsi poteva preludere a un suo isterilimento e impoverimento, sino talvolta all'estinzione, come avvenne, ad esempio, per Sant'Agnese di Gemona<sup>95</sup>. Si coglie il senso "sociale" di questi legati, che creavano un rapporto scambievole fra l'istituzione e il contesto umano in cui si collocava e ne condizionavano i flussi positivi o negativi di progresso. Tanto più ricco era un ente femminile, tanto maggiore era l'attenzione verso di esso e tanto più largo lo spazio per un sereno dispiegarsi dello spirito, della preghiera, della meditazione, non avviliti dalle necessità impellenti del quotidiano. La lunga durata era perciò facilitata da solide basi economiche di fondazione o di accumulo e quindi da condizioni altolocate per le monache e le rispettive famiglie: era il caso di Santa Maria in Valle e di Aquileia. Via supplementare di successo, che si è vista praticata soprattutto dalla fine del Duecento (Santa Maria della Cella e Santa Chiara a Cividale, Santa Chiara a Udine, Cella di Gemona), consisteva nello stringere un vincolo istituzionale con un ordine religioso, tale da aprire un benefico ombrello protettivo, il che poi non si mostrava affatto in contraddizione con l'attitudine a calamitare cespiti economici.

Ma c'era un'altra serie di redditi potenzialmente più consistenti e costanti, che tuttavia erano subordinati in prima istanza all'abilità amministrativa delle monache e soprattutto all'affilatura delle armi di difesa rispetto ai tentativi più o meno espliciti e diretti di esproprio, usurpo, abuso<sup>96</sup>. Da qui l'ampia casistica contrattuale: livelli, locazioni, permuta, acquisti e investimenti...; da qui la diversificata tipologia dei censi e dei canoni: quelli in natura (cereali, olio, vino, animali, derivati come formaggio, carne, lana...) consumati direttamente o rivenduti, oppure in denaro impiegati per le esigenze proprie, tesaurizzati o dati a mutuo; da qui, infine, la inevitabile conflittualità

<sup>94</sup> BCU, FP, ms. 1223, I, n. 164, 1268 ottobre 8, notaio Corrado; MASCHIO, *Le pergamene*, n. 61.

<sup>95</sup> È quanto accadde a Sant'Agnese di Gemona.

<sup>96</sup> Relativamente a Santa Maria in Valle, sintomatiche sono le querimonie di inizio Duecento contro le rapine perpetrate dallo stesso gastaldo del monastero: P.S. LEICHT, *Note sull'economia friulana al principio del secolo XIII*, "Memorie storiche forogiuliesi", 33-34 (1937-1938), pp. 1-25, part. pp. 24-25; P. CAMMAROSANO, *L'alto medioevo: verso la formazione regionale*, in *Storia della società friulana. Il medioevo*, pp. 11-155, part. pp. 120-122.

giudiziaria per il recupero di beni, crediti, diritti, la nomina di procuratori, nunzi, rappresentanti legali... Dar minutamente conto di un tale groviglio di fatti e di persone, per quanto istruttivo sulla reale incidenza del monastero nella società locale, sarebbe prolisso e forse noioso, non aggiungerebbe nemmeno un gran che rispetto a quanto mediamente si sa sulla vita dei monasteri maschili e femminili. Non è però usuale incontrare un sistema di gestione così articolato quanto quello che si intravede per Santa Maria di Cividale nel Duecento. La badessa era coadiuvata dalla *celleraria* (magazziniera), una monaca addetta all'amministrazione interna della casa<sup>97</sup>, e per i suoi negozi temporali ed esterni si appoggiava a uno stuolo di servi di masnada e di massari, ai *precones*<sup>98</sup>, a un gastaldo, delegato a una serie di compiti di natura economica e giudiziaria<sup>99</sup>, a un vicedomino, rappresentante legale delle monache *in temporalibus*<sup>100</sup>, anche se non era un chierico come avrebbero preteso gli statuti sinodali<sup>101</sup>. L'organizzazione è notevole, anche se non si deve pensare affatto a una inesorabile efficienza e precisione<sup>102</sup>.

Un altro gruzzolo di beni trascendeva il puro valore materiale e intrinseco e s'insinuava nel campo dei diritti pubblici, oggetto spesso di contenziosi e contrattazioni. Così è per i mulini<sup>103</sup> o per il forno, che le monache possedevano a Cividale<sup>104</sup>, ed erano stabilimenti di impiego non strettamente privato. Il mulino di due mole, che si trovava "ultra in Natissa flumine sub ripa monasterii Sancte Clare" [sulla riva opposta rispetto a Santa Maria in Valle], distrutto da una piena insieme con quello dei canonici, fu ricostruito nel 1298 con quattro mole in comproprietà con la collegiata, dopo una serrata trattativa in cui intervenne da mediatore il gastaldo della città, data la pubblica utilità dell'impresa<sup>105</sup>. Il documento, solennemente redatto nella chiesa di San Giovanni del monastero davanti al capitolo delle monache e a ciascuna delle parti in causa, allude all'appianamento di una notevole disparità di vedute e intenzioni, prima di giungere "tandem ad talem, volente Domino [!], concordiam". Si specificavano perciò il luogo dove sarebbe dovuto sorgere il nuovo mulino [che poi insisteva sul vecchio sito del capitolo], la suddivisione degli oneri, le macine di pertinenza dei due enti, le modalità di uso e di funzionamento, si vietava la

<sup>97</sup> Era la monaca Tommasina, sorella di un canonico di Cividale.

<sup>98</sup> BCU, FP, ms. 1223, I, n. 169, 1279 marzo 2, notaio Giuliano *de Ruçolia*: "Laçiruttus preco domine abbatisse de Civitate"; *ibidem*, n. 283, 1298 marzo 14, notaio Pietro di Orsaria: "Coscinus et Laçiruttus precones dominarum dicti monasterii"; MASCHIO, *Le pergamene*, nn. 68, 88.

<sup>99</sup> BCU, FP, ms. 1223, I, n. 138, 1213 giugno 20, notaio Wolrico: "Iohannes filius Arponis dicte abbatisse gastaldio"; *ibidem*, n. 159, 1264 marzo 30, notaio Corrado: "Iacobus dictus Cussus Civitatis [...] gastaldio dicti conventus"; *ibidem*, n. 171, 1284 marzo 15, notaio Fulchero: "Adalperius castaldio eiusdem domine abbatisse"; MASCHIO, *Le pergamene*, nn. 7, 48, 74. Un gastaldo esisteva già nel 1167: PASCHINI, *Storia*, p. 352.

<sup>100</sup> Era maestro Guglielmo o Guglielmino di Milano: BCU, FP, ms. 1223, I, n. 181, 1298 maggio 6, notaio Leonardo di Cuccagna; *ibidem*, n. 177, 1299 settembre 12, notaio Giovanni *Rubeus* mansionario di Cividale; nel 1294 vicedomino era Adalperio (*ibidem*, n. 281, 1294 luglio 16, notaio Antonio di Cividale); MASCHIO, *Le pergamene*, nn. 89, 93, 83. L'impressione, ma occorre un'analisi più serrata della documentazione, è che il vicedomino abbia soppiantato il gastaldo verso la fine del XIII secolo: difficile dire se si trattasse di una semplice variante linguistica.

<sup>101</sup> "Item abbatisa vicedominum habeat clericum qui supra negotiis totius monasterii curam habeat diligentem, ut moniales regulam suam possint efficacius observare, quam eis districte servandam mandamus": MARCUZZI, *Sinodi aquileiesi*, p. 357.

<sup>102</sup> Cfr. CAMMAROSANO, *L'alto medioevo*, pp. 119-132; circa il sistema economico rurale in Friuli: *Le campagne friulane nel tardo medioevo*, a cura di P. Cammarosano, Udine 1985; si veda anche D. DEGRASSI, *L'economia del tardo medioevo*, in *Storia della società friulana. Il medioevo*, pp. 271-435, part. pp. 271-305; per sviluppi successivi D. DEGRASSI, *Il Friuli tra continuità e cambiamento economico: aspetti economico sociali e istituzionali*, in *Italia 1350-1450: tra crisi, trasformazione e sviluppo*, Atti del tredicesimo Convegno internazionale di studio, Pistoia, 10-13 maggio 1991, Pistoia 1993, pp. 273-300.

<sup>103</sup> Sull'importanza economica e urbanistica dei mulini: S. BORTOLAMI, *Acque, mulini e folloni nella formazione del paesaggio urbano medievale (secoli XI-XIV): l'esempio di Padova*, in *Paesaggi urbani dell'Italia padana nei secoli VIII-XIV*, premessa di R. Comba, Bologna 1988, pp. 279-330; relativamente al Friuli (soprattutto a Udine): M. ZACCHIGNA, *Sistemi d'acqua e mulini in Friuli fra i secoli XIV e XV. Contributo alla storia dell'economia friulana nel bassomedioevo*, Venezia 1996.

<sup>104</sup> Il forno è nominato in un documento del 1290 che concerne la compravendita di "domum unam sitam iuxta Portam Brosanam, cum solio quod est supra viam qua itur ad furnum dominarum monasterii maioris Civitatis" (BCU, FP, ms. 1223, I, n. 174, 1290 maggio 5, notaio Antonio di Cividale; MASCHIO, *Le pergamene*, n. 77).

<sup>105</sup> Il documento è in BCU, FP, ms. 1223, n. 183, 1298 ottobre 20, notaio Leonardo di Cuccagna, MASCHIO, *Le pergamene*, n. 92. La distruzione dei mulini è ricordata da Giuliano, nel 1276: IULIANI CANONICI *Civitatis chronica*, p. 11.

costruzione di altri impianti concorrenziali... il tutto pena la rescissione dell'accordo. Se ne ricava una istantanea di vita cividalese, ma soprattutto si coglie una volta di più l'attenzione e l'ostinazione con cui le monache vegliavano sui propri interessi.

L'antica origine del monastero aveva lasciato in eredità alcuni diritti e doveri pubblici<sup>106</sup>, con i consueti risvolti finanziari in attivo e in passivo. Santa Maria in Valle, come Santa Maria di Aquileia, era tenuto a fornire un contingente militare all'esercito del patriarca e a contribuire alle difese della città, data anche la sua posizione a ridosso di una delle porte<sup>107</sup>. Sono incombenze non rilevabili per le altre comunità femminili nate nel corso del Duecento, alle quali tutt'al più si poteva domandare qualche preghiera di intercessione per allontanare i pericoli e le minacce dei nemici. Tuttavia non sono caratteristiche estranee per le badesse di importanti monasteri, che si comportavano alla stessa stregua di abati o di signori feudali o territoriali<sup>108</sup>. E la badessa di Cividale, tramite il suo gastaldo, fungeva pure da giudicante, con tutti i benefici economici correlati con l'amministrazione della giustizia. Ne è prova un documento del 1284, con il quale un uomo di Vernassino nominava il suo proprio figlio procuratore per stare in giudizio "coram venerabili patre et domino R(aymundo) Dei gratia sancte sedis Aquilegensis patriarcha et coram domine Maçe abbatisse et dominarum monasterii de Civitate et coram Adalperio castaldio eiusdem domine abbatisse et dominarum monasterii antedicti"<sup>109</sup>. Questo tratto avvicinava appunto il rango delle badesse di Cividale (e di Aquileia) a quello degli abati dei maggiori monasteri friulani, come Santa Maria di Sesto<sup>110</sup>, le distingueva dalle proprie omologhe di fondazioni più recenti<sup>111</sup> e le rendeva ancor più profondamente partecipi e protagoniste di un composito sistema di potere e di autorità su uomini e cose, apparentemente del tutto estraneo se non contraddittorio con le aspirazioni di vita religiosa che idealmente dovevano essere implicite nelle personali scelte di ogni donna al momento di divenire monaca. Paradossalmente era però un simile complesso di beni e diritti che conferiva corpo e membra all'idea e la tramutava in duratura istituzione, con i rischi del tralignamento e della degenerazione ma pure con i mezzi per rinnovarsi e riscattarsi.

Le monache di Santa Maria in Valle sapevano distillare utili, prestigio e influenza anche dal controllo di benefici ecclesiastici, di chiese, che erano in ogni caso snodo di attrazione e di controllo di uomini e delle loro coscienze<sup>112</sup>. Era frequentata senza dubbio da laici la cappella di

---

<sup>106</sup> Cfr.: C.G. MOR, *La leggenda di Piltrude e la probabile data di fondazione del monastero maggiore di Cividale*, "Ce fastu?", 29 (1953), pp. 24-37; ZOVATTO, *Il monachesimo benedettino*, pp. 136-140; M. BROZZI, *La "tradizione cividalese" sulle origini del monastero di Santa Maria in Valle*, "Memorie storiche forogiuliesi", 56 (1976), pp. 81-92. Tuttavia la questione delle origini del monastero va riveduta con maggior attenzione per le fonti e non illudendosi di rintracciare facilmente il "fondamento storico" delle leggende.

<sup>107</sup> Per tale aspetto è notevole un documento del 1205, con cui la badessa, "voluntate et consensu dominarum nec non et hominum eiusdem monasterii", investì alcuni beni immobili a Corrado, Giovanni e Maria, perché servissero in armi, a cavallo, il monastero "sicut alii milites seu eorum compadres de suis casualibus serviunt" (BCU, FP, ms. 1223, I, n. 261a, 1205 settembre 19, notaio Pietro; MASCHIO, *Le pergamene*, n. 5). Il monastero condivideva anche le responsabilità di difesa della città: PASCHINI, *Storia*, p. 364.

<sup>108</sup> Cfr. M.T. GUERRA MEDICI, *Sulla giurisdizione temporale e spirituale della abbadessa*, in *Il monachesimo femminile in Italia*, pp. 75-86.

<sup>109</sup> BCU, FP, ms. 1223, I, n. 171, 1284 marzo 15, notaio Fulchero; MASCHIO, *Le pergamene*, n. 74. Sulle giurisdizioni di Santa Maria in Valle: GRION, *Guida*, pp. 268, 381-382.

<sup>110</sup> Sul perdurare della giurisdizione civile e penale dell'abate sestense: A. TILATTI, *Gli abati e l'abbazia di Sesto nei secoli XIII-XV*, in *L'abbazia di Santa Maria di Sesto fra archeologia e storia*, a cura di G.C. Menis, A. Tilatti, Fiume Veneto (PN) 1999, pp. 149-189, part. pp. 160-161.

<sup>111</sup> Niente di simile è attestato, in questi anni, per San Giorgio in Vado, Santa Maria della Cella, San Pietro di Poloneto e poi Santa Chiara di Cividale, per San Quirino e Santa Chiara di Udine, per Sant'Agnesa di Gemona.

<sup>112</sup> L'importanza delle chiese e delle rispettive suddivisioni territoriali nelle dinamiche urbanistiche e del popolamento, come nei risvolti politici ed economici nelle città, è illuminata dagli studi pionieristici di P. SAMBIN, *L'ordinamento parrocchiale di Padova nel medioevo*, Padova 1941; P. SAMBIN, *Note sull'organizzazione parrocchiale di Padova nel secolo XIII*, in P. SAMBIN, *Studi di storia ecclesiastica medioevale*, Venezia 1954, pp. 3-64, ampliati da S. BORTOLAMI, *Pieve e "territorium civitatis" nel medioevo. Ricerche sul campione padovano*, in *Pievi, parrocchie e clero nel Veneto dal X al XV secolo*, a cura di P. Sambin, Venezia 1987, pp. 1-91. Qualche annotazione generale circa i rapporti tra organizzazione della chiesa e delle città comunali in E. ARTIFONI, *Tensioni sociali e istituzioni nel mondo comunale*, in *La storia. Il medioevo*, I, pp. 461-491. La sterminata bibliografia sull'organizzazione secolare della chiesa mi induce a selezionare solo pochi riferimenti da cui procedere: *Le istituzioni ecclesiastiche della "Societas christiana" dei secoli*

San Pietro, sulla sponda del Natisone presso la porta Brossana, in una zona in cui le monache si vedono spesso impegnate ad allargare e consolidare, tramite acquisti permutate donazioni, le proprietà di terreni e di case, così vicini al loro chiostro e ai loro vitali interessi. La chiesa di San Pietro fu oggetto di una lite tra il capitolo di Cividale e Santa Maria in Valle, nel 1213, quando il patriarca Wolfker mediò un accordo secondo il quale le badesse avrebbero avuto il diritto di presentare "ydoneam personam que illi ecclesie presit et provideat in divinis", mentre i prepositi del capitolo "ad prelibatam ecclesiam ius habeant instituendi presentatam ab eadem abbatisa personam ydoneam, ut superius est expressum. Et quia sepe dicta capella populum nisi de licentia capituli Civitatis habere non dignoscitur, statuit dictus dominus patriarcha ut eiusdem capelle vicarius et eius successores debeant in omnibus tanquam alii dicte Civitatis capellani subditi esse et obtemperare capitulo Civitatis"<sup>113</sup>. Erano dunque in gioco i diritti della cura d'anime: oggetto un po' ovunque di innumerevoli controversie fra le istituzioni ecclesiastiche secolari e regolari, nell'instabile e multiforme mutare del numero, della dislocazione e delle esigenze dei fedeli complicate dalle interferenze e dai privilegi di enti, ordini religiosi, potentati laici<sup>114</sup>.

Il monastero era inoltre dotato di due *ecclesie*: Santa Maria, verosimilmente il celebre tempio longobardo, e San Giovanni, più grande e capiente. Di notevole interesse è un istrumento del 1258, con il quale il sacerdote Sigfrido, "cupiens Deo servire, pro remedio anime sue dedit et donavit pure libere ac simpliciter inter vivos domine Gisle abbatisse [...] se ipsum et omnia sua bona", in particolare 20 marche già nelle mani della badessa, promise inoltre di consegnare alle monache qualsiasi cosa avesse lucrato in futuro nell'adempimento del suo ministero. In cambio di questa oblazione Gisla, con il consenso delle consorelle, "recepit dictum dominum Sivridum in earum capellanum et investivit eum de capella earum Sancti Iohannis", promettendo di procurargli vitto e abiti "quamdiu vixerit sicut uni ex dominabus eiusdem monasterii"<sup>115</sup>. Le clausole del contratto lasciano dunque intendere che la cappellania di San Giovanni era dotata di un beneficio e che poteva dare redditi supplementari: ciò significa che era frequentata non solo dalla comunità di Santa Maria, ma anche dal popolo fedele. Bisogna sottolineare la piena libertà delle monache di decidere della propria chiesa e il sapore quasi arcaico di questo singolare documento, tutto orientato a istituire un vincolo diretto e personale non revocabile prima di conferire un ufficio e beneficio. L'offerta di tutto se stesso e delle proprie sostanze da parte del sacerdote esaltano l'autorevolezza e il potere di *domina* della badessa: eloquentemente il privilegio maggiore del sacerdote è quello di essere assimilato a una delle monache.

E l'attrazione del monastero e delle sue chiese non si faceva avvertire solo nell'offerta di servizi religiosi, preghiere, suffragi, uffici divini, messe, ma pure nella potenza miracolosa e taumaturgica delle reliquie dei santi. Il già più volte menzionato resoconto della badessa Gisla accenna a una voce sostanziosa: 80 marche in cera e oblazioni varie incassate "quando inventa fuerunt sanctuaria in ecclesia Sancte Marie". A fronte di tanti utili solo una marca fu spesa "pro hostio et casella in qua sanctuaria fuerunt imposita"<sup>116</sup>. Il documento allude all'*inventio* di ossa di santi e sante, da lungo tempo cadute in oblio, avvenuta nel 1242 e propiziata dal fiuto indagatore di un frate Domenicano, durante i lavori di riparazione della chiesa di Santa Maria rovinata da un sisma. Se ne ha conferma da una lettera di indulgenza, rilasciata dal vescovo di Capodistria, Assalonne, quando consacrò la chiesa del monastero, nella quale vengono citati numerosi miracoli suscitati nei concitati frangenti del felice recupero e si certifica una volta di più il prestigio e il sonante beneficio che derivava dal possesso di reliquie e di corpi santi<sup>117</sup>.

---

*XI-XII. Diocesi, pievi e parrocchie, Atti della sesta Settimana internazionale di studio, Milano, 1-7 settembre 1974, Milano 1977; Pievi e parrocchie in Italia nel basso medioevo (sec. XIII-XV), Atti del VI Congresso di storia della chiesa in Italia, Firenze, 21-25 settembre 1981, 2 voll., Roma 1984; La parrocchia nel medio evo. Economia, scambi, solidarietà, a cura di A. Paravicini Bagliani, V. Pasche, Roma 1995.*

<sup>113</sup> BCU, FP, ms. 1223, I, n. 138, 1213 giugno 20, notaio Wolrico; MASCHIO, *Le pergamene*, n. 7. Il documento fu edito da GRION, *Guida*, app. II pp. IV-V.

<sup>114</sup> Cfr. *supra*, bibliografia alla nota 112.

<sup>115</sup> BCU, FP, ms. 1223, I, n. 155a, 1258 agosto 13, notaio Corrado; MASCHIO, *Le pergamene*, n. 37.

<sup>116</sup> BCU, FP, ms. 1223, I, n. 144; MASCHIO, *Le pergamene*, n. 97.

<sup>117</sup> Cfr. GRION, *Guida*, pp. 368-369 nota 2; TILATTI, *Benvenuta Boiani*, pp. 13-14.

La documentazione, per molti aspetti - lo ripeto - eccezionale, di Santa Maria in Valle permette un approccio vario e largo allo studio della vita del chiostro. Senza indulgere a tipizzazioni e senza scivolare verso interpretazioni di natura antropologica e sociologica, con le relative generalizzazioni, si potrebbe persino riflettere sul complesso di poteri formali e reali (scaturenti dal possesso di beni e uomini, giurisdizioni, privilegi...) e di poteri informali<sup>118</sup> (impliciti nel rapporto privilegiato che sovente le donne intrattenevano con la divinità, nella detenzione di reliquie, nel controllo di chiese...) che si concentravano nella badessa e nelle monache di questo cenobio cividalese. Si apre uno squarcio dai contorni netti e storicamente precisi, nella loro stessa contingenza e precarietà, sulla posizione obiettivamente privilegiata di questa comunità, sul suo ruolo effettivo e sull'incidenza della loro corposa realtà nei rapporti con la società locale. Anche alle donne, almeno ad alcune di esse, erano riservati spiragli di protagonismo in un mondo teoricamente tutto al maschile<sup>119</sup>. Quanto poi tali spiragli fossero liberi, autonomi e connaturati con uno *status* religioso o piuttosto labile conquista di personalità forti è difficile dire. Di certo onori analoghi spettavano alla badessa di Santa Maria di Aquileia, ma la considerazione per le badesse priore e monache di altri istituti era diversamente sfumata e caratterizzata, soprattutto non era immutabile nel tempo. Le impressioni che si possono avere sono tuttavia condizionate dalla copiosità delle fonti a disposizione. Rispetto al percorso fin qui compiuto, occorre dire che il panorama non è ricchissimo, ma neppure disperante. Qualche documento rimane pure per i monasteri la cui storia fu breve (ad esempio, per Sant'Agnese di Gemona), e per altri è sopravvissuto un archivio la cui dispari entità sconta il minore peso specifico dell'ente. Non è vero tuttavia che le monache trascurassero di conservare le carte che le riguardavano: buoni fondi esistono, oltre che per il monastero maggiore di Cividale, anche per Santa Maria di Aquileia, Santa Maria della Cella e Santa Chiara di Cividale (prima San Pietro di Poloneto), Santa Chiara di Udine e per le Clarisse di Gemona. Già la cura per l'archivio, grande o piccolo che esso fosse, mostra una consapevolezza di sé non secondaria, e quindi modifica e complica il giudizio di pessime "massaie" per le monache: semplicemente spesso le difficoltà e gli ostacoli interni e specialmente esterni per essere accorte padrone di sé potevano mostrarsi superiori alle più positive volontà. Si affaccia un ulteriore aspetto della questione della possibile o impossibile autonomia delle donne, tanto vulnerabili nell'amministrazione dei beni e soggette alle interferenze interessate delle famiglie d'origine<sup>120</sup>.

Eppure resta fermo il riscontro positivo, benché variamente modulato, della vitalità delle istituzioni monastiche femminili. Allora formulerei un'osservazione sull'evoluzione delle capacità delle donne di incidere nella società; in questo caso specifico donne vincolate e ciononostante sorrette da un'opzione religiosa regolare. Il desiderio di relegarle fra le mura del chiostro, di limitarle alla vita di preghiera e all'osservanza della regola, di esonerarle dai pesi delle temporalità, addossati sulle spalle di vicedomini chierici, che si delinea nelle costituzioni sinodali aquileiesi del Duecento, sembra additare la strada di una progressiva esautorazione e avvilitamento delle potenzialità di libera iniziativa delle monache. La realtà, come spesso avviene, era tuttavia certamente diversa e più ricca delle intenzioni. Una considerazione attenta dello sviluppo diacronico della documentazione potrebbe dare soluzioni più certe a quella che è un'impressione non aliena da intersezioni con la comune consapevolezza, storica e storiografica, di un andamento generalizzato dell'atteggiamento mentale e pratico della chiesa verso le donne. Qualche ulteriore suggestione, proprio su un simile argomento, scaturisce dal tentativo di dare uno sguardo all'interno delle mura e delle stanze delle case femminili.

---

<sup>118</sup> Per una definizione ed esemplificazione del concetto: *Poteri carismatici e informali: chiese e società medioevali*, a cura di A. Paravicini Bagliani, A. Vauchez, Palermo 1992; a proposito delle rivendicazioni di un ruolo carismatico per le monache in concorrenza con il potere dei chierici si leggano gli studi di C. WALKER BYNUM, *Women Mystics in the Thirteenth Century: The Case of the Nuns of Helfta*, in C. WALKER BYNUM, *Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, Berkeley Los Angeles London 1982, pp. 170-262.

<sup>119</sup> Sulle "forme di intervento autorevole delle donne nella chiesa" cfr. le note di ZARRI, *La memoria di lei*, p. 46. Gli spunti di ricerca sono per lo più riservati a casi peculiari: le sante mistiche, profetesse, carismatiche..., più difficoltoso uno sguardo al quotidiano.

<sup>120</sup> ZARRI, *Monasteri femminili e città*, pp. 370-371.

## 5. Vita e disciplina di monache

Non voglio qui tracciare un semplice quadro di corrispondenze o di eccezioni alle regole e alle costituzioni monastiche, nemmeno assecondare supinamente i luoghi comuni - tuttavia non privi di fondamento - che tanto insistono sulla indisciplina, litigiosità, curiosità e chiacchiera delle donne in comunità, ma sforzarmi di capire quale potesse essere la giornata abituale di una monaca, al di là delle circostanze spesso eccentriche che vengono illuminate dal *flash* di un documento. Ho già molte volte ripetuto che il perno attorno al quale ruotava la vita del chiostro era la clausura. La clausura era d'altronde una imposizione relativamente recente nel Duecento, un fatto per niente scontato e pacifico, il cui valore va comunque apprezzato senza le rigidità che divennero abituali molto più tardi, in epoca moderna.

I documenti friulani rivelano che, almeno teoricamente, si trattava di una scelta operante nel XIII secolo sia nei monasteri più antichi sia in quelli più recenti. Qualche indizio si reperisce nelle allusioni, nelle carte notarili o altrove, alle architetture idonee alla reclusione e alla vita comune. Per Santa Maria in Valle la conferma viene da alcuni documenti. Uno, del 1257, scritto "ante celare [cella o dispensa?] dominarum dicti monasterii", un altro, del 1268, redatto "ante fenestram colloquii monasterii dominarum"; il chiostro è nominato nel 1248, 1250, 1267, la cucina nel 1258, il dormitorio - lo si è visto sopra - fu costruito dalla badessa Gisla, prima del 1260<sup>121</sup>. Un'investitura del 5 aprile 1248 fu invece compiuta a Aquileia "in monasterio Sancte Marie super solio ante fenestram magnam": e il riferimento era forse alla grata del parlatorio<sup>122</sup>; ancor in precedenza, nel 1230, si accenna a una "domum vero sive solarium in eodem [Sancte Marie Aquilegensis] claustro, infra coquinam et stupam sanctimonialium eiusdem cenobii"<sup>123</sup>. In ogni caso è intuitiva l'esistenza di settori della struttura monastica completamente riservati alle *domine*. La ricorrente denominazione di "cella" o la preferenza per la regola dell'*Ordo Sanctae Clarae* ostentata dai patriarchi allo spirare del Duecento alludevano ancor più esplicitamente all'adesione al principio della separazione dal secolo, consonante con le direttive sinodali della diocesi. Ma cosa significava la clausura? Scomparsa dal mondo? Morte al mondo? Rescissione di ogni legame con l'esterno? Non pare che così sia stato.

Il monastero, in teoria, era un microcosmo autosufficiente, una fortezza munita, ma in pratica non era impenetrabile agli scambi con il resto dell'universo. Già qualche tempo fa, analizzando l'epistolario di Giordano di Sassonia, priore generale dei Predicatori, indirizzato a Diana d'Andalò, monaca di Sant'Agnesa di Bologna, notavo come non mancassero gli accenni a un'intensa vita di relazione imperniata sul cenobio, a uno stuolo di amici e di devoti che costituivano uno strumento di scambio e di amplificazione delle esortazioni spirituali del direttore di coscienza alla propria diletta figlia. Il monastero non era dunque un capolinea, non assorbiva e non spegneva gli echi delle parole del frate, ma anzi, pur nella clausura stretta e nella volontà che così fosse osservato (l'invito al *contemptus mundi*, ad abbandonare le cure e gli affetti secolari è continuamente ripetuto, al punto da consigliare sollievo piuttosto che dolore per la morte dei parenti), c'era la piena e tranquilla consapevolezza che esso fosse uno straordinario mezzo di espansione: tramite l'esempio edificante, il salubre esercizio della preghiera, ma anche attraverso una ben più corposa e articolata tessitura di rapporti umani, parentali, consortili... clausura fino a un certo punto: un silenzio assordante<sup>124</sup>.

Senza dover dunque pensare necessariamente a deprecabili infedeltà alla regola, a decadenza morale e rilassatezza di costumi, ecco spalancarsi un panorama denso di sfumature sulla vita delle monache. Per addentrarvisi è necessario ricorrere a una fonte diversa rispetto a quelle fin qui utilizzate: userò la leggenda agiografica di Benvenuta Boiani, scritta da un frate domenicano attorno al 1294, che contiene qualche rivelazione sulla giornata di Santa Maria della Cella e di

<sup>121</sup> Cfr. rispettivamente: BCU, FP, ms. 1223, I, n. 152b, 1257 aprile 22, notaio Domenico di Cividale; *ibidem*, n. 162c, 1268 febbraio 24, notaio Ermanno de Pertica; *ibidem*, n. 264, 1248 gennaio 17, notaio maestro Anselmo; *ibidem*, n. 145, 1250 aprile 1, notaio Giuliano; *ibidem*, n. 273, 1267 gennaio 30, notaio Corrado; *ibidem*, n. 154, 1258 maggio 12, notaio Enrico di Cividale; MASCHIO, *Le pergamene*, nn. 33, 57, 17, 19, 56, 36. Per il dormitorio, cfr. *supra*, in corrispondenza della nota 93.

<sup>122</sup> BCU, FP, ms. 1225, *sub data*.

<sup>123</sup> BCU, FP, ms. 1225, doc. 1230 gennaio 6, notaio Romano.

<sup>124</sup> TILATTI, *La direzione spirituale*, pp. 134-150.

Santa Maria in Valle di Cividale<sup>125</sup>. Sono informazioni non sempre funzionali al contesto agiografico e da reputarsi non sistematicamente edulcorate nella prospettiva di tracciare un quadro complessivo di perfezione e perciò attendibili, con le necessarie cautele, nella loro puntualità. Benvenuta, narra l'agiografo, era stata ammessa per speciale *gratia* ad abitare nel monastero delle Domenicane<sup>126</sup>, ma si comprende pure che tale privilegio era condiviso da una sua sorella, Maria, e da un'altra "matrona [...] que habebat libertatem intrandi et exeundi locum sororum nostrarum"<sup>127</sup>. Benvenuta soggiornò per brevi periodi anche a Santa Maria in Valle, ove una sorella aveva preso il velo, e pare che anche qui usufruisse di un luogo appartato, diverso dal dormitorio comune<sup>128</sup>. Le monache potevano avvalersi inoltre di servitori e servitrici laici<sup>129</sup>. Sopra ho ricordato che il patriarca Bertoldo soggiornava presumibilmente nel monastero di Santa Maria quando si recava ad Aquileia e certamente non era solo; mentre le suore di San Pietro di Poloneto, quelle di San Giorgio in Vado e verosimilmente tutte le altre ricevevano fanciulle o altre donne come pensionate o per educarle<sup>130</sup>.

Da parte loro le monache potevano persino, benché in circostanze particolari, sortire dal monastero. Lo si sa per le Domenicane, che nel 1285 ottennero dal priore generale Munio di Zamora "de gratia speciali" la facoltà di allontanarsi dal recinto del chiostro per recarsi nelle terre contigue "pro frugibus colligendis", a condizione di evitare il contatto con la gente e di non passare per strade pubbliche<sup>131</sup>. Lo stesso valeva per le monache di Santa Maria in Valle. Una di esse, Beatrice Boiani, fu presente alla morte della beata, sua sorella carnale, nella casa di famiglia, e al momento di seppellirne il corpo un gruppetto di consorelle domandò alla badessa di convenire al funerale, suscitandone il consenso e la processione dell'intero capitolo<sup>132</sup>. Quella di partecipare alle esequie di uomini o donne morte in concetto di santità o di visitarne i sepolcri era una consuetudine affermata, benché l'evento fosse comprensibilmente raro. Un certo Alberto di Boara di Padova, che abitava ad Aquileia, nel 1331 raccontò a un notaio la guarigione ottenuta per intercessione del beato Odorico da Pordenone. Disse di essersi recato a Udine a cavallo, in comitiva con la badessa "monasterii maioris Aquilegensis", di aver visto i "socii" onorare la tomba di Odorico e di essersi allora egli stesso deciso a chiedere la grazia, ottenendola<sup>133</sup>. Poco più di

<sup>125</sup> *Vita devotissimae Benevenutae de Foro Iulii*, in *Acta sanctorum...*, Octobris, XIII, Parisiis 1883, pp. 145-185.

<sup>126</sup> "In tempore illo quando conversabatur quasi continue Benevenuta cum sororibus...", il che avvenne presumibilmente dal tardo agosto 1291 alla pasqua del 1292: *Vita devotissimae Benevenutae*, p. 171E, cfr. inoltre pp. 158-161.

<sup>127</sup> *Vita devotissimae Benevenutae*, pp. 159C, 170C. La matrona in questione si chiamava Lucarda (*Leucardis*): *ibidem*, p. 170E.

<sup>128</sup> "Contigit quod [Benevenuta] venit ad monasterium sororis [*scil.* Santa Maria in Valle] ut aliquibus diebus secum consolaretur, cum autem simul in uno loco iacerent..." (*Vita devotissimae Benevenutae*, p. 164E).

<sup>129</sup> Ne sono nominati almeno due, sia pure nel Trecento, nel necrologio dei frati: cfr. TILATTI, *Benvenuta Boiani*, p. 50 nota 89.

<sup>130</sup> In ciò nulla di strano (cfr. ZARRI, *Monasteri femminili e città*, pp. 359-429), più sorprendente parrebbe scoprire funzioni analoghe per l'ospedale annesso al monastero maschile di Rosazzo. Un documento del 1298 ricorda: "Dicebant antiqui monachi quod multae matronae steterant in hospitali, viduae et nobiles heremitae, quae dederunt magnas possessiones hospitali ad tenendum pauperes et leprosos et multi dabant ibi bona sua propter pauperes et leprosos" (BIANCHI, *Documenta*, n. 796). Si tratta presumibilmente del ricordo di una comunità mista dedita all'assistenza, su un tale fenomeno, apparentemente assente in Friuli, si vedano i saggi in *Uomini e donne in comunità*, "Quaderni di storia religiosa", 1 (1994).

<sup>131</sup> TILATTI, *Benvenuta Boiani*, doc. n. 10 p. 139.

<sup>132</sup> Rispettivamente *Vita devotissimae Benevenutae*, p. 175A e 175E: "Moniales monasterii maioris [...] petiverunt ab abbatissa plures earum, antequam sepulture traderetur tam sanctissimum corpus licentiam visitandi" e la badessa: "Eamus ergo omnes, veniam et ego vobiscum".

<sup>133</sup> "Albertus filius olim domini Albertini de Boaria de Padua nunc Aquilegie permanens [...] iuravit corporaliter ad sancta Dei evangelia tactis sacrosanctis de infirmitate quam fuit passus in crure et eius liberatione suscepta precibus beati fratris Odorici puram et meram dicere veritatem et [...] dixit quod cum esset lesus in genu dextro [...] et idem genu habebat inflaturam magnam quousque idem Albertus veniens Utinum in societate domine abbatissae maioris monasterii Aquilegensis equitans, cum fuit Utini in tantum dolebat in eodem genu quod vix potuit descendere de equo et tamen ivit sicut potuit cum sociis ad ecclesiam Sancti Francisci ubi videns quod socii faciebant reverenciam circha sepulcrum beati fratris Odorici habuit etiam devotionem in eodem beato fratri Odorico et dixit tres Pater noster et tres Ave Maria et tetigit sepulcrum et postea tetigit sibi genu faciendo super genu crucem et cum exigerit [*sic*] ecclesiam cum sociis sensit quod non dolebat in genu et dixit eis quod receperat magnam gratiam quia cum multum iam diu doluisset in genu modo non dolebat et deinceps nullum sensit dolorem in genu et post paucos dies tumor qui erat in

vent'anni dopo la badessa aquileiese affermò di essersi rivolta al beato Bertrando per guarire dalle febbri che l'affliggevano, e di essersi poi recata di persona a Udine per adempiere il voto e per testimoniare la propria esperienza davanti ai notai che redigevano gli *instrumenta miraculi*<sup>134</sup>.

Non era dunque impossibile entrare nei chiostrini femminili e neppure mancavano le occasioni per evaderne: molto però dipendeva dai motivi e dalle relazioni che le monache sapevano allacciare o dovevano mantenere in primo luogo con parenti e famigliari, poi con amici o persone a cui non si poteva negare il passo, ad esempio, i prelati e i dignitari ecclesiastici e in primo luogo il patriarca. L'andirivieni in ingresso e in uscita si disponeva a seconda di esigenze di natura pratica o di ispirazione religiosa, da un lato, e di un normale e umanissimo scambio di favori e favoritismi, da un altro, senza che un apparente rimorso o il timore di uno scandalo impedissero di aggirare i severi divieti di regole, costituzioni, decreti<sup>135</sup>. Naturalmente le comunità monastiche non erano monolitiche e nel loro seno si stagliavano gerarchie e gruppi di diverso peso e pretese e con disparata libertà di movimento e di trasgressione. Benvenuta, munita del dono celeste di svelare gli arcani, smascherò una suora che, contrariamente alle costituzioni domenicane che vietavano il lavoro non finalizzato al bene comune<sup>136</sup>, aveva iniziato a ricamare, insieme con una consorella, la ricca veste di una "domina secularis" sua cognata. La monaca, sospinta dalla petulanza della parente, aveva lungamente insistito con la priora per poter eseguire il lavoro e alla fine aveva strappato un permesso speciale, con il patto che ogni cosa fosse coperta dal segreto e non si ripetesse<sup>137</sup>. In questo episodio si coglie la difficoltà per le monache di difendersi dalle sollecitazioni esterne, quando fossero autorevoli al segno da piegare anche le resistenze dei superiori, e al tempo stesso non si può sfuggire alla tentazione di pensare che lo spirito di profezia spirasse alle orecchie della futura beata sotto forma di un venticello alimentato da voci ostili e risentite, originate nel cuore stesso della comunità, ammantate dal desiderio di obbedienza alle costituzioni e così trasfigurate nel contesto agiografico.

Il lavoro era comunque un dovere osservato e assorbiva un tratto della giornata conventuale, se una monaca di Santa Maria in Valle, nonostante la sua età avanzata (settant'anni), era talmente angosciata di essere "penitus inutilis et aliis sororibus nimis gravis" a causa di una malattia, da chiedere a Benvenuta ormai defunta l'intercessione per essere risanata<sup>138</sup>. Gli altri tempi della quotidianità si dividevano tra la preghiera individuale, la recita dell'ufficio e la partecipazione alle funzioni sacre, la mensa comune, le riunioni capitolari, il riposo notturno e lo svago. Ognuno di questi momenti potrebbe essere pensato senza neppure un eccessivo sforzo di immaginazione, ma è riconoscibile positivamente nei passaggi della *Vita* di Benvenuta Boiani. Non credo ora indispensabile fornire un campionario di citazioni<sup>139</sup>, ma almeno insistere sul fatto che la futura beata, non costretta da voti solenni anche se ormai avvolta nell'effluvio della santità, condivideva con le monache ciascuno di questi attimi, benché non appartenesse al loro capitolo e rimanesse

---

genu recessit et firma in spem habet quod Deus sibi tribuit sanitatem meritis beati fratris Odorici" (Assisi, Sacro Convento, Biblioteca Fondo Antico, ms. 343, f. 40r e v). Il racconto è confermato da una fonte più tarda: "Et cum abbatissa Aquilegiae, cuius monasterium distabat per VI leucas, ad locum accessisset, ad eius supplicationem, *quia erat multum nobilis*, iterum corpus sacrum [...] super altare accensis cereis collocatur. Et dum moniales binae et binae accedentes devote eius corpus oscularentur pedes, lapis de aedificio super tibiam fratris Odorici cecidit et facta livore ac vulnere, inde sanguis exivit" (*Chronica XXIV generalium ordinis Minorum*, ed. Q. Müller, in "Analecta Franciscana", III [1897], p. 503; il corsivo è mio, per sottolineare i privilegi del lignaggio).

<sup>134</sup> *De beato Bertrando patriarcha Aquileiensi martyre Utini in Foroiulio*, in *Acta sanctorum...*, Iunii, I, Antverpiae 1695, pp. 776-803, part. pp. 792F-793A. La deposizione della badessa Mabilia, resa a Udine, è del 12 agosto 1352.

<sup>135</sup> Un panorama più tardo, ma non dissimile è offerto da ZARRI, *Monasteri femminili e città*, pp. 386-398.

<sup>136</sup> Lavorare era obbligatorio e orientato "ad utilitatem communem": *Liber constitutionum sororum ordinis Praedicatorum*, "Analecta sacri ordinis Fratrum Praedicatorum", 3 (1897-1898), pp. 337-348, part. p. 346b. Si veda pure: R. CREYTENS, *Les constitutions primitives des soeurs dominicaines de Montargis (1250)*, "Archivum Fratrum Praedicatorum", 17 (1947), pp. 41-84; L.A. REDIGONDA, *Domenicane, monache*, in *Dizionario degli istituti di perfezione*, III, Roma 1976, coll. 780-793.

<sup>137</sup> *Vita devotissimae Benevenutae*, p. 170BC.

<sup>138</sup> *Vita devotissimae Benevenutae*, p. 181C. Per una campionatura dei lavori tipici delle monache: ZARRI, *I monasteri femminili benedettini*, p. 346; M. FANTI, *Abiti e lavori delle monache di Bologna in una serie di disegni del secolo XVIII*, Bologna 1972.

<sup>139</sup> A titolo d'esempio cfr. *Vita devotissimae Benevenutae*, pp. 171F-172D, ove sono descritti parecchi dei momenti qui accennati.

laica. Per avviarmi all'epilogo di questo studio volevo in breve soffermarmi sull'ultimo degli aspetti enunciati: lo svago. La vigilia della festa di san Michele, il 28 di settembre (del 1291, probabilmente), Benvenuta fu oggetto di uno dei tanti suoi rapimenti estatici testimoniati dalle suore di Santa Maria della Cella. L'agiografo ricorda che ciò avvenne "cum esset suppriorissa cum septem aliis vel octo sororibus post refectorium suum sub quadam arbore, et Benevenuta erat cum eis, de spiritibus angelicis loquebatur..."<sup>140</sup>. Una volta di più nasce il sospetto che si volesse in qualche modo accentuare le tinte di un quadro di santità, ma, trascurando per un poco la figura della protagonista e gli scopi del pio scrittore, par proprio di vederle quelle donne di sette secoli fa adunate a parlare di quanto doveva essere uno fra i loro principali argomenti di meditazione e di fede, nel tepore di un pomeriggio settembrino, dopo la mensa, all'ombra silenziosa di un albero e forse accarezzate da un alito di vento, quando il corpo appagato e sazio poteva dare anche allo spirito un istante di serenità e di torpore così intenso da vedere - in un'altra - ciò di cui si ragionava. Ci si sorprende quasi di trovare nelle fonti, malgrado i problemi della storiografia, qualche donna e qualche uomo tanto umanamente e pianamente comprensibili, e affiorano alla memoria - pur se sottratte al loro contesto - le parole di Benedetto Croce: "Accade talvolta che gli storici, intenti a narrare lugubrementemente quelle scene di agonie e a celebrare funerali, ai quali lor piace dare il nome di storie, restino tra stupiti e scandolezzati se, dai documenti che vanno frugando, giunga al loro udito uno squillo di riso, un grido di gioia, un respiro di soddisfazione, un impeto di entusiasmo"<sup>141</sup>.

---

<sup>140</sup> *Vita devotissimae Benevenutae*, p. 171F.

<sup>141</sup> B. CROCE, *Teoria e storia della storiografia*, a cura di G. Galasso, Milano 1989, p. 101. Il periodo crociano è parte di un ragionamento sulla "positività" della storia e così prosegue: "E come mai (si domandano) gli uomini potevano vivere, fare all'amore, prolificare, cantare, dipingere, dissertare, mentre dall'Oriente e dall'Occidente suonavano le tube del finimondo? Ma essi non si avvedono che quel finimondo è soltanto nella loro immaginazione, ricca di motivi elegiaci e povera d'intelligenza; e che nella realtà non c'è stato mai, come attestano per l'appunto quei clamori importuni: opportunissimi, per altro, a rammentare a chi se n'era dimenticato, che la storia prosegue sempre la sua opera infaticabile, e che le sue apparenti agonie sono travagli di partoriente, e i creduti suoi estremi sospiri, vagiti, ai quali bisogna intendere l'orecchio, annunziatori di un nuovo mondo".