unus puer vel puella ad portam dicti monasterii[c] suprascripti, et quod frater Iohannes dicti monasterii defamavit dominam Anexiam priorissam monasterii Sancte Marie de Turre Boldonum et sorores suas, dicendo quod venerat sinu aportatus fuerat ille vel illa ab illo monasterio et tunc et alias dicebant quod venerat a dicto monasterio. Item interrogata qui sciebant quid faciebat cum dicto frate Turino. Respondit quod soror Cusina omnia sciebat et, cum peperit ipsum filium, ei manifestavit quomodo fuit filius fratris Turini, quia erat comater sua. Et dicta Cussina portavit ad baptizandum et ad nutricem ipsum filium. Interrogata de quo fecit sibi expendere tunc temporis quando ipsa stabat et permansit extra dictum monasterium in dictis locis et partibus. Respondit quod frater Turinus suprascriptus dedit ipsi Maifredine libras sex imperiales ad facienda sibi necessaria. Interrogata quid actum est de tintinabullo suprascripti monasterii Sancti Georgi. Respondit quod suprascriptus frater Iohannes fecit portari dictum tintinabullum ad domum Bertoldi de Moris, qui ipsi fratri Iohanni acomodavit supra soldos centum imperiales. Item interrogata de allis utensilibus dicti monasterii scilicet de coldera magna. Respondit quod suprascripti fratres sub pigneri[f] possuerunt simul et ad invicem. Item interrogata quid fecerunt de suprascripta pecunia quam ex mutuo acceperunt. Respondit quod expenderunt occasione questionis quam habent cum monasterio Sancte Marie de Turre. Interrogata quomodo suprascripti fratres honeste vivebant. Respondit quod non vivebant sicut iuste debebant quia vidit suprascriptum fratrem Iohannem cum suprascripta Cussina in locis suspectis et moris suspectis.

(SN) Ego Acursinus de La Crotta, Pergamensis publicus imperiali auctoritate notarius, scriba et officiallis episcopalis curie Pergamensis, predictis interfui et rogatus scripsi.

a) domini *ripetuto* b) nomine *ripetuto* c) dixit *in interlinea* d) *Così* e) *Così* f) *Così.*

Itinerari duecenteschi di comunità religiose di «fratres et sorores» nel territorio veronese

Giuseppina De Sandre Gasparini

1. Alle soglie del XIII secolo il quadro della vita religiosa di Verona si presenta piuttosto complesso. Ai vertici della Chiesa locale siede come vescovo il cardinale Adelardo (1188-1214)[1], affiancato da un capitolo ancora potente non solo sul versante economico ma anche su quello politico; nuclei di forza temporale sono anche i grandi monasteri benedettini, San Zeno, Santa Maria in Organo, Santi Nazaro e Celso; la congregazione dei cappellani ha lunga vita alle spalle e peso non lieve sull' assetto della cura d'anime[2]. Ma in città e nel territorio vi è pure un fermento non privo di ambiguità: le case degli Umiliati, certamente già esistenti e probabilmente numerose verso lo scorcio del XII secolo, erano viste con diffidenza dagli organi ecclesiastici, nonostante le ripetute ammonizioni del papa Innocenzo III, specialmente – si deve credere – dal collegio canonicale che le conosceva più da vicino, nelle terre di sua giurisdizione[3]; altri eventi nuovi si facevano avanti, come la irresistibile fortuna dell'ordine di San Marco di Mantova[4]. La congiuntura politica si innestava nel campo religioso ulteriormente complicandolo. Verona, infatti, già dagli ultimi tempi divisa nelle due *partes,* della Chiesa e dell'Impero, si apriva al secolo con il predominio, non definitivo né tranquillo ma nel complesso per alcuni anni effettivo, della fazione capeggiata dal conte Sambonifacio, cioè della *pars Ecclesie*[5].

Clima sociale segnato da costante conflittualità, reggimento della Chiesa improntato alla conservazione o perlomeno interessato a problemi di pressante interesse politico, domanda religiosa diffusa e radicalizzata anche in esperienze confinanti o addirittura convergenti con l'eresia – troppo poco sappiamo dei catari certamente presenti in alcune *villae* del contado e forse anche in città –[6]: sono queste, fra altre, le facce diverse

del momento storico caratterizzanti la vita della città e della sua Chiesa. Ai fedeli allora quali modelli di comportamento religioso si offrivano? quali vie per soddisfare una domanda religiosa che, non diversamente da altrove, si manifestava molto esigente? quali possibilità di sperimentare forme non tradizionali, individuali o collettive, di religione, sull'esempio di quella *Ecclesiae primitivae forma* che accendeva già da lungo tempo speranze e desideri in uomini e donne di ceti diversi e di diversi luoghi?

Verso il secondo decennio del secolo le 'esperienze' religiose in atto nella città e nel territorio in realtà non mancavano di offrire stimoli all'imitazione. Ricordiamo fuggevolmente come nel 1211 proprio il consiglio comunale avesse dato appoggio alla fondazione di una comunità di uomini e donne guidata dal veronese Forzano da Castello, gravitante per i motivi ispiratori intorno alla congregazione mantovana di San Marco, ma di chiara impronta locale[7]. La città nella sua dirigenza consentiva allora all'affermazione di un programma religioso già conosciuto e avviato presso la chiesa veronese di Santo Spirito. Era il programma appunto dei canonici di San Marco di Mantova, maturato da un'originaria e originale esperienza di *fraternitas* tra chierici e laici dei due sessi, fondata sul modello della vita apostolica e quindi sull'esercizio della carità e dell'evangelizzazione (*secundum statuta apostolorum et sancti Augustini et aliorum sanctorum*): un programma che, pur nell'avvenuto passaggio dalla fase primitiva a *religio* approvata con la regola canonicale di Santa Maria di Porto (18 gennaio 1207), aveva mantenuto alcuni tratti peculiari, quali la convivenza di *fratres* e *sorores* sia pure in dimore distinte, la predicazione per i chierici, la concezione di un'operosa povertà, il legame con il papato[8].

Solo dopo pochi anni un nuovo impulso a tale progetto viene da una confraternita di laici che si muove a sostegno dello stesso monastero, guidato ora da un prete di vigorosa tempra: prete Alberto[9]. Sulla congregazione di Santo Spirito e di Santa Lucia – tale è la denominazione del gruppo – non è il caso di indugiare data la sua notorietà, se non per ricordare come essa si muovesse per finanziare la costruzione di case dove uomini e donne potessero vivere in obbedienza, castità e povertà, e dove avessero la possibilità di abitare, pur conservando la proprietà dei beni e mantenendosi casti, anche quei *fratres* della *congregatio* e altre persone *timentes Deum* che lo avessero voluto[10]. Il progetto era

chiaro: l'associazione voleva promuovere una comunità laica accanto ai chierici di Santo Spirito, da essi guidata, e accedeva anche all'ipotesi di un allargamento di tale forma di vita ad altri laici che non intendessero approdare alla rinuncia dei beni, considerata più pesante di quella del sesso. Era dunque un progetto 'aperto' che poteva fruttificare.

Di fatto, non sembra abbia avuto un seguito. Restava tuttavia operante il monastero. E restava prete Alberto, che conosciamo attiva guida non solo dell'istituto monastico ma anche delle coscienze, secondo quanto suggerisce la sua conosciuta direzione spirituale di Beatrice d'Este – si rammenti come egli stesso abbia dichiarato questa sua funzione nella *Vita* della santa –[11], ma anche la non infrequente né occasionale citazione di lui nelle ultime volontà di cittadini veronesi[12]. Alberto – è bene ricordarlo – operava a Verona a fianco di altri autorevoli e ascoltati timonieri del movimento religioso in atto, come il prete di San Vitale Gualimberto o il priore del lebbrosario cittadino Rodolfo[13]. Se si aggiunge che non lontano da Santo Spirito, in un rapporto testimoniato almeno dalla congregazione appena ricordata, ancora un prete, vivendo come recluso in una sua celletta accanto alla chiesa di Santa Lucia, ispirava intorno al medesimo tempo una ulteriore *domus religionis* per una certa *societas Mateldae*[14], appare chiaro il ruolo giocato da alcuni chierici legati al movimento canonicale o aderenti a più radicali forme di vita religiosa, quali appunto l'eremitismo, su quanto avveniva nell'ambito cittadino.

Diversi eppure vicini non solo nell'ispirazione di fondo, ma anche nei contatti concreti erano gli Umiliati, almeno fino agli anni trenta e anche oltre lontani da quella clericalizzazione che li avrebbe in seguito distinti[15]; differenti ancora erano gli stili di vita degli ospedali, in Verona numerosi, con la loro fisionomia tipicamente laicale[16]. Ebbene – ci si chiede –, se questa situazione generale appena tracciata riguarda la città e alcune aree del contado, quali la fertile pianura percorsa dall'Adige in cui erano insediati per lo più gli Umiliati, in che modo si espresse il movimento religioso in zone che a prima vista non sembrano esserne toccate come quelle apparentemente più appartate delle valli submontane? Se canonici di San Marco, Umiliati, ospedalieri andavano provando forme di convivenza religiosa nuove nei luoghi cui abbiamo fatto cenno, si mossero altri gruppi in direzione analoga anche se situati in

ambienti diversi? Attraverso l'analisi di alcune 'storie' appartenenti ad ambienti apparentemente estranei al mondo religioso di più immediata evidenza innovativa tenterò di dare una risposta.

2. Il 21 giugno 1213 a Montorio, un *castrum* situato verso l'imbocco della Valpantena a ridosso della città[17], l'arciprete della pieve con il consenso dei suoi chierici concede ad Adelardo chierico della cappella di San Fidenzio anche per le sue due *sorores*, Dalita e Orienda, e per i suoi *fratres* lì residenti, la chiesa con il *circuitus*, le case, la corte, l'orto e l'oliveto vicino, aggiungendo una dotazione di altri terreni e della decima nel territorio di Mizzole, la *villa* di riferimento. *Fratres* e *sorores* avrebbero potuto aggregare chierici e laici maschi e femmine purchè *catholici*, sarebbero stati esenti dai tributi dovuti al vescovo per la cappella e sarebbero stati tenuti a dare alla pieve una libbra di pepe annualmente. Per quel che riguardava la cura d'anime, essi non sarebbero stati costretti dalla pieve a celebrare i *divina officia* al popolo delle *villae* più vicine, ma avrebbero in ogni modo 'potuto' svolgere le funzioni liturgiche in presenza delle persone convenute nella chiesa, anche se alcune appartenevano alla pieve. Infine, il priore e i suoi successori si obbligavano a ospitare degnamente i chierici del collegio plebano in occasione della festa di san Fidenzio, godendo delle eventuali *oblationes* dei fedeli per la *luminaria*[18].

Agendo così, la pieve non creava una situazione nuova, ma veniva a sancire una realtà esistente. Infatti, intorno al chierico Adelardo doveva già essersi stabilita la piccola comunità di *sorores* che vediamo citate nella concessione, stando al testo di questa. La chiesa di San Fidenzio già esistente, soggetta alla pieve di Montorio, era collocata in posizione più lontana dalla città (una decina di chilometri) e piuttosto isolata, secondo quanto una descrizione più tarda ci permette di costatare, sia pure in un diverso contesto demografico e insediativo: il monastero – dichiara la visita vescovile del 1456 – *est quodammodo in solitudine et in apice montis distans ab habitationibus personarum*[19]. Il luogo doveva già essere stato scelto da parte di un nucleo di uomini e donne per un'esperienza di vita religiosa non priva di intonazione eremitica da attuarsi con l'aiuto del chierico. Di una di queste *sorores* possiamo ipotizzare senza molta paura di errore l'identità: la Dalita dell'atto testé descritto è senza dubbio la Dalitella alla quale, proprio nel coro della chiesa, Wezeri *de Scalis* aveva donato nel 1209 vari appezzamenti di terra nella zona di Montorio[20]; ma anche per l'altra *soror*, Orienda, esistono buone ragioni per collegarla con lo stesso Wezeri, dato che questo è il nome della moglie ricordata nel testamento in modo tale da far supporre uno stato di vita religioso[21]. La piccola comunità originaria si delinea dunque come un gruppo piuttosto composito: il chierico, proveniente dalla non lontana Illasi e probabilmente addestrato nella pieve di Montorio, e due donne, dietro le quali sta un membro di una famiglia di un certo prestigio, la famiglia appunto dei della Scala, nel cui albero Wezeri si situa come figlio di Finello del fu Anto[22].

Nel 1217 Adelardo è prete[23] e la piccola famiglia di suore è aumentata, mentre al fianco dell'uno e delle altre agisce attivamente Wezeri, che apparirà per un decina d'anni circa – la sua morte si deve situare intorno al 1226 – nella vita della comunità in particolare come curatore dei suoi interessi economici[24]. La tendenza allo sviluppo del nucleo femminile appare subito evidente: stando alle suore di cui abbiamo testimonianza precisa, dalle due dei primi momenti si passa almeno a otto nel 1227, a 12 nel 1235[25]. Molto più esigua si manifesta la partecipazione maschile: prete Adelardo non a caso in qualche occasione si qualifica ministro e ufficiale della chiesa e delle *sorores*[26], lasciando da parte quei *fratres* ai quali pure comunemente fa generico riferimento. Solo nel 1225 appare un *frater* Stefano e successivamente al 1235, dopo il cambiamento del priore ma anche in concomitanza con la formazione di un più definito assetto istituzionale, emergono i *fratres* e conversi[27]. In sostanza, per un bel gruzzolo di anni la funzione direttiva è tutta sulle spalle del prete, mentre le *sorores*, sebbene siano di norma ricordate, silenziosamente acconsentono alle iniziative del *minister*. Emblematico al riguardo è l'ingresso delle nuove donne nella comunità: quando, nel 1225, si ha una delle prime professioni di voti, le due donne che chiedono di entrare sono accolte come *sorores* da Adelardo e da Stefano prima di tutto, e solo genericamente ricevute dalle altre consorelle con il bacio di pace; la stessa promessa di obbedienza, peraltro, riguarda il prelato della chiesa e non menziona autorità femminili[28].

In questo tempo non si può parlare di un vero istituto regolare, ma, come spesso avviene, la situazione è ancora incerta anche riguardo alla

regola da assumere. Proprio l'atto al quale abbiamo ora accennato fa dire alle due professe che il loro passaggio alla comunità avviene *secundum Deum et secundum regulam quam habituri sunt fratres et sorores*[29]; quindi, al 1225 non era ancora chiaro quale fosse la regola da seguire e la comunità doveva mettere in pratica i voti di *stabilitas*, castità, povertà personale e obbedienza secondo modi non ben precisati. Nel concreto, una gerarchia di funzioni e di autorità si era in ogni caso venuta sviluppando dal primo nascere che ne conteneva già in sè i tratti. La famiglia religiosa della chiesa di San Fidenzio era una sorta di famiglia asimmetrica, se è lecito adottare un termine oggi usato correntemente per la definizione della famiglia umana: una famiglia dove la funzione del capo, spirituale e istituzionale, era affidata a un uomo che era prete, al cui fianco si poneva qualche laico o chierico come *frater* a pieno titolo, mentre in posizione subalterna vivevano le donne, senza una loro autonoma e paritaria configurazione organizzativa.

In questi primi anni di vita della chiesa e del gruppo Adelardo dovette essere una buona guida spirituale oltre che un efficiente economo e organizzatore, non solo per le *sorores*, ma anche per quel laico che abbiamo visto partecipare attivamente alla vita della chiesa. Quando Wezeri fa testamento, infatti, si trova nel dormitorio delle suore; da loro assistito, dichiara innanzitutto di essere stato negligente riguardo alla sua anima e disobbediente al suo *patrinus*, cioè al suo *pater spiritualis*[30], prete Adelardo appunto; vuole allora rimediare ordinando ai fedecommissari di esigere il denaro dovutogli da alcuni individui che gli sono debitori, nonché chiarendo come gli acquisti compiuti negli ultimi tre anni nella zona di San Bonifacio in particolare fossero stati compiuti con il denaro di San Fidenzio e non, secondo quanto doveva apparire, a suo nome[31]. Al di là dell'individuazione del male compiuto, che si indovina ma non si precisa, qui preme sottolineare come il perno dei comportamenti etici e religiosi di Wezeri, che abitualmente opera per San Fidenzio e a San Fidenzio dimora almeno nell'ultimo suo vivere – fuori del luogo è chiamato Wezeri *de Sancto Fidencio* –[32], sia il prete Adelardo, al quale altri membri della famiglia del della Scala obbedivano come a padre e capo religioso. Nella *ecclesia* e nelle case di San Fidenzio, insomma, si è ricostituita in parte una famiglia naturale, che ha rinnovato la sua esistenza inserendosi nella famiglia 'artificiale' del luogo.

Tale intreccio, si sa, non è cosa rara. Per restare nell'ambito veronese, basti pensare – se non si vuol ricorrere ai noti esempi provenienti dal mondo degli Umiliati –[33] che i casi di dedicazione a monasteri da parte di più membri di una famiglia non sono pochi. Ne ricordo soltanto uno, assai vicino nel tempo. Nel 1226 la famiglia di un notaio quasi al completo si ritrova a San Martino d'Avesa – un monastero di *fratres* e *sorores* aderente alla congregazione mantovana di San Marco situato nel suburbio collinare della città –: il padre Ugo fa testamento nella cameretta dove i *fratres* si scaldano al fuoco del camino dichiarando il suo desiderio di offrire se stesso e i suoi beni alla chiesa e dispone alcuni lasciti ai figli, un maschio e una femmina, che sono in convento[34]. Resta da ribadire che il monastero apparteneva alla congregazione dei canonici di San Marco, cioè a un ordine che stava mietendo molti successi in Verona e nel Veronese, come ho già avuto modo di ricordare.

Se torniamo a questo primo periodo, in cui San Fidenzio, pur esistendo, ha delle linee incerte, possiamo renderci conto anche delle relazioni personali instaurate tra il gruppo e gli altri, siano questi 'altri' i paesani delle *villae* vicine o i vari individui della città e del contado con cui la chiesa entra in contatto. Non sorprende ritrovare il priore di Santo Spirito, anche se si deve avvertire che la sua apparizione è piuttosto fugace e di stampo ben diverso da altre presenze, come quella – per fare un esempio riguardante un conventino femminile anch'esso di recente fondazione situato nella Valpantena – alla professione di una suora[35]. Non di partecipazione all'itinerario spirituale di una donna in questo caso si tratta, ma di una vendita di terreno vignato; tuttavia il priore Alberto, ispiratore e guida di tante esperienze religiose specialmente femminili, mostra di non essere estraneo a quanto avviene anche a San Fidenzio, dove lo vediamo nel momento del contratto accanto a un altro rappresentante del gruppo laicale che accompagnò in questo torno di tempo la congregazione, Ruzerio *de Clavica*, un *civis* di ottima posizione sociale assai vicino alle imprese religiose in atto[36]. Si aggiunga che il venditore è persona ben inserita in Santo Spirito[37]; che lo stesso Wezeri si ritrova in occasioni di qualche importanza nel medesimo istituto[38]: come non pensare che qualcosa dei progetti del movimento canonicale di San Marco fosse pervenuto agli abitanti della chiesa e delle case di San Fidenzio? Se poi l'Osmondo *merzarius*, che ritroviamo in contatto con la chiesa collinare[39], fosse

da identificarsi con l'omonimo membro della congregazione di Santa Lucia e di Santo Spirito alla quale abbiamo accennato sopra, come è probabile, la qualità delle relazioni con l'ambiente della congregazione di Mantova si farebbe ancora più evidente.

Non è opportuno tuttavia enfatizzare troppo questi nessi pure esistenti. Il gruppo di San Fidenzio è in effetti ben collegato con la città anche per altri aspetti, secondo quanto dimostra – per fare un esempio – l'interesse espresso dal comune urbano intorno agli anni venti per risolvere il vitale problema dell'approvvigionamento idrico del luogo[40]; l'impianto della comunità tuttavia trova il suo terreno più naturale nell'ambito 'locale', evidentemente non estraneo a quanto nel modo di sentire la religione andava sviluppandosi altrove. Che Adelardo fosse di Illasi è stato già sottolineato; proprio vicino alle persone di Santo Spirito alle quali abbiamo appena sopra fatto riferimento troviamo un Ognibene di Illasi, che con ogni probabilità deve essere identificato con il fratello: una persona – si deve precisare – non di rado presente nella quotidiana vita di San Fidenzio[41]. Più in particolare, tutta l'attività economica del prete, di forte intensità, ha gli orizzonti della zona più vicina e familiare: Mizzole, Novaglie, Santa Maria in Stelle, Montorio, San Felice *in Arzere, villae* tutte situate nella medesima valle di San Fidenzio o nei pressi[42]; pure le donazioni confermano l'eco 'locale' di quanto avveniva sulla sommità del colle dove stava la chiesa con le sue *domus* e la centralità del prete di Illasi[43].

Tutto quanto è stato finora osservato può essere considerato ovvio: l'averlo ricordato ha solo il fine di mostrare quanto e come l'ancora non ben precisato istituto religioso abbia destato interesse o in ogni caso abbia colpito l'attenzione. Al qual proposito è bene avvertire che, proprio a causa di un forte e concreto 'impianto', esso conobbe non solo approvazione e consensi, ma opposizioni anche violente. Una lunga controversia con il comune rurale di Mizzole riguardante l'acquisto di terra del monte contiguo alle case conventuali, ad esempio, aperta nel 1220, si concluse soltanto 14 anni dopo: ai vicini la vendita non piaceva e dunque la resistenza a perfezionare il contratto fu tenace[44]. A spiegare la durezza del contrasto si può rievocare la forte pressione demica e la conseguente 'fame' di terra del momento[45]; ma il comune rurale non era il solo antagonista: ben più forti e duraturi dovettero essere i contrasti con le famiglie signorili della zona, a giudicare dagli interventi del comune cittadino a difesa del luogo, dato che qui era in gioco la riscossione della decima nei terreni di proprietà della chiesa[46].

Pur nell'ambiguità delle relazioni, ancora una volta, in conclusione, si deve sottolineare l'incidenza della piccola comunità sul mondo circostante. Che questa sia stata creata e accresciuta da un prete in primo luogo, ma anche da un laico di buon risalto sociale come Wezeri della Scala, mentre alla parte femminile era riservata la silenziosa assistenza agli eventi, appare chiara conseguenza della struttura iniziale di quello che possiamo chiamare il gruppo fondatore, costituito, come si è visto, da membri di diverso stato pur nell'ispirazione comune. L'esperienza di vita non trascese i ruoli sociali comunemente riconosciuti, ma ne rispettò il gerarchico ordinamento: ai chierici le funzioni direttive in campo spirituale, disciplinare e materiale; ai laici maschi il compito di provvedere all'economia; alle *sorores* la silenziosa vita di preghiera e di lavoro nel rispetto dei voti di castità, povertà e obbedienza al priore. La comunicazione tra i vari 'settori' tuttavia non fu assente. Sebbene non si conoscano le forme concrete del vivere come *fratres et sorores* e si debba pensare sulla scorta delle testimonianze rimaste a dimore distinte per gli uni e per le altre[47], i momenti di contatto certamente non mancarono né si realizzò quella stretta clausura per le suore che sappiamo insita nelle direttive della gerarchia ecclesiastica prima e più dopo il Lateranense IV[48]. È giusto ritornare su un piccolo eloquente particolare: quando Wezeri fa testamento, si trova nel dormitorio delle *sorores*, da loro assistito, anche se tra i testimoni nessuna di esse compare, come del resto l'atto testamentario richiedeva nell'ovvio rispetto della normativa giuridica.

3. Come ho avuto già modo di ricordare, nel 1234 ci troviamo di fronte a un nuovo priore, mentre Adelardo, non ancora scomparso dalla scena della chiesa di San Fidenzio, appare in veste di *frater*. Una nuova fase di vita sembra allora inaugurarsi almeno sotto il profilo istituzionale, anche se nell'opinione collettiva la configurazione del gruppo non è evidente, se stiamo all'espressione di qualche atto in cui la designazione è *illi de Sancto Fidencio*[49]. È da questo momento, infatti, che, mentre Alberto, un chierico, è designato come priore[50], l'intera comunità

appare definita con maggior frequenza *collegium, universitas, capitulum, conventus* , non solo – credo – per una più spiccata tendenza nella cultura notarile a riconoscere gli aspetti comunitari di un istituto, ma per la diffusa consapevolezza della struttura comunitaria del gruppo[51]. Il quale va irrobustendosi nella sua componente maschile in maniera non consistente ma in ogni modo significativa specialmente verso gli anni cinquanta del secolo, quando possiamo vedere il priore contornato da sei *fratres,* dei quali uno è prete e alcuni sono chierici[52].

Ma è ancora in questo periodo che si avvia il processo di regolarizzazione della comunità. Un primo passo importante è l'assunzione della regola di sant'Agostino, alla quale le professioni religiose fanno esplicito riferimento già dal 1237, durante il priorato di Alberto[53]. Tale processo va avanti nel corso del tempo, nonostante il perdurare di rapporti contraddittori, improntati a benevolenza e conflittualità insieme, con le famiglie maggiormente influenti della zona[54]; anzi, con il priorato di Crescenzio, prete almeno dal 1247[55], sembra assumere una posizione eminente tra le fondazioni religiose vicine, se così vogliamo interpretare la presidenza di questi all'elezione della badessa del monastero femminile di San Cassiano della Valpantena, in un momento di rallentata sintonia con il capitolo della cattedrale da cui questo dipendeva[56]. Possiamo vederne la conclusione significativamente nel 1260, vale a dire quando, concluso tragicamente il dominio di Ezzelino III da Romano, la Chiesa locale procedette a riordinare l'esistente[57]. Appunto allora compare per la prima volta il termine *monasterium* per l'insediamento religioso di cui andiamo trattando, ed emerge la figura prima sconosciuta di una *ministra*[58]. In naturale contemporaneità si precisano le gerarchie interne: proprio intorno agli anni sessanta si confezionarono degli statuti atti a regolare, tra l'altro, l'istituto dei conversi e devoti – i due termini sono usati insieme – accolti nella comunità con le consuete promesse di obbedienza, castità, *stabilitas loci,* povertà, ma senza *vox* in capitolo o possibilità di intervenire nella gestione economica[59].

Vediamo in concreto il volto umano della comunità e la sua articolazione interna. Il ramo dei *fratres* nello scorcio del Duecento e nei primi decenni del secolo seguente appare di entità se non ragguardevole almeno non esigua: costatiamo la presenza di cinque-otto persone attive nel monastero e, nel 1340, addirittura di almeno dieci *fratres*[60]. Non

è dunque una comunità di scarsa importanza né sembra trattarsi di un piccolo nucleo di uomini posti a servizio e assistenza delle suore, come vorrebbe il Biancolini a proposito di tali coabitazioni nella nota discussione aperta con il Brunacci nell'ambito della buona vecchia erudizione settecentesca[61].

La stessa denominazione di *fratres* tuttavia nasconde ruoli e posizioni diverse, dato che dobbiamo immaginare operante la distinzione statutaria tra *fratres* conversi e *fratres* chierici, unici ammessi nella piena fratellanza. La possibilità di passare dallo stato laicale a quello clericale sembra restare aperta e in qualche caso preludere all'assunzione di compiti direttivi. Un esempio di 'carriera' interna, atto a confermare il peso degli ecclesiastici anche nell'orizzonte mentale degli abitanti di San Fidenzio oltre che nella realtà può essere utilmente addotto: proviene da un tal Bonadomano, che incontriamo prima come semplice *frater* (nel 1291), poi come prete (nel 1297), e infine come *presbiter* e *rector* (nel 1302)[62]. Frate Bonadomano, peraltro, appare sin dall'inizio un individuo dotato, membro com'è di una famiglia del contado di buone risorse economiche e di agganci sociali e religiosi di un certo peso, secondo quanto il testamento del padre Desiderato *de Ziraldo* insegna[63]. Complessivamente, tuttavia, mano a mano che ci si inoltra nel secolo XIV il numero dei chierici diminuisce e la figura dei preti tende a perdere consistenza. Il processo di diversificazione interna, insomma, si accelera, anche per l'adesione di numerosi conversi testimoniata con particolare intensità tra gli anni novanta del secolo XIII e il secondo decennio del Trecento: individui o coppie di coniugi delle *villae* vicine, talora fittavoli del monastero che continueranno a lavorare la terra[64]. Per questi la *fraternitas* consisteva, secondo quanto dettavano gli statuti e la condizione di conversi tradizionalmente comportava, in una partecipazione limitata alla vita dell'istituto[65], anche se – è giusto ricordarlo – qualche *frater* conserva posizioni di un certo rilievo fino agli anni ottanta del Duecento, provenendo da ambienti, come quello degli esperti di diritto, di norma vitali per la vita di un qualsiasi ente ecclesiastico o monastico[66].

Contemporaneamente, andava emergendo con una sua autonomia il gruppo delle *sorores,* costantemente più numeroso di quello maschile[67], che vediamo partecipare con la ministra più volte alle riunioni del

capitolo in ordine a negozi di qualche importanza, ma anche agire senza l'intervento dei *fratres*[68]. Già intorno agli anni quaranta del Duecento trovava conferma quanto nell'opinione comune appariva anche in tempi precedenti, vale a dire la prerogativa 'femminile' del luogo[69]; poco dopo si precisava nella sistemazione edilizia uno spazio sacro per le donne: una *ecclesia sororum* con un proprio altare[70]. Nel frattempo, fuori delle *domus* di San Fidenzio, altri agganci, altre relazioni si instaurarono tra *sorores* e mondo circostante. Si deve al riguardo far rilevare come almeno alcuni di tali nessi siano assai importanti per la vicenda della comunità. Si pensi, ad esempio, al vescovo: assente dalla documentazione anche oltre il periodo della dominazione ezzeliniana e quindi al di là della sua forzata inerzia[71], lo vediamo intervenire nelle cose del monastero dagli anni venti del XIV secolo. È vero che il rapporto è istituito con i *fratres* della chiesa, ma è lecito pensare che l'intervento vescovile non fosse del tutto privo di influenza anche sulla comunità di suore e sul loro procedere verso la vita claustrale[72]. Ancora più incisivo dovette essere il rapporto con i frati Predicatori, avviato dopo la conclusione del dominio ezzeliniano[73]. Ne abbiamo rivelazione in qualche momento particolarmente importante, come la professione dei voti da parte di alcune *sorores* ; talora li vediamo addirittura assistere al rito di ingresso numerosi accanto al priore, che agisce senza la consueta assistenza dei confratelli, accompagnato da qualche prete di chiese della zona[74]. I Predicatori in tal modo assumono il ruolo che era stato precedentemente dei *fratres* di San Fidenzio: viene spontaneo pensare che il loro intervento sia l'ovvio sbocco di una assistenza spirituale delle donne che sceglievano la chiesa e il monastero per la loro vita religiosa. L'interesse dei frati seguaci di san Domenico alla guida delle religiose è un capitolo di storia dell'ordine solo parzialmente conosciuto; per Verona, tuttavia, è ben testimoniato da questo e da altri simili episodi[75].

Queste nuove relazioni, del resto, si inquadrano perfettamente in un generale maggior collegamento tra il monastero collinare e la città, così come nel disegno di controllo e regolarizzazione delle esperienze religiose in genere e di quelle attuate da donne in ispecie: un disegno da tempo presente nella Chiesa e ancora più preciso dopo la stretta del Lionese II (1274)[76]. Tra ultimo Duecento e prima metà del secolo seguente si accresce il numero delle persone che da Verona si recano nella

non lontana sede monastica, per starvi definitivamente o per qualche occasione: lo stesso Adelardino, passato da *frater* chierico a priore verso il 1260, era un cittadino – proveniva dalla contrada di San Paolo –[77]; ma anche le donne di cui abbiamo fatto testé menzione provenivano dalla città, così come, oltre ai frati Predicatori, altri religiosi di istituti – si badi – tutti duecenteschi fanno la loro comparsa all'interno del monastero e qualcuno anzi vi si trasferisce[78].

Gli è che il San Fidenzio della Valpantena nasce e cresce con una buona solidità e il suo essere appartato non si traduce affatto in isolamento: così come dall'alto della collina lo sguardo spazia verso la città[79], il legame con questa gli è connaturale. Basti dare uno sguardo alle suore. Sebbene non sia qui il caso di tratteggiarne l'identità con minute analisi, si può almeno ricordare come alcune *sorores* provenissero da famiglie ben dotate economicamente – tali furono una Zueta figlia di Ottolino di Guglielmo *Rubeus* o una Beatrice Tantafari o ancora una Florisia *a Melle* –[80]; e altrettanto val la pena citare anche fuggevolmente un caso che si colloca negli anni ottanta del Duecento, quello della vedova di un notaio di Illasi ben conosciuto per la sua attività e i suoi beni, la quale decide appunto nel 1283 di darsi alla vita monastica attratta dal fervore del culto, dalle elemosine e dalle altre buone opere dell'istituto (*consciderans opera pietatis tam in divinis officiis quam in elemosinis et aliis bonis que fiunt in dicto loco Sancti Fidentii*)[81].

L'accentuazione di un collegamento già stretto con Verona e con gli organismi direttivi o in ogni caso influenti della sua Chiesa, la buona tenuta temporale e spirituale del monastero, che sembra conoscere un rinnovato fervore della devozione al santo titolare proprio tra gli anni venti e quaranta del Trecento e non solo tra i fedeli ma anche tra il clero[82], la progressiva rarefazione delle figure dei preti nel gruppo maschile contemporanea all'allargamento dei conversi e alla limitazione della loro competenza: tutti questi fattori concorrono a spiegare quel che avviene nel 1353, ossia l'elezione da parte delle *sorores* di una prioressa, la richiesta al vescovo Pietro della Scala della conferma e dell'abolizione del priorato nella persona di frate Marco, che nell'occasione è accusato di pesanti iniquità (avrebbe agito *Dei timore postposito et spiritu diabolico instigante maligno*, commettendo *adulterium strupum et fornicationem cum pluribus sororibus*)[83]. Che in questi eventi sia attivo un canoni-

co della cattedrale come procuratore della neoeletta, e che tra i testimoni si ritrovi un frate del convento veronese dei Predicatori dopo quanto abbiamo osservato non desta stupore: il gruppo femminile, ormai autonomo, si orienta ed è guidato sempre meglio verso le forme tradizionali della vita monastica, tanto che dopo non molti anni abbandonerà la regola di sant'Agostino per assumere quella di san Benedetto[84].

4. Nella non lontana valle di Mezzane, a circa una ventina di chilometri dalla città, ancora in zona collinare la chiesa di San Cassiano, dipendente dal monastero benedettino dei Santi Nazaro e Celso, ai primi del Duecento doveva offrire poco alla gente del luogo in fatto di culto. Sta di fatto che proprio nel 1206 l'abate con i suoi monaci ricevette come *frater*, solo relativamente alla chiesa, un certo Daligno *qui fuit de Bressana* e lo investì dell'edificio sacro e di alcune terre, dandogli il permesso di accogliere entro un anno 11 *fratres* e *sorores*, in modo tale da formare una *fraternitas* da estendere a un prete di proprio gradimento che doveva stare con la comunità fino a che questa aveva vita; l'abate conservava la facoltà della correzione dei membri *in temporalibus et spiritualibus*, e si impegnava in cambio a non imporre alcun *frater* o *soror*; il monastero, infine, chiedeva un censo modesto annuale e un pasto adeguato alla circostanza ai suoi inviati nella festa di san Cassiano[85].

Gli obiettivi del monastero erano chiari: i monaci benedettini volevano assicurare alla chiesa la residenza permanente di un gruppo di uomini e donne di entità tradizionale – come insegna il numero 12 – e di un prete che assicurasse l'officiatura. Erano dunque obiettivi limitati e non molto discosti dal solco delle consuetudini[86]. Ma la storia della piccola comunità si sviluppa secondo un itinerario in qualche modo non del tutto consonante con il progetto. Vediamolo brevemente da vicino.

Solo pochi anni dopo, nel 1211, si comincia a vedere il prete in azione. È un monaco del monastero veronese, che guiderà la chiesa di San Cassiano e i suoi abitanti per oltre un quarantennio, in stretto contatto con il vescovo Iacopo da Breganze di cui almeno dagli anni trenta è cappellano[87]. Egli presiede a un'intensa attività economica diretta ad assicurare terra e prodotti alla comunità, senza tuttavia andare oltre il raggio delle immediate vicinanze della chiesa o le *ville* vicine e senza affrontare grosse spese; ma – è ciò che importa maggiormente – si lega a

una persona di grande prestigio religioso come l'eremita Sofia, che dal suburbio veronese, dove viveva nel 1207 intorno agli anni venti, si è trasferita presso il collinare San Cassiano[88]. Ora, Sofia non è una donna qualsiasi, ma una singolare figura di eremita al cui consiglio e alla cui saggezza lo stesso capitolo della cattedrale si era affidato in una questione di non poco conto come la vertenza con un importante monastero soggetto[89]; la sua presenza a San Cassiano dunque non fu senza influenza. Il suo nome infatti si accosta a quello del monaco prete[90] e infine, nel 1241, l'abate di San Nazaro *de consensu et voluntate dompni Henrici monachi monasterii* concede alla donna e ai *fratres* e *sorores* la chiesa con i suoi possedimenti, esonerandola da qualsiasi *gravamen* nei confronti del monastero e obbligandola soltanto al modesto censo tradizionale di 20 soldi[91].

Anche in questo caso gli scopi della concessione sono chiari, ma la situazione è mutata e qualche modifica appare subito nella progettazione. Infatti, la chiesa è data a Sofia perché vi impianti un *locus religiosus* che segua la regola di san Benedetto, dove un priore e una prioressa o un abate e una abbadessa possano liberamente accogliere i *fratres* e le *sorores*, esercitando la loro autorità con pienezza uguale all'abate, fino alla presentazione dei candidati agli ordini sacri. In tal modo il monastero approva l'esistente, vale a dire la comunità di prete, fratelli e sorelle già attiva nel luogo; il vescovo Iacopo, che a questa data è costretto alla lontananza da Verona per la sua collocazione politica, approva l'atto, considerandolo utile per la salvezza delle anime e per la crescita della *religio catholica* (*cum esset ad profectum animarum et incrementum catholice religionis*).

È probabile che in tutto ciò vi sia il meditato disegno di costituire un polo di aggregazione di alcune forze che potessero realizzare quel poco di azione pastorale che era permesso al vescovo. Il momento era difficile e la spaccatura della Chiesa locale si stava consumando. Sta di fatto che il contratto stipulato con Sofia trova per il suo completamento ancora una collocazione significativa: un istituto cittadino aderente con proprie modalità alla congregazione di San Marco di Mantova[92].

La comunità di San Cassiano dunque si configura come una comunità – le fonti la qualificano *collegium* e di norma citano *fratres* e *sorores* insieme – nella quale la regola benedettina si impone attraverso la guida

di un monaco anche prete. Ad essa si adegua il gruppo femminile, non si sa se con qualche imprestito del programma dei canonici di San Marco nel concreto della vita quotidiana – penso alla concezione del lavoro manuale particolarmente attagliata alle donne o all'esercizio della carità –, mentre gli si forma accanto il nucleo dei conversi, anch'essi forse *fratres* e *sorores* non solo nominalmente almeno per qualche tempo[93], secondo quanto il modo di agire della comunità induce a pensare.

L'accento comunitario del *locus* di San Cassiano è tuttavia nel complesso debole. Anche la sua fortuna è molto modesta: se si eccettuano gli ingressi dei primi tempi – quello di una Marsibilia *de Passionibus* nel versante del prestigio sociale[94] e quello di Sofia in quello religioso –, non si hanno poi notizie di persone particolarmente dotate e il numero dei membri della comunità si attesta su cifre sempre molto basse[95]. Si ha insomma l'impressione che con la scomparsa dalla scena del monaco e prete Enrico e dell'eremita Sofia anche l'esperienza comunitaria impallidisca e che, in ogni caso, tale esperienza sia sempre stata in qualche modo circoscritta ai due protagonisti e a pochi, anzi pochissimi altri.

Quanto accade dopo il 1260, nel clima di assestamento al quale ho già accennato, sembra un'ovvia conseguenza di tali circostanze. Si ha un cenno di ripresa patrimoniale sotto le ali protettive del priore dei Predicatori e di un chierico facoltoso e molto attivo[96]; l'elezione di una prioressa e la soluzione del successivo contenzioso con il sedicente priore[97]; infine, il decreto vescovile di unione di un istituto dichiarato in rovina sotto ogni versante con il monastero veronese di Santa Maria Maddalena, che conclude in modo non definitivo l'intera vicenda[98], facendo di nuovo intravedere una rete di nessi più indovinati che evidenti con l'ambiente dei canonici di San Marco cui tanto spesso abbiamo dovuto riferirci.

5. Qualche riflessione finale su quanto ho finora descritto si impone. Che i casi analizzati non siano un'isolata eccezione a una realtà religiosa del tutto diversa appare ovvio. Senza voler compiere in questa sede una rassegna esaustiva delle comunità di *fratres* e *sorores* esistenti nel contado di Verona durante il secolo XIII, e omettendo il riferimento agli Umiliati o ai canonici di San Marco – sui quali l'analisi dovrebbe soffermarsi a lungo –, si potrebbero citare, anche solo sulla scorta delle

informazioni date a suo tempo dal Biancolini, vari altri *loci* dove *fratres et sorores* attuarono una forma di vita religiosa se non in comune almeno in reciproca relazione. Sono chiese poste ai margini della città, come Santa Maria dell'Arcarotta o San Martino al Corneto o San Filippo in Sacco[99], o situate in quella fascia collinare del territorio che abbiamo già avuto modo di osservare, come Sant'Apollinare di Lugo della Valpantena[100]. Soggette ai grandi monasteri benedettini veronesi, presentano una struttura per molti versi simile a quella della chiesa di San Cassiano di Mezzane: un piccolo nucleo di uomini, in cui si trovano uno o più preti, agisce accanto a una comunità femminile di proporzioni molto maggiori, dirigendola e curandone gli interessi materiali; il capo risulta essere il *prior*, mentre la *ministra* governa il gruppo delle donne. Sebbene di norma tali comunità non abbiano il titolo di priorati, a questi, per quel che se ne sa, assomigliano; sembrano così rientrare nel vasto fenomeno della proliferazione di tali piccoli istituti nati all'ombra delle grandi abbazie per rispondere alla domanda religiosa femminile[101].

Sgomberato il campo da ogni tentazione di qualificare queste fondazioni come monasteri doppi e abbandonate definitivamente le vecchie pur utili diatribe settecentesche[102], è forse bene evitare definizioni tipologiche; se invece qualcosa si deve ribadire, è che nel Veronese – non diversamente da altrove ma con caratteristiche in ogni modo proprie – nel primo Duecento tra gli uomini e le donne che decidono di scegliere lo stato di vita religioso il progetto si attua nella *fraternitas* tra i due sessi. Sebbene, infatti, sia certo che gli abitanti di un San Fidenzio o di un San Cassiano non abbiano attuato una forma di convivenza piena, fermi restando i diversi ruoli delle due parti formanti la comunità e la specificità delle rispettive residenze, gli stessi abitanti, maschi e femmine, dovettero non una sola volta ritrovarsi insieme, e non soltanto per la gestione del patrimonio comune: in effetti, insieme li vediamo, pure nell'asciutta espressione delle testimonianze documentarie, in capitolo, nella chiesa delle donne dove il capitolo si riunisce[103], nella chiesa comune, in momenti assai importanti per la vita di una qualsiasi comunità religiosa come quelli dell'ingresso delle nuove *sorores*. Insieme li possiamo immaginare durante le celebrazioni liturgiche, affidate ai *fratres* preti e chierici.

Le gradazioni e le forme della convivenza sono in ogni modo varie

anche nella limitata esemplificazione che ho tentato di rendere visibile. Innanzitutto, risalta con sufficiente chiarezza il nesso tra regola adottata e spazio di libertà per i reciproci contatti, ché in un San Fidenzio, dapprima retto in modo 'irregolare' e poi non a caso secondo la flessibile regola di sant'Agostino, durante il priorato di prete Adelardo, *patrinus* assai probabilmente non solo di Wezeri della Scala ma guida religiosa anche per le prime *sorores*, la vita del gruppo dovette essere improntata a una maggiore corrispondenza tra i membri della comunità, ai quali – come ho ricordato – era riconosciuta una operante *fraternitas*[104]. Diversa si mostra fin dall'inizio la situazione della comunità di San Cassiano, strutturalmente legata al monachesimo benedettino, dove il periodo in cui si progetta – e forse si realizza – una comunità di *fratres* e *sorores* sembra limitato alla gestione del laico Daligno, peraltro soggetta al controllo disciplinare dell'abbazia benedettina; mentre successivamente, con l'ingresso dell'eremita Sofia, dopo una probabile esperienza comunitaria al femminile, la strada obbligata è quella di un *locus religiosus* di monache benedettine affiancate da un prete e da alcuni conversi: qui le *sorores*, pur partecipando con la loro *vox* alle decisioni del prete, non appaiono mai al suo fianco e soltanto al tempo del prete monaco Enrico possiamo intravedere una relazione 'viva' con le donne, o meglio con la donna che aveva trasferito la sua esperienza eremitica dal suburbio alla più lontana zona collinare. Così, non per caso lo sbocco verso la piena indipendenza del gruppo di *sorores* si verifica in tempi assai vicini alla conclusione del periodo in cui Enrico era – si badi all'espressione – *dominus loci*[105].

Nella diversità dei tempi e dei modi delle dinamiche delle comunità religiose esaminate, e di quelle alle quali abbiamo appena fatto cenno, vi è tuttavia un dato comune atto a spiegare il punto finale delle stesse: la domanda religiosa da cui queste trassero origine e linfa appartenne alle donne[106]. Per un certo tempo, in un clima di forte intensità religiosa e di generale innovazione, attraversato da molteplici influssi e da fitte relazioni tra ambienti e *religiones* diversi, la *fraternitas* tra i vari membri delle comunità nate spesso sotto la pressione del già esistente ebbe una valenza 'forte', e il prete o i preti svolsero un'azione di governo che, oltre a gettare le basi materiali per la sussistenza della compagine femminile, ne accompagnava lo sviluppo religioso. Quando le comunità si assestarono sul modello monastico più consueto, la tutela divenne pesante pure, non da ultimo, per la sproporzione numerica tra i *fratres* dirigenti e le *sorores*. Si avviò a quel punto il processo di indipendenza, favorito dal fatto che era ormai disponibile al servizio e alla rappresentanza un numero spesso cospicuo di conversi, *fratres* anch'essi ma in posizione subordinata rispetto al resto della comunità. Che alcune di queste fondazioni, come il monastero di San Fidenzio, abbiano avuto vita lunga, mentre altre, come San Cassiano, siano presto entrate nel giro delle unioni con altri istituti cittadini per la loro precarietà appare legato alla storia 'interna' di luoghi divenuti ormai a tutti gli effetti monasteri femminili.

Abbreviazioni usate:
Biancolini = G.B. Biancolini, *Notizie storiche delle chiese di Verona*, I-VIII, Verona 1749-1771 (= Bologna 1977)

Per i fondi dell'Archivio di Stato di Verona, al quale mi riferisco costantemente omettendone la citazione:
S. Fidenzio = *SS. Giuseppe e Fidenzio*
S. Leonardo = *Archivi trasferiti da Venezia nel 1964, S. Leonardo in Monte*
S. Maria della Giara = *Archivi trasferiti da Venezia nel 1964, S. Maria della Giara*
SS. Nazaro e Celso = *Archivi trasferiti da Venezia nel 1964, SS. Nazaro e Celso*

1. Una sintesi aggiornata bibliograficamente si ha in D. Cervato, *Adelardo cardinale vescovo di Verona (1188-1214) e legato pontificio in Terra Santa (1189-1191)*, Verona 1991.

2. Sul piano locale mancano approfonditi studi sull'istituto, per il quale tuttavia è utile G. Sancassani, *Aspetti giuridici nella vita ecclesiastica della città*, in *Chiese e monasteri a Verona*, a cura di G. Borelli, Verona 1980, pp. 200-222 in particolare. Nel contesto più generale della storia delle *fratalee* ottime informazioni si hanno da A. Rigon, *Clero e città. "Fratalea cappellanorum", parroci, cura d'anime in Padova dal XII al XV secolo*, Padova 1988.

3. Mi permetto al riguardo di rinviare ai miei studi *Aspetti di vita religiosa, sociale ed economica di chiese e monasteri nei secoli XIII-XV*, in *Chiese e monasteri nel territorio veronese*, a cura di G. Borelli, Verona 1981, pp. 122-147; *Movimenti evangelici a Verona all'epoca di Francesco d'Assisi*, in "Le Venezie francescane", n.s., 1 (1984), pp. 151-15; *La vita religiosa nella Marca veronese-trevigiana tra XII e XIV secolo*, Verona 1993, pp. 45-47.

4. La congregazione è oggetto di studi approfonditi soltanto in tempi relativamente recenti. Ha aperto la strada M. Maccarrone, *Studi su Innocenzo III*, Padova 1972, pp. 292-297 in particolare; ricerche archivistiche originali sono state avviate da A. Rigon, *Penitenti e laici devoti fra mondo monastico-canonicale e ordini mendicanti: qualche esempio in area veneta e mantovana*, in "Ricerche di storia sociale e religiosa", n.s., 17-18 (1980), pp. 55 -59 per tale aspetto. Allo stesso si devono ulteriori stimoli alla ricerca anche per l'area veronese, per la quale soccorrono ora alcune tesi di laurea (ricordo solo per gli ottimi risultati S. Bernardinelli, *Per la storia del monastero di Santo Spirito di Verona. Aspetti di vita della comunità monastica, 1211-1245. Con una silloge di 75 documenti inediti*, Università degli studi di Verona, Facoltà di magistero, a.a. 1985-1986, rel. G. De Sandre Gasparini).

5. Ancora attuale per l'analisi del contesto politico è L. Simeoni, *Il comune veronese sino ad Ezzelino e il suo primo statuto*, in Idem, *Studi su Verona nel medioevo*, a cura di V. Cavallari, II, Verona 1960 (= "Studi storici veronesi", 10, 1959), pp.5-129 (già edito nel 1922); ma informazioni nuove fornisce anche la sintesi di A. Castagnetti, *La Marca veronese-trevigiana*, Torino 1986 (ma 1983).

6. C. Cipolla, *Il patarinismo a Verona nel secolo XIII*, in "Archivio veneto", 25 (1883), pp. 64-86, 267-287; Idem, *Nuove notizie sugli eretici veronesi, 1273-1310*, in "Rendiconti della r. Accademia dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche", s. V, 4 (1895), pp. 336-353; e, con qualche altra informazione aggiuntiva, G.M. Varanini, *I catari a Cerea (1204-1222)*, in *Cerea. Storia di una comunità attraverso i secoli*, a cura di B. Chiappa e A. Sandrini, Cerea 1991, pp. 93-102.

7. I documenti relativi alla fondazione sono in Biancolini, IV, pp.654-658.

8. Vedi i riferimenti bibliografici della nota 4.

9. Una prima incisiva ricostruzione del personaggio è offerta da A. Rigon, *La santa nobile. Beatrice d'Este (+1226) e il suo primo biografo*, in *Viridarium floridum. Studi di storia veneta offerti dagli allievi a Paolo Sambin*, a cura di M.C. Billanovich, G. Cracco, A. Rigon, Padova 1984, pp. 61-87.

10. *S. Spirito*, perg.32, 1215 giugno 12. Il doc. è edito da Biancolini, VII, pp. 13-14. Esso ha trovato ampia utilizzazione: se ne vada un esempio in Rigon, *Penitenti e laici devoti*, cit. alla nota 4.

11. G. Brunacci, *Vita b. Beatricis*, pubblicata in Idem *Della b. Beatrice d'Este vita antichissima...*, Padova 1767, p. 188: Alberto si dichiara *consiliarius et fidelis amicus* della donna (cit. da Rigon, *La santa nobile*, p. 65).

12. Ricordo solo alcuni testamenti più significativi che lo riguardano: *S. Spirito*, perg. 90, 1223 marzo 4, di Richa figlia di Matilde suora nel monastero; perg. 115, 1226 gennaio 26, di Agnese vedova di Isnardo *de Plebanis;* perg. 150, 1231 marzo 28, di Iacopo Pavesio; *S. Leonardo*, perg. 17, 1233 luglio 23, di Viviano Falcerio; *S. Spirito*, perg. 172, 1234 giugno 15, di Montenaria vedova *Weçis de Monzambano*; perg. 254, 1234 agosto 23, di Gafaro spadaro; *Esposti*, perg. 214, 1234 settembre 1, di Folcolino di Alberto Sordo; perg. 253, 1237 agosto 23, di Isabella *de Petola; S. Leonardo*, b. 23, perg. 18, 1236 marzo 19, di Uberto canonico della pieve di Santa Maria di Ronco (particolarmente interessante in quanto testimonia i buoni rapporti con il clero locale).

13. Rinvio ancora a miei studi: *L'assistenza ai lebbrosi nel movimento religioso dei primi decenni del Duecento veronese: uomini e fatti*, in *Esperienze religiose e opere assistenziali nei secoli XII e XIII*, a cura di G.G. Merlo, Torino 1988², pp. 85-121 (già edito nel 1984); *Organizzazione, uomini e società: due casi a confronto*, in G.M. Varanini, G. De Sandre Gasparini, *Gli ospedali dei "malsani" nella società veneta del XII-XIII secolo. Tra assistenza e disciplinamento urbano*, in *Città e servizi sociali nell'Italia dei secoli XII-XIV*. Atti del dodicesimo convegno del Centro italiano di studi di storia e d'arte di Pistoia (Pistoia, 9-12 ottobre 1987), Pistoia 1990, pp. 166-200.

14. *S. Lucia*, perg. 5, 1215 ottobre 11 (trascritta ed esaminata da L. Zanaboni, *La "domus, ecclesia et hospitalis" di Santa Lucia nella Verona duecentesca. Con un'appendice di 53 documenti inediti*, tesi di laurea, Università degli studi di Verona, Facoltà di magistero, a. a. 1982-1983, rel. G. De Sandre Gasparini, p. 18 e App. doc. 5).

15. È nota l'evoluzione dell'ordine, specialmente dopo l'azione del pontefice Innocenzo IV; per una recente verifica anche 'locale' vedi M.T. Brolis, *Gli Umiliati a Bergamo nei secoli XIII e XIV*, Milano 1991, pp.125-128.

16. Basti pensare all'importanza del lebbrosario (per il quale si veda almeno la raccolta documentaria di A. Saccomani Rossi, *Le carte dei lebbrosi di Verona tra XII e XIII secolo*, Introduzione di G. De Sandre Gasparini, Padova 1989, oltre ai contributi cit. a nota 13).

17. Della valle non fa propriamente parte, ma, ad essa vicina, esercitò sempre una forte attrazione sulle sue *villae* . Vedi al proposito G.M. Varanini, *Linee di storia medievale (sec. IX-XIII)*, in *Grezzana e la Valpantena*, a cura di E. Turri, Verona 1990, p. 116.

18. Il doc. è stato pubblicato da Biancolini, III, pp. 75-77, con alcune sviste anche di qualche peso: per il confronto vedi *S. Fidenzio*, perg. 51.

19. S. Tonolli, *Il "Liber visitationum" del vescovo di Verona mons. Ermolao Barbaro (1454-1460)*, Dissertatio ad lauream in Facultate historiae ecclesiasticae pontificiae Universitatis Gregorianae, Roma 1967, rel. R.G. Villoslada, p. 360. Del monastero esiste tuttora la struttura abitativa e la chiesa con buone tracce del XIII secolo; del complesso, rievocante la "tranquilla pace di un eremo" dà una suggestiva descrizione L. Simeoni, *Verona. Guida storico-artistica della città e provincia*, Verona 1910 (= Verona 1970), p. 437.

20. *S. Fidenzio*, perg. 36, 1209 gennaio 21.

21. *S. Fidenzio*, perg. 93, 1226 marzo 19: il testamento, dettato nel dormitorio delle suore, affida l'esecuzione a prete Adelardo e alla moglie Orienda, per la quale non si accenna affatto a dei figli o a un possibile stato di vedovanza o a una casa d'abitazione.

22. Per la ricostruzione del gruppo parentale della famiglia di Wezeri (o Guezeri) nel XII secolo e XIII secolo si veda A. Castagnetti, *La società veronese nel medioevo*. II: *Ceti e famiglie dominanti nella prima età comunale*, Verona 1987, pp. 55-60 e p. 145. Su Wezeri in particolare ha dato alcune informazioni, non sempre esatte, G. Sancassani, *Notizie genealogiche degli Scaligeri di Verona: le origini (1147-1277)*, in *Verona e il suo territorio*, III/1, Verona 1975, p. 341: non è chiaro su quali basi l'a. affermi che Adelardo era suo cognato «per aver sposato la sorella Orienda» né su che fondamenti dichiari che la chiesa esercitava il prestito ad usura.

23. *S. Fidenzio*, perg. 61, 1217 novembre 30. Le suore citate sono tre (nell'ordine, che sembra rispecchiare anche una certa gerarchia interna, Orienda o Urienda, Dalita, Dolcebona): Wezeri compra dal conte Rizzardo sei appezzamenti di terra nel territorio di San Bonifacio per conto di Adelardo e *pro sororibus suis*.

24. *S. Fidenzio*, perg. 65, 1220 dicembre 3: si cita un acquisto di terreno adiacente alla chiesa per 30 lire; perg. 70, 1221 dicembre 31 (nel doc. secondo lo stile veronese 1222): è presente a una donazione di terra nella zona di Illasi; perg. 73, 1224 marzo 5: è presente a un acquisto di terra vignata in Valpantena; perg. 75, 1224 aprile 9, compra *pro se et ecclesia Sancti Fidentii confratrum et sororum* un appezzamento boschivo nel territorio di Pigozzo per 16 lire; perg. 79, 1224 maggio 5: è presente alla vendita di un terreno arativo nel territorio di Mizzole a prete Adelardo; perg. 81, 1224 giugno 1: ancora presente alla vendita di un terreno vignato nel territorio di Mizzole a prete Adelardo; perg. 84, 1225 febbraio 28: per conto della chiesa acquista terreno nella zona di Mizzole per 18 lire; perg. 86, 1225 maggio 12: opera ancora un acquisto per sei lire; perg. 90, 1226 agosto

26: è presente a una vendita di terra ad Adelardo per la somma di 13 lire e mezza sempre a Mizzole. Ancora più significativa può considerarsi la sua presenza alla professione monastica di due donne, una delle quali proveniente da una famiglia ben dotata: perg. 87,88, 1225 maggio 19 (le nuove *sorores* sono Zueta del fu Ottolino del fu Guglielmo Rosso e Giuliana figlia di Zunta di Santa Maria in Stelle).

25. *S. Fidenzio*, perg 105, 1227 febbraio 11 (la lettura è incerta dato lo stato pessimo del materiale scrittorio); perg. 125, 1235 marzo 4

26. *S. Fidenzio*, perg. 70, 1221 dicembre 31; perg. 78, 1224 aprile 28.

27. *S. Fidenzio*, perg. 87, 1225 maggio 19; perg. 135, 1236 dicembre 28 (nel doc. 1237 secondo lo stile veronese): a questa data il priore è prete Alberto, il quale con prete Adelardo e due *fratres* e conversi forma la comunità maschile.

28. *S. Fidenzio*, perg. 87, 88, 1225 maggio 19.

29. Il doc. è quello della nota precedente.

30. La figura del prete-padrino, particolarmente nota a Venezia, non è assente nemmeno a Verona: nella pratica testamentaria richiamarla non costituisce del tutto un'eccezione (per qualche esempio si veda *S. Maria della Giara*, perg. 119, 1227 agosto 10: Trentino del fu Andriano, di Porto di Legnago, decide un lascito in favore del padrino arciprete della chiesa di San Pietro; perg. 177, 1241 giugno 28: Bonaccorso da Orti, dello stesso luogo, decide un lascito al padrino *ad emendam campanam*). Sul tema si intrattiene in generale J. Bossy, *Padrini e madrine: un'istituzione sociale del cristianesimo popolare in Occidente*, in "Quaderni storici", 40 (1979), pp. 440-449.

31. *S. Fidenzio*, perg. 93, 94, 1226 marzo 19; il testamento è stato oggetto di analisi, oltre che della trascrizione, da parte di S. Giulietti, *Testamenti veronesi del Duecento con l'edizione di 100 documenti (1200-1259)*, tesi di laurea, Università degli studi di Verona, Facoltà di magistero, a.a. 1987-1988, rel. G. De Sandre Gasparini, pp. LXVIII-LXXI.

32. *S. Spirito*, perg. 116, 1226 febbraio 24.

33. Si pensi in particolare al caso della *domus* di Zevio: G. De Sandre Gasparini, *Aspetti di vita religiosa*, pp.136-147; il doc. fu pubblicato, con alcune scorrettezze, dal Biancolini, IV, pp. 807-808; una nuova edizione, basata sulla lettura diretta della pergamena, è nel mio *La vita religiosa*, pp. 152-153. Sul fenomeno più in generale si veda il contributo di G.G. Merlo, in questo "Quaderno".

34. *S. Martino d'Avesa*, perg. 81, 1226 dicembre 8; l'istituto è stato oggetto di una tesi di laurea da parte di F. Franceschini, *Il monastero di S. Martino di Avesa dagli inizi al 1467*, Università degli studi di Padova, Facoltà di magistero, a. a. 1967-1968, rel. P. Sambin; il tema è poi stato ripreso sinteticamente e in parte dalla stessa in *Il monastero di S. Martino dagli inizi al 1467*, in *Avesa. Studi-Ricerche-Cose varie*, a cura di G. Peroni e B. Polverigiani, I, Verona 1979, pp. 153-172.

35. Il monastero al quale mi riferisco è San Cassiano di Quinto della Valpantena, un piccolo insediamento femminile fondato nel 1225 dal canonico del capitolo della catte-

drale Enrico Tizzoni, di cui fu prima badessa Maria Tizzoni (Biancolini, III, pp. 94-95); la professione di Tarscilia, preceduta dal testamento, è del 1233 (*S. Silvestro*, perg. 240, 1233 febbraio 18).

36. Ruzerio è anch'egli membro della congregazione di Santa Lucia e di Santo Spirito (per la quale vedi sopra, testo e nota 10); riceve dal capitolo della cattedrale di Verona l'investitura della chiesa di San Cassiano (per la quale vedi la nota precedente) a nome di Maria Tizzoni, ed è presente al testamento del canonico Enrico Tizzoni che lo istituì (*S. Silvestro*, perg. 53, 1229 ottobre 19; App. perg. 55, 1232 gennaio 18); è nominato esecutore testamentario in un testamento che riguarda da vicino anche la chiesa di San Fidenzio (vedi *S. Fidenzio*, perg. 99, 100, 1226 agosto 2: testamento di Bontaina, che lascia alle *sorores* del luogo un appezzamento con viti e olivi nel territorio di Montorio). Sulla nota famiglia basti il rinvio a Castagnetti, *Contributo allo studio dei rapporti fra città e contado. Le vicende del castello di Villimpenta dal X al XIII secolo*, in "Atti dell'Istituto veneto di scienze, lettere ed arti. Classe di scienze morali, lettere ed arti", 133 (1974-1975), pp. 81-137.

37. Brognano o Broiano – è il nome del venditore – è infatti fratello di Ycerino da Quinto, *frater* del monastero, e attivo al suo interno (nel 1252 sarà chiamato *frater*); si veda, ad esempio, *S. Spirito*, App. perg. 101, 1219 dicembre 4; App. perg. 16, 1221 maggio 16; perg. 166, 1233 novembre 27.

38. Vedi sopra, nota 32.

39. *S. Fidenzio*, perg. 61, 1217 novembre 30: davanti alla casa dei conti Sambonifacio Osmondo assiste con altri alla vendita a San Fidenzio da parte del conte Rizzardo di sei appezzamenti di terreno nel territorio di San Bonifacio, per la cospicua somma di 118 lire. Per la congregazione vedi sopra, nota 10. Le relazioni proseguono con la sua famiglia. Alcuni esempi documentari: *S. Fidenzio*, perg.138, 1237 giugno 3: riguarda i figli; perg. 194, 1263 febbraio 1, dote della figlia di Osmondo, Zuagnina. La collocazione dei due atti nell'archivio della chiesa di San Fidenzio non può essere, come si sa, casuale.

40. B. Campagnola, *Liber iuris civilis urbis Veronae*, Verona 1728, p.190, cap. CCLIII: il comune decide la spesa di 200 lire per portare l'acqua della fonte Marcerina, situata 300 metri a monte.

41. Per l'identificazione vedi *S. Fidenzio*, perg. 80, 1224 giugno 10 e cfr. perg. 73, 76, 1224 marzo 5, 1224 aprile 11 (da tali docc. si evince che allo stesso ceppo familiare appartiene un notaio); per le presenze dò qualche esempio: perg. 73, 1224 marzo 5: testimone a un acquisto del priore in San Felice *in Arzere*; perg. 76, 1224 aprile 11: presente alla donazione di un terreno situato vicino alla chiesa; perg. 80, 1224 giugno 10: ancora presente a un acquisto nella zona di Mizzole.

42. Non è possibile qui dar conto dei numerosi acquisti effettuati; basti qualche menzione esemplificativa: *S. Fidenzio*, perg. 75, 1224 aprile 9 (Pigozzo); perg. 78-84, 1224 aprile 28-giugno 17 (Mizzole); perg. 91, 1225 dicembre 19 (Novaglie); perg. 96, 1226 maggio 3 (Mizzole); perg. 98, 1226 giugno 16 (Santa Maria in Stelle); perg. 106, 1227 novembre 30 (Mizzole); perg. 109, 1228 dicembre 4 (San Felice *in Arzere*)...

43. Ricordo per gli anni in cui fu priore Adelardo la donazione di un terreno nella zona di Illasi da parte di un compaesano e quella di un altro terreno non coltivato accanto alla chiesa da parte di un *civis* abitante a Verona, ma legato alla stessa *villa* (*S. Fidenzio*, perg. 70, 1221 dicembre 31, 1222 secondo la datazione in uso a Verona; perg. 76, 1224 aprile 11).

44. *S. Fidenzio*, perg. 65, 1220 dicembre 3; perg. 68, 1221 maggio 5; perg. 77, 1224 aprile 28; perg. 120, 1234 gennaio 8: si noti che alla data il priore è cambiato.

45. Su di essa richiama l'attenzione per la zona Varanini, *Linee di storia medievale*, pp. 125-127.

46. Delle 'molestie' recate alla chiesa vi sono testimonianze scaglionate nel tempo (*S. Fidenzio*, perg. 111, 1229 settembre 24; perg. 143, 1238 settembre 26; perg. 147, 1239 settembre 13; perg. 154, 1241 settembre 23); i maggiori responsabili appaiono il causidico Capafreda (è figura di rilievo nella società comunale veronese, aderente, sembra, alla fazione dei Sambonifacio: G.M. Varanini, *Primi contributi alla storia della classe dirigente veronese del Duecento: un documento del giugno 1230*, in *Viridarium floridum*, p. 201, nota 40); e pure alcuni dei della Scala (sulla famiglia per il periodo vedi lo studio di Castagnetti cit. alla nota 22), come si vede, in rapporto non solo positivo con la chiesa. Per la decima si veda la robusta sintesi di A. Castagnetti, *La decima da reddito signorile a privilegio economico dei ceti cittadini. Linee di ricerca*, in *Pievi e parrocchie in Italia nel basso medioevo (sec. XIII-XV)*. Atti del VI convegno di storia della Chiesa in Italia (Firenze, 21-25 sett. 1981), Roma 1984, I, pp. 215-233; Idem, *Le decime e i laici*, in *Storia d'Italia. Annali IX: La Chiesa e il potere politico dal medioevo all'età contemporanea*, a cura di G. Chittolini e G. Miccoli, Torino 1986, pp. 509-530.

47. *S. Fidenzio*, perg. 70, 1221 (nel doc. 1222); perg. 93, 94, 1226 marzo 19; perg. 150, 1240 settembre 20: sono menzionate rispettivamente la *domus sororum*, il loro dormitorio, e la *domus fratrum*.

48. Si pensi a tutta l'azione di Ugolino d'Ostia. Il tema è di frequente affrontato, per lo più con riguardo al movimento francescano: basti ricordare da ultimo M. Bartoli, *Chiara d'Assisi*, Introduzione di A. Vauchez. Con appendice iconografica di S. Gieben, Roma 1989, pp. 103-128.

49. Vedi ad esempio *S. Fidenzio*, perg. 127, 1235 maggio 13: l'atto riguarda la donazione di terre operata dalla *villa* di Mizzole, quindi da gente che conosceva da vicino la comunità. Aggiungo un testamento di molto rilievo per i lasciti pii e per la posizione sociale della testatrice Isabella *de Petolis*: *Esposti*, perg. 253, 1237 agosto 23 (sul testamento e sulla famiglia alcuni cenni sono in G.M. Varanini, *Per la storia dei Minori a' Verona nel Duecento*, in *Minoritismo e centri veneti nel Duecento*, a cura di G. Cracco, Trento 1983 = "Civis". Studi e testi, 19-20, p. 108).

50. *S. Fidenzio*, perg. 120, 1234 gennaio 8: è l'atto già citato riguardante la donazione da parte del comune di Mizzole. Che si tratti di un chierico può dedursi dall'appellativo *dum dominus* premesso al nome (ad esempio, perg. 134, 1236 luglio 11); un' esplicita qualifica di *presbiter* si ha nella perg. 132, 1236 gennaio 16.

51. Qualche esempio: *S. Fidenzio*, perg. 134, 1236 luglio 11: Alberto agisce *vice collegii et universitatis*; perg. 140, 1237 ottobre 8: *pro ecclesia, collegio et fratribus et sororibus*; perg. 148, 1240 giugno 10: è procuratore *capituli et ecclesie*; per l'argomento si veda P. Michaud-Quentin, *Universitas. Expression du mouvement communitaire dans le mayen-âge latin*, Paris 1970.

52. *S. Fidenzio*, perg. 173, 1251 aprile 9

53. *S. Fidenzio*, perg. 139, 1237 giugno 5: è la professione di un *frater*.

54. Vedi sopra, nota 46.

55. *S. Fidenzio*, perg. 167, 1247 marzo 27.

56. Archivio capitolare di Verona, III-22-7v: Crescenzio, accompagnato da un *frater*, interroga l'eletta per l'accettazione.

57. Per la ricostruzione delle modalità e dei tempi del tentativo vedi G.M. Varanini, *La Chiesa veronese nella prima età scaligera. Bonincontro arciprete del capitolo (1273-1295) e vescovo (1296-1298)*, Padova 1988 (già edito nel 1987), pp. 21-23.

58. *S. Fidenzio*, perg. 186, 1260 luglio 14: da notare che l'atto si svolge nella chiesa, definita *sororum*.

59. A tali statuti ci si richiama più tardi, riferendoli al priore *olim donum Aleardinum* e ai *fratres* e *sorores* del monastero: vedi *S. Fidenzio*, perg. 297, 1297 dicembre 2: una nuova *conversa et devota* è accolta a patto che *nullam vocem in capitulo habeat et ad omnes contractus qui per priorem et fratres et sorores fient nullatenus admittatur*.

60. Vedi ad esempio *S. Fidenzio*, perg. 278, 1291 ottobre 28: il priore Aleardino è con quattro *fratres*; perg. 276, 1291 febbraio 18: lo stesso è con sei *fratres*; perg. 352, 1314 aprile 8: vi sono otto *fratres*; perg. 479, 1340 dicembre 18.

61. Biancolini, V/2, p.242; per un ampio brano della discussione con lo storico padovano V/1, pp. I-VIII. Vedi al proposito anche lo studio di A. Rigon, in questo "Quaderno".

62. *S. Fidenzio*, perg. 276, 1291 febbraio 18; perg.278, 1291 ottobre 28; perg. 297, 1297 dicembre 2; perg. 304, 1300 maggio 3; perg. 314, 1302 maggio 27.

63. *S. Maria in Organo*, b. 10, perg. 778, 1278 gennaio 28 (il doc. è stato trascritto da G. Castagna, *Testamenti veronesi del Duecento. Con un'appendice di 130 documenti inediti [1260-1300]*, tesi di laurea, Università degli studi di Verona, Facoltà di magistero, a. a. 1987-1988, rel. G. De Sandre Gasparini, doc. 64, pp. CCXXVII-CCXXXI).

64. È il caso di due coniugi di Pigozzo: *S. Fidenzio*, perg. 278, 1291 ottobre 28.

65. Esemplifico: il 18 febbraio 1291 si donano due coniugi di Mezzane; il 28 ottobre dello stesso anno i due coniugi di Pigozzo citati alla nota precedente; il 2 dicembre 1297 una donna di Montorio; il 26 gennaio 1298 un Bonincontro di Pigozzo; il 26 giugno del medesimo anno un abitante di Mizzole; il 19 gennaio 1312 una coppia di sposi di Montorio; l'8 aprile 1314 un abitante di Mizzole (perg. 276, 278, 297, 298, 299, 341, 352).

Sulla figura dei conversi, vedi le note di F. Dal Pino, in questo "Quaderno"; ad esse rinvio anche per l'informazione bibliografica.

66. Mi riferisco a Ivano figlio di Lanfranco giudice, di Verona; vedi *S. Fidenzio*, perg. 87-88, 1259 maggio 29: è presente senza l'appellativo di *frater* alla professione dei voti di Beatrice Tantafari, e ancora successivamente si interessa a questioni che la riguardano (perg. 181, 1261 febbraio 21); lo vediamo *frater* a San Fidenzio nel 1263 e successivamente più volte con qualche oscillazione tra la denominazione di *frater* e quella di *dominus* (*S. Fidenzio*, perg. 195, 1263 febbraio 20; perg. 201, 1266 giugno 16; perg.206, 1268 marzo 11; perg. 207, 1268 marzo 11; perg. 214, 1271 ottobre 21; perg. 258, 1283 dicembre 3). Sulla categoria dei giudici nel periodo un buon avvio alla ricerca è fornito da Castagnetti, *La società veronese*, pp. 64-66.

67. Qualche dato: nel 1235 il rapporto è di 11 *sorores* a quattro *fratres*; nel 1260 nove *sorores* agiscono accanto al priore; nel 1312 sono ricordate 13 donne; anche se nel 1314 si citano otto *fratres*, nel 1317 agiscono 11 *sorores* (*S. Fidenzio*, perg. 125, 1235 marzo 4; perg. 18, 1260 luglio 14; perg. 347, 1312 agosto 6; perg. 352, 1314 aprile 8; perg. 365, 1317 giugno 13).

68. *S. Fidenzio*, perg. 347, 1312 agosto 6; perg. 365, 1317 giugno 13 (locazione attuata dalle *sorores*); perg. 442, 1332 marzo 18; perg. 445, 1333 agosto 1; perg. 464, 1338 novembre 9.

69. Si vedano alcuni testamenti che ricordano l'istituto, come quelli di Bontaina, del 2 agosto 1226, o di Bona vedova di Enrico *a Bacea*, del 25 settembre 1236 (*S. Fidenzio*, perg. 99; *S. Leonardo*, b. 23, perg. 16)

70. Della *ecclesia* si ha testimonianza dal 1254 (*S. Fidenzio*, perg. 177, 1254 dicembre 6); nell'investitura della prioressa del 1353 appaiono un altare maggiore *interior* e un altare situato *a parte sororum* (perg. 498, 1353 agosto 11).

71. Il vescovo Iacopo da Breganze, come si sa, fu ridotto all'esilio dal 1235 circa fino alla sua morte, avvenuta intorno al 1252; alcune notizie su di lui sono in G. Sandri, *Il vescovo Iacopo di Breganze e la prima sistemazione dell'ordine dei Minori in Verona*, in *Scritti di Gino Sandri*, raccolti da G. Sancassani, Verona 1969, pp. 95-107; una prima disamina del suo governo sotto il profilo pastorale è in G. De Sandre Gasparini, *Ezzelino e la Chiesa veronese*, in *Nuovi studi ezzeliniani*, a cura di G. Cracco, Roma 1992, II, pp. 416-423.

72. *S. Fidenzio*, perg. 396, 1322 novembre 30; perg. 397, 1322 dicembre 1; perg. 399, 1323 aprile 14: specialmente importante è quest'ultimo atto, in quanto testimonia l'investitura da parte dell'ordinario di terre e decime che il monastero possedeva e quindi la volontà di controllo sull'istituto.

73. *S. Fidenzio*, perg. 187, 1260 settembre 7; perg. 201, 1266 giugno 16: i frati intervengono in un litigio tra il monastero e una cospicua famiglia veronese, che ha una sua suora nello stesso monastero, per delle terre in *Insula Stanfi*.

74. Si veda ad esempio la professione della veronese Dolcebona, oppure quella di Florisia figlia di Pietro *a Melle*, oppure ancora quella di Azzolina figlia di Federico sarto

(*S. Fidenzio*, perg. 253, 1280 marzo 31; perg. 197, 1294 novembre 24; perg. 443, 1332 ottobre 26).

75. Istruttivo è il caso del monastero femminile benedettino di San Cassiano della Valpantena (per il quale vedi sopra, nota 35), che nel 1269 acquista la sede abbandonata dai Predicatori e insieme la loro tutela già sperimentata in precedenza, dato che il priore del convento veronese è un membro della commissione istituita per il riassetto della Chiesa veronese dopo il travagliato periodo ezzeliniano e come tale provvede con gli altri due colleghi all'elezione della *priorissa* già nel 1262 (si veda il documento in *S. Silvestro*, App. b. 26, perg.89, 1262 agosto 12); si può aggiungere che lo stesso frate Predicatore presiede alla tormentata elezione della prioressa di un monastero di *fratres* e *sorores*, Sant'Apollinare di Lugo della Valpantena, soggetto al monastero di San Zeno e di regola benedettina (Biancolini, V/1, pp. 156-158: l'atto è del 20 agosto 1263). Sulla commissione informa G.M. Varanini, *La Chiesa veronese*, pp. 21-23.

76. Per la più generale importanza dell'avvenimento si veda il volume miscellaneo *1274: année charnière. Mutations et continuités* (Lyon-Paris, 30 sept.-5 octobre 1974), Paris 1977.

77. *S. Fidenzio*, perg. 174, 1251 maggio 10.

78. Si trovano presenti frati di San Francesco, un convento passato dai Minori ai canonici di San Marco nel 1275 (Biancolini, III, p. 107), e un *frater* converso passa da quella casa a San Fidenzio (perg. 298, 1298 gennaio 26; perg. 299, 1298 giugno 26; perg. 303, 1300 marzo 13); alla professione di una suora è anche presente il priore di San Gabriele, un istituto che nel Duecento ebbe vasta risonanza e che sembra gravitare intorno allo stesso ordine, prima di acquisire la regola di san Benedetto (vedi Biancolini, I, pp. 385-388; nel 1295 è detto dell'ordine di san Benedetto: Archivio Segreto Vaticano, *Nunziatura veneta*, perg. 6297).

79. Parafraso le espressioni del Simeoni, *Verona*, p. 437.

80. Per le rispettive professioni si veda *S. Fidenzio*, perg. 87, 1225 maggio 19; perg. 197, 1264 novembre 24; perg. 258, 1283 dicembre 3; nell'archivio dell'istituto la documentazione riguardante le famiglie di appartenenza è abbondante.

81. *S. Fidenzio*, perg. 258 citata alla nota precedente.

82. Interessante al riguardo, anche per il formulario usato, è l'atto di donazione di un terreno a Lavagno da parte di prete Giovanni del fu Zilberto, della pieve di Montorio e poi prelato di San Briccio di Lavagno (*S. Fidenzio*, perg. 376, 1320 aprile 20; perg. 461, 1337 luglio 20: il prete, secondo il formulario, agisce *devotionem humilem gerens non minimam in vocabulum beati Fidencii*, volendo promuovere tale devozione perché l'intercessione del santo lo aiuti sempre *contra hostiles callidas nequitias* e Dio gli conceda ciò con la sua misericordia). Analogo formulario è nell'atto di donazione dell'utile dominio di una casa in Verona da parte di Pietro da Fumane (perg. 468, 1339 febbraio 17).

83. *S. Fidenzio*, perg. 497, 1353 agosto 8; il vicario del vescovo Bonanno di Sassoferrato investe solennemente la prioressa della carica con i diritti annessi l'11 dello stesso mese (perg. 498).

84. Biancolini, V/2, p. 242-243, attribuisce al monastero la regola di san Benedetto non accorgendosi dell'importante passaggio, che, sulla scorta della documentazione inedita, dovrebbe essere avvenuto verso il 1370, dato che in quell'anno Azzolina è chiamata *abbatissa*, mentre l'anno prima ha ancora il titola di prioressa (*S. Fidenzio*, perg. 533, 1370 febbraio 3).

85. Biancolini, V/2, pp. 140-142; *SS. Nazaro e Celso*, b.17, perg. 922, 1206 marzo 25; lo stesso Biancolini informa sull'esistenza della chiesa nel 1091 (vol. II, p. 733).

86. Il modello è piuttosto diffuso nell'ambito del monachesimo benedettino contemporaneo veronese: vedi il caso di Sant'Apollinare di Lugo, cit. alla nota 66, e per un ulteriore esemplificazione sotto, p. 207.

87. Ricordo solo le testimonianze più significative della sua attività: *S. Antonio dal Corso*, perg. 2, 1211 maggio 11: compare per la prima volta per un acquisto di terra nella contrada della chiesa; perg. 5, 1215 dicembre 28: compra anche per conto di suor Marsibilia *de Passionibus* (per la quale vedi sotto, nota 94); perg. 15, 1232 giugno 19: cappellano del vescovo, compra terra per conto dell'eremita Sofia; *SS. Nazaro e Celso*, b. 17, perg. 931, 1247 settembre 8 (edita da Biancolini, V/2, pp. 144-145); Biancolini, VII, pp. 80-81: con la qualifica di priore di San Cassiano mette la prima pietra della chiesa di Santa Lucia al Chievo, nel suburbio di Verona.

88. *S.Antonio dal Corso*, perg. 8, 1220 maggio 24: Sofia acquista da Maria tutrice dei figli di Ottone *de Seratico* un appezzamento confinante con la chiesa e adiacente a terreno suo.

89. Se ne vedano gli atti in Biancolini, IV, pp. 702-705; sul monastero di San Michele e su tale episodio informa anche V. Monese Recchia, *Aspetti sociali ed economici nella vita di un monastero benedettino femminile*, in "Archivio veneto", s. V, 98 (1973), pp. 5-54, p. 24 in particolare.

90. *S. Antonio dal Corso*, perg. 18, 1238 marzo 3: acquisto da parte della chiesa di un terreno arativo nella contrada, confinante con proprietà della stessa chiesa.

91. *SS. Nazaro e Celso*, b. 17, perg. 929 (edita da Biancolini, V/2, pp. 143-144, con alcune lacune).

92. *SS. Nazaro e Celso*, b. 17, perg. 930.

93. Si veda, ad esempio, l'elezione dei conversi Guizzardo e Pevre, marito e moglie: essa è compiuta da tutti i membri del gruppo, uomini e donne (*omnes fratres et sorores*): *SS. Nazaro e Celso*, b.17, perg. 931, 1247 settembre 8 (edita da Biancolini, V/2, pp. 144-145).

94. Per la famiglia qualche cenno è in G.M. Varanini, *La Valpolicella dal Duecento al Quattrocento*, Verona 1985, pp. 417, 422.

95. Nel 1247 agiscono prete Enrico con quattro *fratres* conversi, insieme con Sofia e una conversa; nel 1259 tre *fratres* conversi; nel 1262 quattro *sorores* e due *fratres* conversi; nel 1278, nel momento dell'unione con Santa Maria Maddalena di Verona, vi sono quattro *sorores* e tre *fratres* (*SS. Nazaro e Celso*, b. 17, perg. 931, 1247 settembre 8; *S. Antonio dal Corso*, perg. 44, 1259 aprile 25; perg. 50, 1262 gennaio 19; perg. 4, 1278 ottobre 15).

96. *S. Antonio dal Corso*, perg. 47, 1260 dicembre 10. Per il chierico Ottone da Bure vedi G.M. Varanini, *La Valpolicella*, pp. 132-133, 284-285 (testamento, 1286 marzo 10).

97. *S. Antonio dal Corso*, perg. 50, 1262 gennaio 19; perg. 65, 1265 novembre 4,16, dicembre 8.

98. Biancolini, V/2, pp. 145-146; il doc. si trova presso l' archivio privato delle clarisse di San Fidenzio, *S. Maria Maddalena*, perg. 4, 1278 ottobre 15 (catalogazione non definitiva).

99. Le prime notizie sono in Biancolini, III, pp. 54. 4, pp. 664-672 (per Santa Maria dell'Arcarotta, dipendente da San Zeno); V/2, pp. 8-54 (per San Martino, dipendente da San Fermo, per il quale esiste anche un archivio che attende di essere esplorato sistematicamente); II, pp. 609-610.

100. Idem, III, pp. 24-25; V/1, pp. 154-158 (la chiesa dipende dal monastero di San Zeno).

101. Si veda, per un approccio al problema, l'intervento di M. Parisse, *Des prieurés de femmes*, in *Prieurs et prieurés dans l'Occident médiéval*. Actes du colloque organisé a Paris le 12 novembre 1984... publiés par J-L. Lemaitre, Préface du J. Dubois, Genève 1987, pp. 115-120, 124-126 in particolare.

102. Vedi al proposito il recente *Doppelköster und andere Formen der Symbiose männlicher und weiblicher Religiosen im Mittelalter*, herausgeben von K. Elm und M. Parisse, Berlin 1992, e in questo, in particolare, G. Jenal, *Doppelklöster und monastischen Gesetzgebung im Italien des frühen und hohen Mittelalters*, pp. 25-55.

103. Vedi, ad esempio, *S. Fidenzio*, perg. 297, 1297 dicembre 2: la professione di una aspirante suora avviene *in ecclesia sororum ubi capitulum loci solitum est congregari*, alla presenza di due *fratres* preti.

104. Vedi sopra, p. 196.

105. *S. Antonio dal Corso*, perg. 56, 1262 novembre 27.

106. Enorme la letteratura sull'argomento. Ricordo soltanto, perché recente e con finalità di rassegna storiografica, D. Bornstein, *Donne e religione nell'Italia tardomedievale*, Postfazione a *Mistiche e devote nell'Italia tardomedievale*, a cura di D. Bornstein e R. Rusconi, Napoli 1992, pp. 237-261.

Monasteri doppi e problemi di vita religiosa femminile a Padova nel Due e Trecento

Antonio Rigon

Premessa

Tra l'XI e il XIII secolo è diffusa la tendenza di uomini e donne a vivere assieme l'esperienza religiosa: al seguito di predicatori itineranti; al servizio dei poveri, dei malati e dei pellegrini negli ospizi; in fraternite di penitenza e gruppi ereticali[1]. In questo quadro si inserisce, talvolta come esito istituzionale di esperienze più libere, lo sviluppo dei monasteri doppi, ove in sedi separate, ma in un unico complesso, vivevano monaci e monache, costituendo «una unità locale e giuridica»[2].

L'istituzione non era nuova: se ne trovano testimonianze sicure alle origini stesse del monachesimo cristiano sia in Oriente che in Occidente[3]. Nuovo fu lo sviluppo che, a partire dall'XI secolo, interessò varie correnti monastico-canonicali e portò alla costituzione di ordini almeno inizialmente fondati sul monastero doppio come cellula vitale[4]. L'ordine di Fontevrault e di Prémontré in Francia e quello dei Gilbertini in Inghilterra sono gli esempi più noti[5].

Le ragioni di tale espansione vengono solitamente individuate nella ricerca, da parte di un numero crescente di donne conquistate dagli ideali evangelici, di nuove forme di vita consacrata, nella necessità di fornir loro assistenza materiale e spirituale, nell'esigenza di disciplinare entro forme istituzionali collaudate gruppi misti che, causando scandalo e sospetto, tentavano di realizzare il messaggio di Cristo al di fuori delle regole riconosciute e dell'ordinamento ecclesiastico tradizionale[6]. In questa prospettiva la fondazione di monasteri doppi appare di fatto una risposta ai problemi posti dallo sviluppo del movimento religioso femminile, durante i secoli centrali del medioevo, nell'ambito del più