

## BRIXIA SACRA

DIOCESI DI BRESCIA  
ASSOCIAZIONE PER LA STORIA DELLA CHIESA BRESCIANA  
FONDAZIONE CIVILTÀ BRESCIANA

# LUNGO LE STRADE DELLA FEDE

## Pellegrini e pellegrinaggio nel Bresciano

---

Atti della Giornata di studio  
(Brescia, 16 dicembre 2000)

a cura di  
GABRIELE ARCHETTI

Brescia 2001



**Enti collaboratori:**

Provincia di Brescia

Comune di Brescia

Regione Lombardia

Università Cattolica del S. Cuore di Brescia

Archivio Vescovile di Brescia

Associazione archeologica U.s.p.a.a.a.

Centro Culturale Artistico della Franciacorta e del Sebino

Associazione lombarda di studi jACOPEI r.i.c.r.i.



TURRA COSTRUZIONI

Il presente volume è stato pubblicato grazie  
anche al sostegno di:



GIANBATTISTA PINI

AZ. VINICOLA LA ROTONDA

In copertina:

*Pellegrino diretto a Roma*

(Brescia, Biblioteca Queriniana, miniatura del XV secolo)

© ASSOCIAZIONE PER LA STORIA DELLA CHIESA BRESCIANA

Brescia 2001

---

## Saluti di apertura

✠ GIULIO SANGUINETI, *Arcivescovo di Brescia*

Saluto le Autorità, i responsabili dell'Associazione per la storia della Chiesa bresciana e della Fondazione Civiltà Bresciana, tutti i partecipanti a questa giornata di studio sul tema «Pellegrini nel Bresciano». Esprimo alcune riflessioni sull'uomo come pellegrino.

Una domanda viene spontanea sulla tematica del pellegrinare oggi, cioè in questo tempo della tardo modernità fortemente secolarizzato. Dobbiamo infatti confrontare questo gesto con la mentalità secolaristica dominante che tenta di ridurre questa realtà a turismo più o meno religioso. Nell'odierna cultura si intrecciano vari fattori, collegati ai frenetici ritmi legati da una parte alla mobilità e dall'altra al pluralismo e alla multiculturalità.

Il pellegrinaggio, inteso anche solo come fenomeno umano, intende coprire e correggere alcuni vuoti e distorsioni oggi comuni: l'anonimato, il calo di relazioni interpersonali, l'incomunicabilità non solo tra generazioni, la ghettizzazione all'interno delle stesse fasce di età che degenera in nuovi tribalismi o in fughe dalla realtà con le conseguenti scelte della droga e dei suicidi. Etimologicamente 'pellegrinaggio' significa trovarsi «per agros», cioè *in campagna*, fuori dalla città, e quindi fuori dalla vita ordinaria, che significa anche vita protetta dalle abitudini e aiuti normali. Già questo primo senso del pellegrinaggio, puramente etimologico, chiede che si analizzi come uscire dalle sicurezze abituali per 'andare oltre', cioè per saper stare sulla strada, 'in via', nello spirito proprio del cristiano, che ha come modello Gesù di Nazaret che della strada ha fatto il luogo abituale.

Se entriamo un poco più addentro al significato del pellegrinaggio, all'aspetto più antropologico, ci rendiamo conto che la condizione di 'pellegrino' è propria dell'essere umano che va inteso come *homo viator*. Ed è una categoria che troviamo in tutte le grandi religioni perché esprime la condizione origina-

ria dell'umanità che proviene da Dio e a Lui ritorna. In questo senso il pellegrinaggio rappresenta la nostra esistenza umana tra l'origine e il compimento.

Il pellegrinaggio ha un forte valore teologico. Si deve coniugare insieme pellegrinaggio e santuario, senza tuttavia confondere quest'ultimo come meta, mentre è tappa. È un pericolo imminente questo di confondere la meta con la tappa, soprattutto in questa cultura fortemente secolarizzata. D'altra parte il pellegrinare deve avere una meta, diversamente sarebbe un puro girovagare. La meta è raggiungere l'epilogo di una storia, la storia della salvezza, il cui compimento è Cristo. La meta intermedia, la tappa, è il santuario.

Inteso così il pellegrinaggio non è un episodio marginale nell'esperienza cristiana, ma una dimensione dell'essere umano e spirituale che si modella su Gesù pellegrino per eccellenza che viene dal Padre e a Lui ritorna passando da Gerusalemme e aprendosi al mondo intero. Se non si adotta uno stile ricco di contenuto teologico e spirituale si corrono rischi di degenerazione del pellegrinaggio, anche fra i cristiani: la soggettivizzazione della fede, il calo dell'appartenenza alla comunità che ci ha generato alla fede che è la parrocchia, il divertimento inteso come volgersi altrove per non affrontare responsabilmente il da farsi nel proprio ambiente, ecc.

Il pellegrinare comporta alcune esigenze: che si parta dall'inerzia abituale, che si lasci la propria casa, che si rompa con le abitudini mediocri, che si entri nella strada di quelle esigenze vitali che si sono dimenticate e di quei sacrifici che occorre compiere. Il cammino verso il luogo santo, quale tappa del cammino pieno, rianima il senso religioso della vita e la speranza, elementi essenziali per la vita dell'uomo credente.

Auguro che la giornata di studio sia vissuta come una verifica dello 'stile del pellegrino' durante il Giubileo e che i risultati scientifici che ne seguiranno diventino un contributo prezioso non solo alla conoscenza, ma anche perché le strade del pellegrino dopo il Giubileo risultino strade della fede.

ALBERTO CAVALLI, *Presidente della Provincia di Brescia*

Le celebrazioni dell'anno giubilare hanno avuto il loro giusto coronamento, sotto il profilo culturale, con l'incontro di studio su *Pellegrini e pellegrinaggio nel Bresciano*, i cui atti, con lodevole solerzia, vengono raccolti in questo volume. Un lavoro che riesce, con rara abilità, a mettere a disposizione di tutti i risultati scientifici di preziose e lunghe ricerche storiche, senza rinunciare però minimamente al rigore metodologico. È questo senza dubbio un merito della felice collaborazione tra istituzioni accademiche e culturali attive sul nostro territorio, quali l'Università Cattolica e la Fondazione Civiltà Bresciana o l'Associazione per la storia della Chiesa bresciana, che la Provincia di Brescia ha voluto valorizzare fin dall'inizio, sostenendone le indagini preliminari prima e la loro divulgazione poi.

Il primo frutto di questa partecipazione – per così dire 'ecumenica', di istituzioni civili, religiose, scientifiche e culturali – ha permesso in tempi rapidissimi di mettere in cantiere un'équipe di studiosi di alto valore che si sono confrontati su di un tema tanto affascinante quanto profondo, come quello del pellegrinaggio, le cui implicazioni religiose, umane ed economico-sociali avevano bisogno di essere indagate in profondità tra le 'pieghe' più riposte della storia. Senza timore di guardare agli accadimenti nel loro fluire dinamico, né con intenti apologetici, ma con grande apertura verso la conoscenza.

E qui i risultati non sono mancati. Ieri come oggi, infatti, un flusso quasi ininterrotto di fedeli si è mosso, anche da Brescia, alla volta delle grandi mete venerate dai cristiani, di Gerusalemme, di Roma o di San Giacomo di Compostella, ma anche verso i luoghi di culto minori, i santuari mariani diocesani e regionali. E il loro andare, metafora dell'incontro di ciascuno con Dio, trovava conforto nei molti luoghi di accoglienza preparati dalla carità cristiana e organizzati intorno alle strutture pievane e nella fitta rete di fondazioni monastiche, che in taluni casi conserva ancora memoria diretta nel nome di alcuni paesi della nostra provincia. Carità e accoglienza, dunque, in un binomio di chiara ascendenza evangelica.

Il pellegrinaggio odierno, invece, ha perso senza dubbio quasi del tutto la dimensione 'penitenziale' avuta in passato e il viaggiatore non presenta più la condizione del «pellegrino senza tetto, della più umile specie, che va errando di luogo in luogo», e i cui averi sono semplicemente «un sacco sulle spalle con un po' di pane secco e una bibbia portata sotto la camicia», secondo l'emblematica icona delineata dall'anonimo autore de *I racconti di un pellegrino russo* (c. 1). In realtà, pellegrinaggio e turismo religioso spesso si confondono, espri-

mendo forme nuove di un percorso di ricerca che, quando è condotto con fede sincera, non è diverso da quello del passato, se non nelle modalità esteriori, poiché esprime il bisogno del sacro per dare senso alla vita.

Non è senza significato, quindi, se la pubblicazione di questi atti è raccolta sotto il titolo: *Lungo le strade della fede*, come chiave di lettura che accomuna in modo universale l'esperienza umana. Il cammino verso un santuario, in altre parole, mette in luce ancora oggi la nostra condizione di persone in viaggio, senza «una dimora stabile, ma in cerca di quella futura», come scrive la *Lettera agli Ebrei* (c. 13, 14). Un'esperienza analoga a quella vissuta molti secoli fa da alcuni sovrani inglesi ospitati in San Salvatore prima di giungere a Roma, i quali affidarono alle monache del cenobio bresciano il compito di intercedere per loro con la preghiera, oppure dall'accoglienza materiale e spirituale offerta dai numerosi ospizi religiosi a pellegrini e viandanti.

Questo libro, pertanto, non arricchisce semplicemente le nostre conoscenze, ma consente di recuperare una porzione della nostra memoria, grazie alla quale è possibile leggere con maggiore consapevolezza talune manifestazioni del nostro tempo, a partire proprio da quelle storico-religiose. Non c'è cultura senza storia, come non c'è vita senza passato: esserne coscienti è una garanzia di maggiore libertà. Anche questo è un motivo di gratitudine in più verso gli autori di questa ricerca e per quanti con tanta cura e rigore hanno saputo farne dono a tutti noi.

PAOLO CORSINI, *Sindaco di Brescia*

Reco volentieri il caloroso saluto, mio personale e dell'intera Amministrazione municipale che rappresento, ai convenuti presso la sede della Fondazione Civiltà Bresciana per la giornata di studio dedicata al tema del pellegrinaggio, particolarmente in Lombardia e nel Bresciano. Un saluto che non vuole essere rituale, ma espressivo della condivisione del valore delle motivazioni che hanno ispirato l'incontro, condivisione che è anche all'origine dell'ospitalità ben volentieri concessa per la seconda parte della sessione pomeridiana nel Salone Vanvitelliano del Palazzo della Loggia.

Sento il dovere, innanzitutto, di manifestare la mia convinta adesione all'iniziativa della Diocesi di Brescia, dell'Università Cattolica del S. Cuore, dell'Associazione per la storia della Chiesa bresciana e della Fondazione Civiltà Bresciana che hanno inteso adeguatamente celebrare, anche sotto il profilo culturale, l'anno giubilare promuovendo questa giornata di studi. Credo si debba prendere atto della utilità del convegno, e di questo volume che ne riporta le comunicazioni, dedicato al pellegrinaggio dei Bresciani dal medioevo alla prima età moderna.

Giornata di studi preceduta, tra l'altro, da una preziosa esposizione: *Lungo le strade dei pellegrini. Santuari e devozioni*, ospitata presso Palazzo Bonoris. Esposizione nata dal lavoro di alcuni giovani ricercatori della Fondazione Civiltà Bresciana, che hanno esplorato un tema giubilare coniugandolo virtuosamente con un'indagine sul nostro territorio e sul contesto storico, politico e religioso degli itinerari di fede. Esposizione che ha costituito una sorta di autorevole suggello di ampio respiro di quella proposta – sempre della Fondazione – all'inizio dell'anno giubilare dedicata ai «Magi» primi pellegrini. Per le iniziative sin qui rammentate sono certo meriti un sincero plauso la meritoria, qualificata attività degli amici della Fondazione Civiltà Bresciana.

Come noto il pellegrinaggio cristiano, nella storia europea, precede di circa un millennio la celebrazione del primo Giubileo indetto da Bonifacio VIII nel 1300; assume tuttavia un posto di grande rilievo grazie anche alle celebrazioni giubilari dei secoli seguenti. Questo ha ricordato anche Giovanni Paolo II – nella bolla *Incarnationis mysterium* – scrivendo: «L'istituto del Giubileo nella storia si è arricchito di segni che attestano la fede e aiutano la devozione del popolo cristiano. Tra questi segni bisogna ricordare, anzitutto, il pellegrinaggio».

Un'analisi del “segno” pellegrinaggio – anche, e soprattutto, in Lombardia e nel Bresciano – in età medievale e nella primissima età moderna ricordato con una riflessione sul turismo religioso, termine con il quale si è cercato in

qualche modo di unificare il tradizionale peregrinare con il moderno turismo: questa l'ambizione sottesa alla nostra giornata di studio, questa anche un'ulteriore ragione della personale condivisione della sua importanza cui facevo prima riferimento. Quindi dall'indagine sulla figura del pellegrino – l'*homo viator*, come scrive Renato Stopani ne *Le vie del pellegrinaggio nel Medioevo* (Firenze 1991) – nel quale il cristiano in età medievale si riconosce perfettamente, poiché l'esperienza del pellegrinaggio, annullando per un determinato periodo di tempo il luogo natio, la casa, la famiglia, permette di tradurre in termini reali il fatto che siamo tutti *advenae et peregrini*, in cammino verso il regno dei cieli, dall'indagine sul pellegrino in età medievale – dicevo – ai moderni pellegrinaggi di oggi (i “Viaggiatori del terzo millennio”, così li definiva la terza sezione della mostra in Palazzo Bonoris prima rammentata), che non si riconoscono più tanto facilmente dagli altri viaggiatori né per il modo di vestire né per gli atteggiamenti esteriori, ma che si distinguono – questa la mia convinzione – per lo scopo del loro viaggio e per la diversa disposizione interiore.

Moderni pellegrini che anche se privati dalla sorpresa, dallo stupore e dal senso del meraviglioso provati dal pellegrino di un tempo all'impatto visivo con il luogo sacro prescelto, perché già conosciuto nelle riproduzioni dei media, anche se privati di una delle componenti fondamentali dei pii viaggiatori medievali, cioè la fatica del viaggio, possono forse concentrarsi maggiormente sull'aspetto simbolico e interiore del viaggio medesimo, sulla meditazione e sulla preghiera. Ancora: la lettura in chiave locale dei luoghi del pellegrinaggio, l'attenta mappatura dei riflessi nel Bresciano – in età medievale e moderna – dei santuari, degli ospizi dei percorsi affidata a molti degli interventi che saranno poi proposti. Questo – sono certo – un altro aspetto che qualifica particolarmente l'incontro odierno.

Perché il “segno” del pellegrinaggio ha lasciato *segni* locali – nelle arti pittoriche, nelle arti minori e nelle testimonianze architettoniche, come nella storia dell'ospitalità e dell'assistenza, come altresì nella storia della spiritualità – certo di maggiore o minore rilievo, ma tutti meritevoli di attenta indagine. Come non rammentare a questo proposito – e le ricerche di Gabriele Archetti e Angelo Baronio lo stanno documentando in modo eccellente – il ruolo centrale svolto dai cenobi bresciani di origine longobarda, quali quelli maschili di San Benedetto di Leno e quello femminile di San Salvatore, poi Santa Giulia, a Brescia. Nelle ragguardevoli proprietà dei due centri monastici, infatti, sono conosciuti vari *monasteria* e *xenodochia* opportunamente collocati lungo la dorsale appenninica nella direzione di Roma, luogo di attrazione per tantissimi

pellegrini dell'alto medioevo, attratti dalla possibilità di pregare sulla tomba di apostoli e martiri della cristianità delle origini in Europa occidentale.

Soprattutto per i pellegrini anglosassoni o franchi costretti a lunghi spostamenti l'impatto con le città italiane era sicuramente molto gradito, in ragione dell'eccellenza delle comunità monastiche e della loro ospitalità. In particolare sono analiticamente conosciute le relazioni intrattenute dalle religiose di San Salvatore con l'alta nobiltà anglosassone grazie alla scrupolosa registrazione nel *Liber vitae* dell'abbazia, noto già nell'Ottocento per la coraggiosa trascrizione pubblicata da Andrea Valentini nel 1887, ed oggi disponibile in edizione critica nella prestigiosa serie dei "Monumenta Germaniae historica" di Monaco (2000). I nomi qui raccolti sono legati alla spiritualità del monastero, in quanto le monache perpetuavano la memoria delle persone attraverso il loro ricordo nella preghiera.

La 'foresteria' di accoglienza di San Salvatore che le carte monastiche descrivono danno l'idea di un *hospitalis* importante e molto ben organizzato – vi si parla infatti di un edificio articolato intorno ad un chiostro – la cui notorietà ed efficienza gli consentirono di essere attivo sino alla fine del medioevo, dopo la sua fondazione collocabile verso la metà del IX secolo. Come noto ai ricercatori – ma importanti conclusioni sono offerte proprio dagli atti di questa giornata di studio – lo "xenodochio" di Santa Giulia è di difficile e controversa localizzazione: l'archeologo A. Breda, seguito da C. Zani, lo identifica con una costruzione ad occidente del cenobio (tra le attuali via Piamarta e via Musei), dove antiche testimonianze ponevano pure una chiesetta dedicata a san Remigio, detta anche dell'Ospizio (cfr. gli atti del convegno del 1990 su *Santa Giulia di Brescia*, Brescia 1992, pp. 245-250). Questo nonostante che Brescia non fosse collocata sugli itinerari principali dei grandi pellegrinaggi diretti a Roma, fosse lontana la Francigena e laterale rispetto alla via del Brennero; favorita, viceversa, dalla sua collocazione sulla strada pedemontana che univa Bergamo a Verona, un percorso molto frequentato da quanti attraversavano la pianura Padana diretti a Venezia (da dove ci si imbarcava per la terra Santa o, nel verso opposto, salivano ai valichi alpini occidentali con meta i grandi santuari francesi e spagnoli).

Per tutte queste motivazioni che ho sentito di dover esporre, quindi, rinnovo il plauso sincero e la condivisione forte – miei personali e dell'intera Amministrazione municipale – alla qualificata iniziativa promossa per celebrare degnamente, sotto il profilo culturale, la chiusura del grande Giubileo dell'anno 2000.

ANTONIO FAPPANI, *Presidente della Fondazione Civiltà Bresciana*

Giunge in porto, con questo volume degli “Annali” e, assieme, numero straordinario della rivista «Brixia sacra», il progetto ‘giubilare’ lanciato dalla Fondazione Civiltà Bresciana e fatto proprio dall’Associazione per la storia della Chiesa bresciana sul pellegrinaggio dei Bresciani nella storia. Partito nel dicembre 1999 - gennaio 2000, sulla soglia dell’anno giubilare, con la significativa mostra de *I Magi pellegrini della storia*, tenuta in Duomo Vecchio, continuato con l’esposizione storico-artistica di palazzo Bonoris a Brescia, dal titolo: *Sulle orme dei pellegrini*, queste iniziative si sono concluse con il convegno del 16 dicembre 2000, svoltosi presso la Fondazione Civiltà Bresciana e il Salone Vanvitelliano della Loggia su *Le vie della fede*, ora compendiate con la presentazione del volume degli atti di tale incontro di studio, a coronamento di un impegno scientifico, didattico e conoscitivo davvero ricco di novità e di risultati.

D’obbligo è un particolare grazie ai relatori, agli sponsor e, particolarissimo, al prof. Gabriele Archetti, che ha curato e animato il convegno insieme a questo bel volume, ma è anche l’augurio che l’unione di forze che ha dato questi validi frutti continui e si allarghi verso orizzonti più ampi di approfondimenti storiografici e di riscoperte delle radici religiose, civili, economiche della civiltà bresciana nella sua ricchezza e complessità. Sempre di più, infatti, è chiaro che la collaborazione tra istituzioni ed enti diversi su ambiti di indagine identici permette possibilità prima impensabili e approfondimenti interdisciplinari di grande valore per la conoscenza.

I benefici che ne conseguono non sono di tipo settoriale, per quanto anch’essi siano da perseguire ed abbiano una loro valenza nel progresso scientifico delle singole discipline, ma investono la vicenda umana. Così l’esperienza del pellegrinaggio non appare solo come una manifestazione particolare del mondo religioso, ma come un’espressione del vissuto storico che appartiene ad un passato comune e per ciò stesso molto più ricco di implicazioni e di conseguenze. In questo libro, allora, l’esperienza di fede documentata in area bresciana rimanda certo ad un passato concreto e a noi più familiare, in quanto ci appartiene più da vicino, ma nel medesimo tempo è anche un patrimonio che consente di comprendere meglio lo sviluppo di quella civiltà europea, cristiana e occidentale, che ancora ci accomuna.

## Introduzione

---



Calino, chiesa di Santo Stefano,  
affresco votivo di san Giacomo apostolo  
(secolo XVI).

GABRIELE ARCHETTI

## Il grande cammino Pellegrini e pellegrinaggio nel medioevo

*Non l'aver veduto Gerusalemme,  
ma l'essere vissuto santamente a Gerusalemme merita lode.*  
San Girolamo, *Epistulae*, 58, 3

«In quegli stessi anni fu tale il numero delle persone che da tutto il mondo si recava a Gerusalemme al sepolcro del Salvatore, che nessuno prima avrebbe osato sperare in una tale affluenza. I primi ad intraprendere questi pellegrinaggi furono gli strati più umili della popolazione; seguirono gli uomini di media condizione, ed infine i più grandi re, conti, marchesi e vescovi. Da ultimo partirono per Gerusalemme – e il fatto avveniva per la prima volta – anche molte donne nobili accompagnate da altre più povere. E molti avrebbero desiderato morire prima del ritorno al loro paese»<sup>1</sup>. Così all'inizio dell'XI secolo un inquieto monaco borgognone, Rodolfo il Glabro, descrive la ripresa intensa dei pellegrinaggi verso la Terrasanta nel panorama del più ampio risveglio religioso, politico e sociale dell'Europa; un risveglio che stava portando l'Occidente cristiano a «rivestirsi di un bianco mantello di chiese», e per il quale non solo venivano abbellite «quasi tutte le cattedrali e le chiese dei monasteri dedicate a diversi santi, ma persino le cappelle minori poste nei villaggi»<sup>2</sup>, come attestano ancora le austere architetture romaniche giunte sino a noi.

Non si trattava evidentemente di un fatto nuovo, lo erano invece le modalità e le proporzioni di quel movimento di fedeli, quasi di massa, che non aveva precedenti. Nei primi secoli della Chiesa, tuttavia, i pellegrinaggi erano stati un fatto quasi secondario nelle espressioni di fede al contrario dello slancio missionario sollecitato dalla necessità di predicare il vangelo a tutte le persone; il ricordo della presenza del Signore e l'esperienza che di lui avevano fatto gli apostoli e i primi discepoli, come pure l'attesa del suo imminente ritorno, erano ancora troppo forti perché si avvertisse come essenziale un legame più stretto con i luoghi della salvezza. Tra il III e il IV secolo, invece, in concomitanza con le ultime persecuzioni e con la generale diffusione in Asia Minore della nuova religione,

si sviluppò in modo spontaneo e incontrastato l'esigenza di saldare in maniera più viva quei contenuti di fede ai luoghi della vita di Gesù, ai resti mortali dei martiri e alle loro tombe: cioè a realtà tangibili e raggiungibili fisicamente, capaci di dare un contenuto di 'concretezza' all'esperienza religiosa.

A Milano come a Brescia, pochi decenni dopo, i santi vescovi Ambrogio e Gaudenzio procedettero alla raccolta di numerosi corpi santi su cui fondarono importanti basiliche, a conferma che già la stessa vicinanza fisica ai resti mortali di questi campioni della fede era un grande privilegio. Gli scritti di Gaudenzio, di Ambrogio o di Massimo di Torino non lasciano dubbi in proposito: confidare nel loro patrocinio e nella loro intercessione non era solo necessario ma diventava una garanzia contro ogni male, fisico e spirituale. A partire dal IV secolo, quindi, si andò intensificando la devozione verso le tombe degli apostoli Pietro e Paolo presso la basilica Vaticana e lungo la via Ostiense, come pure – sempre a Roma<sup>3</sup> – per i santi Ippolito e Lorenzo. Il culto dei martiri diede impulso al pellegrinaggio e trasformò la sede di Pietro nella *città santa*, consacrata dal sangue dei martiri, mentre numerose testimonianze ce la indicano ormai come la capitale cristiana, visitata da folle di pellegrini che, salmodianti e con le fiaccole accese, la percorrevano di giorno e di notte implorando la protezione apostolica.

La conseguente rinnovata circolazione di persone generò una serie di testi relativi ai diversi itinerari – che vanno sotto il nome di letteratura odepórica –, comprendenti repertori di luoghi a contenuto storico e geografico, diari di viaggio (*itineraria*) e raccolte di miracoli operati presso un determinato santuario, i più antichi dei quali sono senza dubbio l'*Itinerarium burdigalense* (333), l'*Itinerarium Antonini Placentini*, databile intorno al 560, e soprattutto il racconto di Egeria, una pellegrina partita dalla Gallia e recatasi in Oriente (IV-V secolo)<sup>4</sup>, le cui descrizioni sono divenute un vero e proprio classico. Furono pure organizzati dei centri di ospitalità per far fronte ai bisogni dei numerosi pellegrini, chiamati *xenodochia* e *hospitalia*, coordinati dall'attività vescovile, dall'impegno monastico e dal sostegno generoso della carità laicale<sup>5</sup>.

Le vicende storico-politiche del primo medioevo, tuttavia, la formazione dei regni romano-barbarici e soprattutto l'incontenibile espansione islamica, limitarono in modo sensibile i pellegrinaggi verso la Palestina; ciò andò a vantaggio dei santuari europei dedicati ai santi Michele o Martino, con prevalenza assoluta però della sede di Pietro. Il fascino della Roma antica infatti e le *memoriae* apostoliche o martiriali esercitarono sui re, sui nobili, sugli ecclesiastici e sugli

uomini comuni una grande attrattiva, al punto che il modello della nuova Roma cristiana divenne il paradigma di molte delle iniziative e delle strategie culturali e istituzionali delle *élites* anglosassoni tra il VII e l'VIII secolo. Paolo Diacono, riprendendo un passo della *Historia ecclesiastica* di Beda, racconta come in quel periodo «molti angli, nobili e non nobili, uomini e donne, capi e privati, spinti dall'amore divino, usarono venire dalla Britannia a Roma»<sup>6</sup>; e la sua testimonianza trova una preoccupata conferma in una lettera del 747, indirizzata da san Bonifacio all'arcivescovo di Canterbury Cutberto: «sarebbe opportuno e cosa favorevole – osservava l'apostolo della Germania –, per l'onore e la purezza della vostra Chiesa e sicura protezione contro il vizio, se il vostro sinodo e i vostri principi proibissero alle donne e alle monache di effettuare i loro frequenti viaggi da e per Roma. Una gran parte di loro perisce e poche conservano la loro virtù. Ci sono infatti molte città della *Langobardia* e della Gallia dove non esiste cortigiana o prostituta che non sia di razza inglese. Questo è uno scandalo e una disgrazia per tutta la Chiesa»<sup>7</sup>.

Una constatazione quella di Bonifacio che, oltre a documentarci la frequenza della circolazione davvero sorprendente di persone e cose del tempo, sembra suggerire che ad attirare gli uomini dell'Europa continentale e insulare in Italia non fossero solo le reliquie dei martiri di Roma, ma anche i raffinati standard di vita meridionali, le taverne di Pavia, l'alta moda contemporanea di città come Milano, Brescia o Verona e la grande accoglienza degli ospizi monastici e vescovili, come pure il cibo e il clima della penisola italiana: esattamente come accade oggi ai turisti nord europei. Ma l'esigenza di distinguere bene tra *viatores* e *peregrini* era avvertita anche dai medievali, come si può leggere in un capitolare dell'813, emanato alla presenza dell'imperatore Carlo Magno, che tuttavia meriterebbe un'analisi più approfondita: «Sbagliano, e di molto, quei penitenti che si recano a pregare, senza la dovuta disposizione d'animo, nei santuari di Roma o di Tours oppure altrove. Ci sono sacerdoti, diaconi e altri ecclesiastici che pur continuando a condurre una vita riprovevole, pensano di essere purificati dai loro peccati, raggiungendo semplicemente quei luoghi. Non di meno, ci sono dei laici che ritengono di poter peccare o di aver peccato impunemente solo per il fatto che vanno spesso a pregare in quei luoghi. E ancora ci sono persino dei funzionari del regno che con il pretesto di un pellegrinaggio a Tours o a Roma, fanno del commercio per interessi personali e opprimono un gran numero di poveri. E tutto questo semplicemente per pura cupidigia, anche se daranno a vedere di recarsi a pregare nei santuari. Ma vi sono anche dei poveri che affrontano un pellegrinaggio per avere una possi-

bilità in più di mendicare, e tra questi vanno annoverati coloro che, vagabondando in diversi luoghi fanno finta di recarsi a un determinato santuario; ne mancano persone così stolte da ritenere che la sola visita a quei santuari possa purificarle dai loro peccati, senza pensare invece a quanto dice san Girolamo: “Non l’aver veduto Gerusalemme, ma l’essere vissuto santamente a Gerusalemme merita lode”<sup>8</sup>.

Questo testo carolingio, sia pure in negativo, indica con chiarezza l’atteggiamento interiore e le motivazioni che dovevano guidare la scelta di visitare un luogo santo; in maniera più esplicita, all’inizio dell’XI secolo, lo illustra anche il vescovo di Worms Burcardo, che scrive: «Merita la nostra approvazione l’atteggiamento di pietà di quanti, confessati i loro peccati ai sacerdoti della loro diocesi e avute da essi le modalità per assolvere la penitenza, desiderano compiere un pellegrinaggio alle tombe degli apostoli o di altri santi, con incessante preghiera, facendo elemosine, conducendo una vita irreprensibile e santa»<sup>9</sup>. Dunque, intraprendere un pellegrinaggio significava certo visitare un santuario, ma anche affrontare un percorso penitenziale interiore ed esteriore che comportava un netto cambiamento del modo di vivere; non era una scelta riservata ad alcune categorie particolari di persone, ma coinvolgeva senza distinzione tutti gli strati sociali ed era una decisione che avveniva all’interno e sotto la guida della Chiesa, non lasciata alla libera iniziativa dei singoli.

Tanto è vero che l’accoglienza venne codificata con precisione dalle disposizioni canoniche: se qualcuno «non accoglie – prescrive un antico precetto – sotto il proprio tetto i pellegrini, come ci ha comandato il Signore che per questo ha promesso il Regno dei cieli, vivrà a pane ed acqua tanto tempo quanto ha rifiutato di accoglierli e non ha osservato, a seconda delle sue disponibilità, i precetti evangelici, non lavando loro i piedi e non elargendo elemosine»<sup>10</sup>. Durante la confessione, poi, il sacerdote interrogava il penitente anche su questo specifico punto: «Hanno bussato alla tua porta in un momento di bisogno dei pellegrini, e tu non li hai accolti nella tua casa, rifiutando loro quella carità che il Signore ci comanda? Se ti sei comportato in questo modo, farai penitenza a pane ed acqua per 5 giorni»<sup>11</sup>.

Il cammino verso una meta sacra pertanto era diventato innanzi tutto una forma di penitenza; esso non implicava solo disagi e fatiche – si pensi alle difficoltà di un viaggio su strade incerte e malsicure, in regioni straniere e spesso ostili, dove le abitudini e anche la lingua potevano essere diverse –, ma richiedeva una vera conversione, accompagnata da segni esteriori che indicavano con

chiarezza la scelta di vita compiuta da colui che li portava. Il pellegrino si rivolgeva al sacerdote a cui confessava le sue colpe e manifestava la sua intenzione, poi accoglieva le disposizioni per compiere la sua penitenza, indossava una veste nera segnata da croci rosse e aveva i piedi nudi; un bastone lo sorreggeva lungo la strada e una bisaccia o una borsa di cuoio bastavano a contenere le sue cose e il poco denaro. La partenza era pure segnata da un rituale religioso preciso, che prevedeva la benedizione del penitente e degli oggetti che lo avrebbero accompagnato durante il tragitto: inginocchiato davanti all'altare, infatti, egli recitava preghiere e cantava salmi fino al momento in cui il sacerdote gli consegnava le insegne benedette, cioè il bastone e la bisaccia, che lo rendevano subito riconoscibile<sup>12</sup> e che per questo stesso fatto lo mettevano sotto la protezione delle leggi ecclesiastiche e civili<sup>13</sup>.

Il suo abbigliamento – come risulta dalle rappresentazioni iconografiche<sup>14</sup> – era dunque costituito da un lungo bordone, da un abito adatto al cammino (*schivina*), da un mantello pesante (*pellegrina*) per proteggersi dal freddo e dalla pioggia, da un cappello a larghe tese, dalla bisaccia e da una fiasca per la bevanda ottenuta da una zucca. La piccola borsa indicava che il pellegrino vive di elemosina e porta con sé il minimo indispensabile; il *baculum* o bastone, con cui allontanava cani e lupi e rendeva più sicuro il suo passo, era simbolo della lotta che doveva sostenere contro il demonio; il pellegrino invece, nella letteratura spirituale del tardo medioevo, rappresenta spesso «l'umanità di Cristo», mentre il bastone «ricorda il legno della croce»<sup>15</sup>. Al ritorno, la sua veste o il copricapo potevano adornarsi delle insegne dei luoghi santi visitati: la conchiglia per chi era stato a Santiago di Compostella, le chiavi di Pietro o l'immagine del Signore impressa sul sudario della Veronica per chi tornava da Roma, la palma per i pellegrini della Terrasanta (detti per questo motivo *palmieri*). Prima di partire però era necessario sistemare tutte le pendenze economiche in sospenso, disporre dei propri beni e fare testamento: la consapevolezza dei rischi reali a cui si andava incontro, sia viaggiando per terra che per mare, sta ad indicare però anche l'atteggiamento interiore del cristiano in cammino verso la patria celeste dall'esilio terreno.

Il pellegrinaggio pertanto diventava un percorso di purificazione che si sostanzava di pratiche ascetiche, quali il digiuno, e l'elemosina data ai poveri e al santuario; quest'ultima, in particolare, si legava anch'essa alla mortificazione del corpo, perché senza moneta il viandante era destinato a sentire maggiormente le tribolazioni del viaggio e a soffrire la fame, la sete, la fatica, gli insulti degli uomini. Ciò viene espresso con chiarezza, per esempio, nei testi destinati

ai fedeli diretti verso la tomba di san Giacomo, dove la bisaccia simboleggia la larghezza delle elemosine e la mortificazione della carne che era chiamato a fare il penitente; essa era piccola perché «il pellegrino, fidando nel Signore, doveva portare con sé una piccola provvista» ed era priva di legacci «perché doveva essere sempre aperta per sovvenire i bisognosi»<sup>16</sup>. Se il bastone invece era l'immagine della perseveranza nella fede e della difesa contro le insidie del maligno lungo il difficile cammino, la conchiglia richiamava il gesto della mano che si apre alla carità e, per questo, da simbolo tipico dei pellegrini iacopei divenne presto un elemento distintivo della condizione *tout court* di pellegrino.

Ma ciò che sembra caratterizzare maggiormente la sua devozione era il contatto fisico con il luogo o il corpo del santo, inteso come realtà privilegiata della manifestazione di Dio, della potenza divina e della sua taumaturgica misericordia. Giunto sulla tomba del martire infatti egli pregava, piangeva, chiedeva grazie e guarigioni e, una volta visitati quei luoghi sacri, tornava in patria con il cuore e la mente pieni di ciò che aveva visto, sentito e interiormente provato, recando con sé qualche oggetto in grado di ravvivargli la memoria di questo avvenimento. Talvolta però il raggiungimento di quella grande meta sfociava persino nella decisione di rimanere per sempre presso il santuario del santo, quasi a siglare il termine di un lungo cammino di fede, accompagnato dal desiderio di morire in quel posto visitato dalla presenza del Signore. Paolo Diacono ci ricorda l'esempio del re dei sassoni Caedwalla (688), «che aveva combattuto molte guerre nella sua patria e, convertitosi a Cristo, si affrettò verso Roma (...) dove fu battezzato da papa Sergio e fu chiamato Pietro e, ancora nella veste bianca dei catecumeni, migrò al regno celeste. Il suo corpo fu sepolto nella basilica del beato Pietro» (689)<sup>17</sup>. Pochi anni dopo, «altri due sovrani dei sassoni – si tratta di Coinred re della Mercia e di Offa re del Wessex – si recarono a Roma sulle orme degli apostoli e lì, come desideravano, vennero prestissimo a morte»<sup>18</sup>.

Il caso tuttavia, forse più emblematico, della volontà di morire presso un luogo sacro è quello riportato da Rodolfo il Glabro, per la cui bellezza e tipologia agiografica merita di essere riferito per intero: «Un certo Letbaldo, originario del territorio di Autun in Borgogna, era giunto a Gerusalemme facendo il viaggio con altri pellegrini. Dopo aver visitato quei santissimi luoghi, salì al famoso monte degli Ulivi, dal quale, in presenza di tanti testimoni degni di fede, il Signore ascese al cielo, da dove promise di tornare per giudicare i vivi e i morti. Con le braccia aperte in forma di croce, prostrato a terra con tutto il corpo, il nostro pellegrino sciogliendosi in lacrime con una indicibile gioia dentro di sé

si sentì innalzato verso Dio. Di tanto in tanto si rialzava, e con le mani protese al cielo cercava di tendere con ogni sforzo il suo corpo verso l'alto, manifestando l'aspirazione del suo cuore con queste parole: "Signore Gesù Cristo, che per noi dal seggio della tua maestà ti sei degnato di scendere in terra per la salvezza degli uomini, e che proprio da questo luogo, che ora vedo con i miei occhi, con il corpo umano di cui ti eri rivestito sei tornato al cielo dal quale eri disceso, supplico la tua onnipotente bontà di concedermi, se è in questo anno che la mia anima dovrà separarsi dal corpo, che io non debba più allontanarmi da questo posto, ma qui io possa morire, di fronte al luogo ove tu sei asceso al cielo. Credo infatti che come ti ho seguito con il corpo per giungere fin qui, così la mia anima, salva e beata, possa, dietro di te, entrare in Paradiso".

Fatta questa preghiera, ritornò con i suoi compagni all'albergo. Era l'ora di pranzo. Mentre gli altri si sedevano a tavola, egli con volto lieto andò a sdraiarsi sul letto, come se preso da un colpo di sonno volesse concedersi un po' di riposo. Invece si addormentò subito. Non si sa che cosa vide, ma appena si fu addormentato si mise a gridare: "Gloria a te, o Dio! Gloria a te, o Dio!". I suoi compagni sentendo le sue grida andarono a chiamarlo perché si alzasse per venire a tavola. Ma egli si rifiutò e, affermando di non sentirsi troppo bene, si girò dall'altra parte. Rimase a letto fino a sera, quando volle intorno a sé i suoi compagni e chiese e ricevette il viatico dell'eucarestia vivificante; poi li salutò amorevolmente e spirò. Era certo lontano da quell'uomo quel senso di vanità che spinge molti a partire solo per potersi vantare di aver compiuto il pellegrinaggio a Gerusalemme; egli invece pregò con fede il Padre in nome del Signore Gesù e ricevette la grazia che aveva chiesto. Al ritorno i suoi compagni (...) ci riferirono quanto abbiamo raccontato»<sup>19</sup>.

La partenza senza ritorno e il desiderio di morire presso il santuario del santo non erano certo i sentimenti più diffusi, ma erano serenamente messi in conto da coloro che si apprestavano a compiere una simile grande opera. Lo conferma la risposta del fiorentino Liobardo Frescobaldi, partito per la Terrasanta nel 1384, a chi in Venezia prima dell'inizio del viaggio lo metteva in guardia dai gravi pericoli dell'andar per mare e di quanto fosse meglio per lui non tentare la benevolenza divina. «Alle quali parole rispuosi – scrive il pellegrino toscano<sup>20</sup> – ch'io non tentavo Dio, anzi mi rimettevo nella sua misericordia (...) e ch'io era disposto vedere prima le porti del Sepolcro che quelle di Firenze, e se Dio avesse permesso che 'l mare fusse mia sepultura ch'io era contento». Di norma, invece, se si considera la prassi liturgica legata al pellegrinaggio, dopo averne ricordato i frutti spirituali – quali la remissione dei peccati in questa terra e la

beatitudine celeste in futuro –, si pregava perché il pellegrino potesse giungere alla meta desiderata e poi ritornare sano e salvo ai suoi cari. La festa infatti che si faceva al suo arrivo era sancita, nell'*ordo peregrinorum*, da antifone e salmi, seguite dalla preghiera del sacerdote per implorare il perdono del Signore per quanto egli poteva avere commesso durante il viaggio a causa della sua fragilità e per chiedere la protezione divina<sup>21</sup>; il ricordo di quell'esperienza tuttavia poteva essere talmente coinvolgente e forte da diventava persino un elemento distintivo nella denominazione onomastica del pellegrino e dei suoi familiari.

La caduta di Gerusalemme in mano ai turchi alla fine dell'XI secolo fu all'origine della prima crociata, espressione insieme delle inquietudini religiose e sociali dell'Europa occidentale agli albori del secondo millennio, che, grazie anche a quella nuova forma di 'pellegrinaggio', andava dilatando il proprio orizzonte geografico e culturale. Un'espansione tuttavia che, proprio attraverso il movimento delle crociate, ricevette un formidabile impulso nella forma del 'pellegrinaggio armato' organizzato per liberare i Luoghi Santi, ma destinato ben presto a trasformarsi in un poderoso strumento di penetrazione militare, economica e politica in Oriente. A credere ad una testimonianza bizantina nel 1096 una folla imponente e tumultuosa, al seguito di Pietro l'Eremita, si sarebbe mossa alla volta di Gerusalemme: «insieme ai soldati – nota Anna Comnena<sup>22</sup> – avanzava una folla senza armi, sempre più numerosa dei granelli di sabbia e delle stelle, che portava palme e croci sulle spalle, e comprendeva anche donne e bambini che avevano lasciato i loro paesi. Guardarli era come vedere fiumi che confluissero da tutte le direzioni e venissero a travolgerci, soprattutto attraverso l'Ungheria».

La spedizione militare che ne conseguì portò effettivamente alla liberazione del Santo Sepolcro poco tempo dopo, ma era soltanto l'inizio di un confronto armato destinato a prolungarsi e a riaccendersi molte volte nei secoli successivi. Passarono infatti pochi decenni e, nella Siria franca, la città di Edessa dovette capitolare sotto i colpi mussulmani (1144); non appena, però, giunse in Occidente, la notizia di tale disfatta divenne il pretesto per una nuova spedizione militare di riconquista. Uno dei principali organizzatori di quella crociata fu Bernardo di Chiaravalle, il grande riformatore del monachesimo cistercense, che nel 1146 indirizzò una sorta di 'lettera aperta', quasi un'enciclica, a principi e vescovi – compreso il vescovo di Brescia Manfredo<sup>23</sup> – di buona parte dell'Europa cristiana; nella missiva l'abate cistercense presentava la spedizione militare come un mezzo per fare penitenza, un atto di carità e di redenzione. Si trattava al contrario di un'impresa che, nelle intenzioni del papa e del re, era un

progetto soprattutto francese, e solo grazie all'impegno bernardino si mutò in un'opera che impegnava la Chiesa universale e in un'occasione per i cristiani di raggiungere Gerusalemme, la città santa simbolo della città eterna di Dio.

Numerosi cavalieri presero la croce accettando di partire e, proprio pensando ad essi, Bernardo tratteggiò il modello del *miles Christi*, in un testo notissimo, nel quale il cavaliere cristiano si contrappone all'amore per la guerra e la violenza dei *milites* secolari<sup>24</sup>. Le sue armi di ferro puro, senza ornamenti superflui, sono il simbolo della vera arma con cui egli combatte, cioè la fede. I suoi nemici pertanto sono i pagani e il peccato: lottando contro i primi e vincendo conquista la gloria, cadendo martire e guadagnandosi la vita eterna sconfigge il secondo. Il *miles Christi* combatte e muore con giustizia, dispensando da parte di Dio la punizione che spetta ai malvagi e la protezione ai buoni. Il pagano tuttavia non merita la morte in quanto pagano, ma perché non vi è un altro mezzo per liberarsi e liberare la Terrasanta dalla sua minaccia. La vecchia cavalleria era malvagia: *non militia, sed malitia*, osserva Bernardo; i cavalieri secolari, vestiti d'oro e di seta, dediti ai piaceri e amanti del lusso, combattono le loro guerre ingiuste fra cristiani per cupidigia di denaro, per collera, per vanagloria, come nei tornei. Al contrario i *milites Christi*, «armati et non ornati», combattono per una causa legittima contro i pagani e soprattutto contro il peccato una guerra di libertà e di giustizia.

Sarebbe tuttavia ingenuo considerare il 'pellegrinaggio armato' soltanto alla luce di un ideale così cristallino, giacché le intenzioni di quella folla scomposta partita per l'Oriente erano molteplici; emblematiche sono le parole dell'anonimo Annalista di Würzburg<sup>25</sup>, che fu testimone della crociata: «Alcuni desideravano ardentemente novità e partirono per conoscere nuove terre. Vi erano altri invece, spinti dalla povertà, che a casa loro stavano in gravi ristrettezze; questi uomini andarono a combattere non solo contro i nemici della croce di Cristo, ma anche contro gli amici dal nome cristiano, quando se ne presentava l'occasione per alleviare la propria povertà. Altri erano oppressi dai debiti o cercavano di sfuggire al servizio dovuto ai propri signori, o addirittura attendevano la punizione meritata dalle loro azioni ignobili. Con difficoltà se ne potevano trovare alcuni che non si erano piegati di fronte a Baal, ma erano guidati da uno scopo nobile e buono e furono infiammati dall'amore della maestà divina a combattere con zelo e anche a versare il proprio sangue per il Santo dei santi». La tragica conseguenza di tutto ciò era facilmente prevedibile: la seconda crociata infatti si concluse in una clamorosa disfatta sotto le mura di Damasco ancor prima di vedere Gerusalemme.

Nel frattempo, però, anche nelle regioni iberiche il confronto con il mondo islamico avveniva senza esclusione di colpi già da molto tempo e in quegli «stessi anni – scrive Rodolfo il Glabro con riferimento alla *reconquista* spagnola a cavallo del Mille – risorse la perfidia dei saraceni contro il popolo cristiano. Essi si misero a perseguire tutti quelli che potevano trovare in terra e in mare, scorticandone vivi alcuni e massacrandone altri»<sup>26</sup>. Si apriva così agli uomini del medioevo la via per un'altra grande *peregrinatio*, la terza, dopo quelle di Roma e di Gerusalemme, alla volta di Compostella. In quel luogo, infatti, un santo eremita di nome Pelagio, guidato da una stella, aveva scoperto la tomba dell'apostolo Giacomo (il Maggiore); e quella località, dove anche le greggi si rifiutavano di pascolare, chiamata *Compostum* (cioè, luogo di sepoltura, cimitero), dal momento in cui erano apparsi i misteriosi fenomeni celesti venne detta appunto *Campus Stellae*, campo della stella. Lì il corpo di san Giacomo, secondo un'antica tradizione, sarebbe stato miracolosamente trasportato via mare dopo la morte avvenuta al tempo di re Erode Agrippa, mentre alcuni testi già dal VII secolo attribuirono all'apostolo una leggendaria attività missionaria in terra ispanica. Nel giro di poco tempo, tuttavia, la venerazione per la tomba dell'apostolo si propagò anche nella Spagna settentrionale, e soprattutto nel regno delle Asturie, intrecciandosi profondamente con la vicenda politica della guerra contro i mori, per poi diffondersi rapidamente fino all'Europa centrale.

Un gran numero di pellegrini, in modo sempre più intenso dalla fine dell'XI e nel corso del XII secolo, raggiunse così le montagne della Galizia seguendo un cammino costellato di abbazie, chiese e cappelle pronte ad ospitare i viandanti e a fornire loro il necessario per vivere. Si trattava di un viaggio lunghissimo per i fedeli provenienti da tutta Europa, irto di pericoli materiali e spirituali, ma non per questo meno affascinante. Nella *Guida del pellegrino*, per esempio, parlando della regione abitata dai Baschi il viaggiatore viene messo al corrente sul fatto che si tratta di «un paese dalla parlata barbara, pieno di boschi e di monti, che scarseggia di pane, di vino e di tutti gli altri alimenti necessari alla vita dell'uomo, tranne le mele, il sidro e il latte». Si prosegue quindi notando ancora che nei pressi del valico di Cize «si incontrano dei maledetti esattori di pedaggi, degni veramente di essere mandati al diavolo. Armati di due o tre lance, infatti, vanno incontro ai pellegrini ed estorcono loro con la forza pedaggi iniqui. E se qualcuno di quelli che passano di qui si rifiuta di pagare loro il denaro richiesto, lo percuotono con le lance e si prendono i soldi, ingiuriandolo e frugandolo fin dentro le mutande»<sup>27</sup>.

In realtà, che cosa spingeva tanti pellegrini ad affrontare simili pericoli e disagi di ogni genere? E che cosa avrebbero trovato dopo un anno di fatiche quei fedeli che, abbandonate le loro case nelle Fiandre, in Bretagna, in Baviera o in Lombardia, erano partiti per amore del Santo? Ebbene, ad attenderli vi era una città, una grande chiesa di pietra sul cui maestoso portale occidentale era scolpita la «trasfigurazione del Signore come avvenne sul monte Tabor» davanti a Pietro, Giacomo e Giovanni, e infine un sarcofago in cui era contenuto il corpo tutto intero dell'apostolo, «divinamente illuminato da gemme degne del paradiso, (...) assiduamente oggetto di angelico culto», come recita un passo del *Liber sancti Jacobi* del XII secolo<sup>28</sup>. Queste erano però solo alcune delle realtà visibili, simboli di una realtà spirituale molto più forte che ogni pellegrino conosceva personalmente e che appartenevano alla sua vita. Alla tomba dell'apostolo si compiva la penitenza assolutoria per i gravi peccati, si richiedeva la conversione da una vita malvagia, si scioglieva un voto compiuto liberamente, si facevano doni in segno di ringraziamento e si sperimentava, alla vista di numerosi miracoli e prodigi, la vicinanza misericordiosa del Signore.

Questa presenza soprannaturale, dunque, sostanziata di grazie materiali e spirituali, era il tratto caratteristico della chiesa del «beato Giacomo: in essa gli infermi riacquistavano la salute, i ciechi la vista, i muti la parola, i sordi l'udito, gli storpi camminavano, gli indemoniati venivano liberati e, ciò che più conta, le preghiere dei fedeli venivano esaudite, i loro voti realizzati; cadevano le catene del peccato, a coloro che bussavano il cielo si apriva, chi era afflitto riceveva consolazione, mentre tutti i popoli stranieri di ogni parte del mondo li accorrevano per presentare al Signore il loro dono di lode»<sup>29</sup>.

Il pellegrinaggio medievale tuttavia non era ancora esaurito, ma doveva conoscere altri sviluppi. Se infatti il pellegrinaggio originario *ad loca sancta* si era rivestito delle caratteristiche penitenziali tipiche della penitenza pubblica durante l'età carolingia, dalla fine del secolo X si andò appropriando dei benefici spirituali concessi dall'indulgenza, con accentuazioni particolari poi legate alla nuova forma di santità dettata dal rinnovamento gregoriano della Chiesa<sup>30</sup>. Si trattava cioè della remissione della pena a tutti quei fedeli che avessero ottemperato a determinate condizioni richieste: la visita al santuario, la carità sotto forma di elemosina e la partecipazione a funzioni penitenziali. La forma più completa di indulgenza si ebbe però in concomitanza con la crociata e, proprio il modello di quell'indulgenza speciale e amplissima, venne adottato in occasione del primo giubileo del 1300 da Bonifacio VIII, tanto che da quel

momento l'indulgenza e la celebrazione giubilare accrebbero in modo considerevole il flusso dei pellegrini verso Roma. Dal XII secolo, inoltre, si moltiplicarono le indulgenze e tutti i santuari, buona parte delle chiese cittadine, di quelle pievane e anche dei centri di culto minori, ne furono arricchiti, trasformando le motivazioni dei pellegrini che vi si recavano in visita. Non si andava più, cioè, in pellegrinaggio soltanto per vedere, toccare e venerare le reliquie del santo, ma soprattutto per lucrare l'indulgenza ad esso connessa.

Con la fine del medioevo però mutarono anche le condizioni di viaggio del pellegrino che, a parte l'intenzione religiosa, erano più vicine a quelle di un comune viandante, mentre i rischi e i pericoli di un lungo tragitto non erano cambiati e si erano affievoliti gli aspetti più squisitamente penitenziali dei secoli precedenti. Il funzionario sforzesco Santo Brasca ce ne dà conto nella sua descrizione del viaggio in Terrasanta, avvenuto nel 1480, dove ricorda al pellegrino quattro consigli principali: viaggiare soltanto per contemplare i luoghi santi e non per curiosità o per vanagloria, al fine di potersi vantare raccontando ciò che si è visto; prima di partire fare testamento e sistemare le proprie cose nella consapevolezza di ciò a cui si può andare incontro; portare con sé due borse, «una ben piena di patientia, l'altra che habia ducento ducati venetiani» necessari per pagare il viaggio, far fronte agli inconvenienti e limitare i disagi; infine, portarsi dietro una veste calda, delle camice e della biancheria utili durante i lunghi mesi dell'assenza da casa<sup>31</sup>. Considerazioni nelle quali appare chiaramente che se, da una parte, rimane inalterato l'atteggiamento di fondo del pellegrino che parte senza alcuna garanzia di ritorno ed è pronto anche alla morte, ciò nonostante, dall'altra, egli si paga il viaggio e si porta dietro una buona scorta di denaro per far fronte agli imprevisti e vivere in modo decoroso. Lo stesso Liobardo Frescobaldi ci informa che, tornato a Venezia, a messer Beltramo, suo compagno di viaggio, furono prestati mille ducati «per tornare a casa sua che gli erano mancati»<sup>32</sup>; e conclude ricordando che il loro soggiorno veneziano si prolungò per diversi giorni prima di ripartire alla volta di Firenze, dove «in capo d'undici mesi e mezzo rientramo in casa nostra dando consolazione alle nostre famiglie»<sup>33</sup>.

Tra XIV e XV secolo, infine, si andò rafforzando anche il culto mariano<sup>34</sup>, per quanto il popolo cristiano avesse avuto una devozione particolare fin dai primi secoli per Maria; ma ora – dopo la predicazione dei mendicanti, la ripresa del ruolo sociale e familiare della donna e dell'imporsi di un più forte umanesimo – si iniziava a guardare a lei come alla madre di Gesù nella sua dimensione più umana e vicina all'esperienza quotidiana di ciascuno. La visita ai san-

tuari dedicati alla Madonna cominciò allora a sostituire i pellegrinaggi a Gerusalemme, divenuti sempre più problematici in seguito alla ripresa dell'espansionismo turco, o alle tombe degli apostoli in Roma e a Santiago, per raggiungere uno sviluppo impensabile nel clima riformistico tridentino. Il pellegrinaggio perdeva così il suo aspetto penitenziale per assumere una dimensione più squisitamente taumaturgica: a Maria ci si rivolgeva direttamente come ad una madre e a lei, prima mediatrice, si affidavano le richieste di grazie e di favori. Scompareva così la figura del pellegrino medievale, con il suo abito caratteristico, il bastone e la bisaccia, e prendeva sempre più consistenza quella del devoto, la cui religiosità ora veniva organizzata e orientata meticolosamente dall'attività confraternale, ma i cui bisogni materiali e le cui sofferenze interiori non erano in fondo diverse da quelle del pellegrino tradizionale.

A rilanciare la dimensione medievale del pellegrinaggio al sepolcro di Cristo vennero creati in Italia settentrionale, all'inizio dell'età moderna, dei luoghi edificati a somiglianza di quelli esistenti in Terrasanta, dove – senza dover affrontare lunghissimi viaggi e pericoli di ogni genere – era possibile ripercorrere la storia di Cristo. Nascevano di conseguenza il Sacro Monte di Varallo, quello di Varese o il più modesto itinerario devozionale di Cervo in Valcamonica, la cui posizione in area alpina si sarebbe presto configurata anche come un baluardo, un presidio ben guarnito contro le infiltrazioni luterane e i pericoli della riforma protestante. L'idea tuttavia era partita dal padre francescano Bernardino Caimi, profondo conoscitore della Palestina, che a Varallo in Valsesia aveva voluto creare un percorso nel quale il pellegrino potesse compiere la visita a Gerusalemme, riproducendo gli ambienti e i luoghi che avevano ospitato la vicenda terrena del Signore<sup>35</sup>. La contemplazione delle numerose cappelle affrescate e dei gruppi scultorei del Sacro Monte doveva consentire di meditare sul mistero della salvezza e, grazie alla potenza evocativa delle diverse rappresentazioni, di avere una percezione realistica dei misteri dell'incarnazione, della nascita, della passione, della redenzione e dell'ascensione, facendoli propri mediante una piena partecipazione del cuore e della mente.

Il successo dell'iniziativa fu enorme, tanto che san Carlo Borromeo, dopo averlo visitato, volle che l'esperienza del pellegrinaggio diventasse un'occasione speciale per meditare, attraverso l'arte e la forza della natura, i misteri della vita cristiana e del suo destino ultimo. Il percorso della passione e della croce allora diventava esemplificativo di quello dell'esistenza e delle sue sofferenze, mentre il pellegrinaggio si riappropriava della sua tradizionale dimensione penitenziale, in cui anche la sofferenza fisica si sublimava in un momento dell'ascesi

personale e della imitazione di Cristo. Il Borromeo, però, volle che questo percorso penitenziale avesse anche una precisa valenza pastorale e comunitaria: il pellegrinaggio cioè non era più tanto o soltanto un'opera individuale, ma una pratica comunitaria, nella quale le singole chiese locali, guidate dai loro pastori, camminavano sulla via della salvezza e dalla contemplazione, alimentata dalla visione delle rappresentazioni artistiche dei misteri della fede, traevano motivo per imitare nella loro vita l'esempio del Signore.



Calino, chiesa di Santo Stefano,  
affresco votivo della Vergine col Bambino  
(secolo XVI).

<sup>1</sup> RODOLFO IL GLABRO, *Storie dell'anno Mille. I cinque libri delle Storie. Vita dell'abate Guglielmo*, a cura di G. Andenna, D. Tuniz, Milano 1981, p. 144 (d'ora in poi semplicemente = GLABRO, libro IV, cap. VI, 13).

<sup>2</sup> GLABRO, libro III, cap. IV, 13 (p. 106).

<sup>3</sup> In proposito si veda il contributo di M. MIGLIO, *Pellegrinaggio e giubileo*, in *Il mondo dei pellegrinaggi. Roma, Santiago, Gerusalemme*, a cura di P. Caucci von Saucken, Milano 1999, pp. 57-59.

<sup>4</sup> Questi e altri testi odeporici sono pubblicati in *Itineraria et alia geographica*, I-II, Turnholti 1965 (Corpus Christianorum. Series Latina, CLXXV-CLXXVI). Due nuovi testi, tra medioevo e prima età moderna, sono presentati di seguito a cura di Ennio Ferraglio e Giuseppe Manzoni di Chiosca.

<sup>5</sup> In questa direzione si veda il lavoro di Giovanna Forzatti; con riferimento soprattutto ai secoli altomedievali, invece, si muovono i contributi di Gabriele Archetti e Angelo Baronio, mentre incentrato sull'ospitalità cluniacense è il saggio di Giovanni Spinelli.

<sup>6</sup> PAOLO DIACONO, *Storia dei Longobardi*, VI, 37 (cit. dall'edizione a cura di L. Capo, Milano 1992, p. 339).

<sup>7</sup> S. BONIFATIUS et LULLI *Epistulae*, a cura di E. Dümmler, in *Monumenta Germaniae historica* (= MGH), *Epistularum tomus III, Merovingici et Karolini aevi I*, Berolini 1892, pp. 354-355, ep. 78.

<sup>8</sup> *Concilia aevi Karolini I*, a cura di A. Werminghoff, in MGH, *Legum sectio III. Concilia*, 2/1, Hannoverae et Lipsiae 1906, pp. 282-283 c. XLV (Concilium Cabillonense, a. 813); ripreso nel *Decretum* del vescovo Burcardo di Worms (cfr. l'edizione italiana del XIX libro in *A pane e acqua. Peccati e penitenza nel Medioevo*, a cura di G. Picasso, G. Piana e G. Motta, Novara 1986 [d'ora in poi semplicemente, BURCARDO, *Decretum*, XIX, 51], pp. 135-136); per la citazione di san Girolamo, invece, cfr. SANCTI EUSEBII HIE-

RONYMI *Epistulae*, edidit I. Hilberg, Vindobonae 1996 (Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, 54), p. 529, ep. 58, 3.

<sup>9</sup> BURCARDO, *Decretum*, XIX, 51 (p. 136).

<sup>10</sup> BURCARDO, *Decretum*, XIX, 115 (p. 157).

<sup>11</sup> BURCARDO, *Decretum*, XIX, 5 (p. 94).

<sup>12</sup> Un esempio concreto è offerto dalla partenza del Nassino documentato da G. Manzoni di Chiosca. Si veda, inoltre, con riferimento alla prassi documentata dal *Liber Sancti Jacobi* e nell'iconografia tedesca, J. CAUCCI, *Cor unum et anima una: tipologia del pellegrino compostellano nel sermone Veneranda Dies*, «Compostella», 22 (1997), pp. 5-17; R. PLÖTZ, *Benedictio perarum et baculorum und coronatio peregrinorum. Beiträge zu der Ikonographie des Hl. Jacobus im deutschsprachigen Raum*, in *Volkskultur und Heimat*, Würzburg 1986, pp. 339-376. Sulla liturgia che accompagnava l'intero pellegrinaggio, si veda G. PICASSO, *La liturgia del viaggio*, in *Viaggiare nel medioevo*, a cura di S. Gensini, Pisa 2000 (Centro di studi sulla civiltà del tardo medioevo di San Miniato. Collana di studi e ricerche, 8), pp. 464-479.

<sup>13</sup> Sugli aspetti canonici del pellegrinaggio si sofferma di seguito Roberto Bellini; per la figura del pellegrino medievale e per le garanzie messe in atto dalla legislazione pubblica nei suoi confronti, si vedano le indicazioni di R. PLÖTZ, *Il cammino e i luoghi*, in *Il mondo dei pellegrini*, pp. 75-102; G. CHERUBINI, *I pellegrini*, in *Viaggiare nel medioevo*, pp. 537-566, in particolare pp. 546-547.

<sup>14</sup> Esemplicazioni dirette sono presentate nel contributo di Paola Bonfadini, ma la storiografia in proposito è molto ampia come mostra Michele Busi e, per un confronto diretto con l'attualità, risulta dai testi di Pietro Petrarola, Mario Vigilio Olmi e da quelli iniziali.

<sup>15</sup> PICASSO, *La liturgia del viaggio*, p. 471.

<sup>16</sup> CHERUBINI, *I pellegrini*, p. 550.

<sup>17</sup> PAOLO DIACONO, *Storia*, VI, 15 (p. 319).

<sup>18</sup> PAOLO DIACONO, *Storia*, VI, 28 (p. 331).

<sup>19</sup> GLABRO, libro IV, cap. VI, 18 (pp. 144-145).

<sup>20</sup> Il testo del "Viaggio in Egitto e in Terra Santa" del Frescobaldi è stato pubblicato in G. BARTOLINI, F. CARDINI, *Nel nome di Dio facemmo vela. Viaggio in Oriente di un pellegrino medievale*, Roma-Bari 1991, p. 128.

<sup>21</sup> PICASSO, *La liturgia del viaggio*, pp. 472-473.

<sup>22</sup> E. HALLAM, *Chronicles of the Crusades*, New York 1989, pp. 66-67; inoltre, su questa rinnovata apertura verso l'Oriente, cfr. C.D. FONSECA, *Viaggiare nel medioevo: percorsi, luoghi e strumenti*, in *Viaggiare nel medioevo*, pp. 7-10.

<sup>23</sup> Copia del testo inviato al presule bresciano è conservata presso la Biblioteca Queriniiana di Brescia, ms. E.I.8, doc. 65 (pergamena del sec. XII); un attento esame invece dell'epistola bernardina è offerto da J. LECLERCQ, *L'encyclique de saint Bernard en faveur de la croisade*, «Revue Bénédictine», LXXXI/3-4 (1971), pp. 282-308.

<sup>24</sup> Si veda il noto elogio della nuova cavalleria in *Opere di san Bernardo*, a cura di F. Gastaldelli, *Lettere*, VI/1, Milano 1986, pp. 442 sgg.; ripreso e commentato, tra gli altri, anche da F. CARDINI, *Le crociate tra mito e storia*, Roma 1971, pp. 81-82 sgg., mentre per un inquadramento più generale si veda *Militia Christi e crociate nei secoli XI-XIII*, Atti della undecima settimana internazionale

di studio (Mendola, 28 agosto - 1 settembre 1989), Milano 1992 (Miscellanea del Centro di studi medioevali, XIII). Su questi *militēs* e la loro organizzazione in area lombarda si veda il saggio di Elena Bellomo.

<sup>25</sup> J. BRUNDAGE, *The Crusades: A Documentary Survey*, Milwaukee 1969, p. XIV.

<sup>26</sup> GLABRO, libro IV, cap. VII, 22 (p. 147 per la citazione e sgg.).

<sup>27</sup> *Compostella. Guida del pellegrino di San Giacomo. Storia di Carlo Magno e di Orlando*, Introduzioni di R. Oursel e F. Cardini, traduzione e note di D. Tuniz, Cinisello Balsamo 1989 (Storia della Chiesa. Fonti, 1), pp. 47-48.

<sup>28</sup> *Compostella*, pp. 85-87.

<sup>29</sup> *Compostella*, p. 90.

<sup>30</sup> In questa direzione infatti si muove il saggio di Nicolangelo D'Acunto.

<sup>31</sup> SANTO BRASCA, *Viaggio in Terrasanta*, a cura di A.L. Momigliano-Lepschy, Milano 1966, p. 128.

<sup>32</sup> *Nel nome di Dio facemmo vela*, p. 185.

<sup>33</sup> *Nel nome di Dio facemmo vela*, p. 186.

<sup>34</sup> G. ANDENNA, *Pellegrini nel medioevo e nella prima età moderna*, «Servizio della Parola», 227 (1991), pp. 30-31. Su questo rinnovamento della prassi devozionale e sulla diffusione dei centri di culto a livello locale sono dedicati i contributi di Giovanni Donni e Oliviero Franzoni.

<sup>35</sup> Si veda di seguito il lavoro di Lucia Signori; più in generale si deve almeno tenere conto di *I Sacri Monti. Devozione, arte e cultura della controriforma*, a cura di L. Vaccaro e F. Riccardi, Milano 1992.

## Studi

---



Fiasca da pellegrinaggio  
(Brescia, Museo Diocesano, sec. XVI).



GIOVANNA FORZATTI GOLIA

## L'ospitalità della Chiesa

### Pievi e canoniche bresciane sulle vie dei pellegrini

Alla fine del IV secolo il vescovo Gaudenzio nei suoi *Trattati* o *Omellie* presenta un quadro variegato ed inedito della Chiesa bresciana dei primi secoli, soffermandosi in modo specifico sulla necessità di esercitare la carità nei riguardi dei poveri e dei bisognosi<sup>1</sup>. Il richiamo alla carità si inserisce nel più vasto concetto di *hospitalitas*, alla cui definizione concorrono l'eredità romana, con una forte connotazione giuridica, e la componente cristiana, di impronta chiaramente morale, esemplando il momento caritativo sul modello del servizio reso a Cristo<sup>2</sup>. Nell'esortazione del presule bresciano, dunque, la carità non è da intendere soltanto nei suoi aspetti teologici, come tramite per concretizzare l'amore tra l'uomo e Dio, ma come sistema di vita per realizzare l'uguaglianza tra gli uomini. L'esercizio dell'*hospitalitas* diventa allora connaturato all'essenza stessa della Chiesa e della comunità ecclesiale, come è dimostrato dalla tradizione patristica e dalle disposizioni conciliari dei primi secoli; già nel concilio di Nicea (325) era stato prescritto che «in ogni città deve esistere un luogo separato per i pellegrini, gli infermi e i poveri, chiamato xenodochio, ossia ospizio dei poveri»<sup>3</sup>. Le normative dei concili particolari del VI secolo celebrati in Francia ribadiscono i doveri del vescovo nella gestione del patrimonio destinato ai poveri e agli ammalati, mentre le lettere di Gregorio Magno stabiliscono l'obbligo per i presuli di destinare all'ospitalità un quarto delle decime, riprendendo una consuetudine ecclesiastica già contenuta nell'epistola di papa Simplicio del 475 e di papa Gelasio nel 494. Sempre in questa direttiva il *Liber Diurnus*, redatto tra il VII e l'VIII secolo, impone al vescovo di istituire presso l'episcopio strutture adeguate per il sostentamento e l'assistenza dei malati<sup>4</sup>.

Lo *xenodochium* – letteralmente ricetto per forestieri – compare nel *Codex giustiniano* insieme ad altri istituti ecclesiastici finalizzati all'assistenza e destinati ad accogliere specificamente fanciulli abbandonati ed anziani. Solo il termine *xenodochium* appare largamente attestato nell'occidente latino dopo il VI secolo, subendo tuttavia una graduale evoluzione: indica una struttura che si

trasforma dal punto di vista istituzionale fino a riunire in sé tutte quelle funzioni che secondo la legislazione giustiniana dovevano essere esercitate da una pluralità di istituti specializzati<sup>5</sup>. Lo *xenodochium*, inserito in un preciso contesto territoriale e gerarchico, costituisce allora uno dei veicoli cardine attraverso cui si realizza la carità cristiana.

*Per una definizione del concetto di pieve*

A questo proposito possono essere opportune alcune precisazioni che tengano conto dell'evoluzione semantica dei termini indicanti le circoscrizioni territoriali ecclesiastiche e gli istituti giuridici ad esse connaturati. Le sedi episcopali trovavano nelle città il fulcro attorno a cui si svolgeva il territorio della diocesi, mentre il vescovo, *caput* della medesima, rappresentava il vertice di una gerarchia ecclesiastica variamente dislocata sia all'interno della stessa città, sia nel territorio suburbano e nella campagna, dove il clero rurale era impegnato nei primi secoli del cristianesimo e ancora in età longobarda in una capillare e faticosa opera di evangelizzazione. Il termine parrocchia indicava originariamente la comunità cristiana, e dal V-VI secolo in alcuni casi anche la chiesa battesimale, ma soprattutto parrocchia era inizialmente la comunità cristiana guidata dal vescovo. Nel momento in cui si precisa e si stabilizza il contesto insediativo della *plebs Dei*, facente capo al vescovo, si arriva alla definizione della diocesi, intesa come struttura territoriale ed entità giuridica. Per garantire al popolo cristiano la necessaria assistenza spirituale e l'amministrazione dei sacramenti, i vescovi crearono luoghi di culto curati dai *presbiteri*, cioè chiese consacrate, indicate come chiese battesimali, che si ponevano su un piano istituzionale e gerarchico superiore rispetto agli *oratoria* o *basilicae* fondati da privati su proprietà allodiali, privi di un battistero e di un clero regolarmente incardinato<sup>6</sup>.

Il termine pieve, che indicava ancora nei primi decenni del secolo VIII il popolo dei fedeli, assume una valenza diversa dopo la conquista carolingia dell'Italia settentrionale: indica non solo la chiesa battesimale, ma anche il distretto territoriale su cui la stessa esercita la *cura animarum*. La definizione di un preciso ambito territoriale si ebbe grazie all'introduzione, ad opera dei carolingi, del pagamento della decima, una tassa sacramentale che consisteva nel versamento agli ecclesiastici della pieve della decima parte dei prodotti della terra. La decima, che diventerà nei secoli seguenti un reddito patrimoniale annoverato tra i diritti pubblici, secondo un'antica consuetudine canonica era divi-

sa in quattro parti: una per il vescovo, l'altra per i chierici della pieve affinché provvedessero al loro sostentamento, la terza per il mantenimento della chiesa e degli arredi liturgici, l'ultima per la carità nei riguardi dei poveri e dei pellegrini<sup>7</sup>. Il riferimento al vescovo mostra come la prerogativa che nei secoli alto-medievali caratterizzò la pieve fu quella di essere fermamente concepita dal diritto canonico e dalla legislazione civile, oltre che fortemente sentita dalla coscienza comune, come chiesa pubblica, pertinente d'ufficio al vescovo. Alla pieve – chiesa battesimale – erano soggette chiese minori, cappelle ed oratori, spesso di fondazione privata. La sua ubicazione, a volte isolata o ai margini del centro abitato, si spiega in quanto la chiesa era costruita nel luogo più agevole per la raccolta dei fedeli e lo spostamento dei sacerdoti nell'esercizio della *cura animarum*: doveva contare pertanto, ed in misura notevole, la posizione topografica della chiesa pievana soprattutto in rapporto ai fiumi e alle strade.

Dal secolo VIII la complessa e intricata situazione delle strutture territoriali che si sovrapponevano alle circoscrizioni ecclesiastiche fu regolamentata dalla legislazione carolingia, che nel regno italico tenne per fermo il 'sistema per pievi', impedendo prima con compromessi e poi con netti divieti l'esercizio della *cura d'anime* e l'istituzione del fonte battesimale nelle cappelle, proibendovi addirittura la celebrazione della messa nei giorni festivi e costringendo tutti i fedeli a recarsi alla chiesa pievana. Come afferma Violante, «le pievi resistettero alle forze centrifughe esercitate dalle cappelle e dai loro proprietari, anche perché l'intera politica ecclesiastica carolingia in Italia era fondata appunto sul sistema delle circoscrizioni ecclesiastiche d'ufficio e sui vescovi che ne erano i cardinali»<sup>8</sup>.

Dall'VIII al XII secolo la pieve resta il centro attorno a cui si svolge l'esperienza religiosa della comunità dei fedeli: presso la chiesa pievana si celebra il sacramento del battesimo, si seppelliscono i morti, si svolgono gli altri uffici divini. I momenti principali della vita di una persona, dalla nascita alla morte, sono scanditi dal rintocco delle campane della chiesa; non solo, la vita sociale e civile della comunità rurale trova presso gli edifici e i chierici della pieve un elemento di raccordo e un costante punto di riferimento. Cinzio Violante ha magistralmente delineato l'evoluzione dell'istituto pievano nel corso del medioevo, individuando, tra la fine del secolo X e i primi decenni dell'XI, un periodo di profonda crisi, che ne minava, colpendo la dimensione patrimoniale, la stessa configurazione istituzionale: le pievi, dotate di beni allodiali e soprattutto dei proventi della decima, furono infeudate a potenti monasteri e a laici ad opera dei vescovi, che potenziavano le loro clientele vassallatiche remunerandole con il patrimonio delle chiese rurali concesse in beneficio.

Il recupero delle pievi da parte dell'autorità vescovile si ebbe dopo la riforma, tra XI e XII secolo, e coincise anche con il rinnovamento del movimento canonico, che maturò esperienze di una nuova religiosità, più intensamente vissuta, con la fondazione delle canoniche regolari. Pievi e canoniche erano regolamentate da ordinamenti che contemplavano la vita comune del clero e, proprio grazie a tale esperienza di vita cristiana e di ministero religioso, intendevano realizzare gli ideali di rinnovamento diffusi dalla 'riforma gregoriana'.

Negli ultimi decenni del secolo XII un nuovo fenomeno strutturale modificò profondamente la complessità gerarchica del sistema pievano: si inserisce nella compattezza unitaria del territorio e delle funzioni dei chierici la graduale formazione delle parrocchie, che si assumono anzitutto lo *ius baptizandi*, caratterizzante fino ad allora delle competenze della chiesa matrice, per poi definirsi pienamente da un punto di vista giuridico-istituzionale in alcuni aspetti fondamentali: quelli territoriali (esistenza e delimitazione di un territorio costituente la parrocchia), istituzionali (elezione del sacerdote officiante nella chiesa, rapporto con l'arciprete e il vescovo) e pastorali (esercizio della *cura animarum*, specificato nelle diverse funzioni e competenze)<sup>9</sup>.

### *La pieve urbana e il vescovo*

Aspetto compresente e complementare alle pievi rurali per l'organizzazione pastorale diocesana fu quello della pieve urbana. Recenti studi sulla normativa riguardante il sistema organizzativo della cura d'anime nell'alto medioevo hanno posto l'accento sul sinodo pavese dell'850 che, «dopo aver ribadito la peculiarità di alcune funzioni del vescovo, emanò una serie di disposizioni sui doveri che egli aveva nei riguardi delle pievi della sua diocesi, in quanto per loro essenza 'vescovili'». In particolare, nel cap. 13 dello stesso, si stabilì che «come il vescovo era a capo della Chiesa matrice (Cattedrale), così gli arcipreti dovevano essere a capo delle pievi». Il vescovo quindi aveva la titolarità in prima persona della chiesa 'centrale' della diocesi, matrice di tutte le altre. Tale concetto di 'chiesa vescovile' riveste una particolare importanza, in quanto corrisponde all'ambito istituzionale entro il quale furono istituite le canoniche, sorte proprio su sollecitazione dei sovrani carolingi. Dal punto di vista territoriale la pieve urbana, dipendente dalla cattedrale, comprendeva inizialmente la città e il suo suburbio e si ingrandì ulteriormente, verso la fine del secolo VIII, con l'ampliarsi dei terreni soggetti alla decima<sup>10</sup>.

Per quanto riguarda il caso di Brescia, troviamo confermata una casistica riscontrata in numerose sedi di diocesi dell'Italia centro-settentrionale: già nel V secolo, secondo quanto attestato dai dati archeologici, esisteva il complesso delle due cattedrali affiancate, S. Pietro (estiva) e S. Maria (iemale), tra le quali si inserirà poi il sacello dei Ss. Crisante e Daria, e il battistero di S. Giovanni Battista posto a fronte. Una ricostruzione dettagliata della topografia urbana e del territorio di Brescia dai goti fino ai carolingi, sorretta, oltre che dalle fonti documentarie, soprattutto dall'indagine archeologica, è stata fatta in tempi abbastanza recenti da Gaetano Panazza, che presenta anche un utilissimo panorama della storiografia bresciana relativa a questo periodo. Nella sua ricostruzione riveste un particolare interesse, ai fini della nostra indagine, il tessuto insediativo delle fondazioni ecclesiastiche, arricchito da una pianta della città con l'elenco delle diverse chiese, alcune delle quali riferibili all'età longobarda<sup>11</sup>.

Il ducato longobardo di Brescia fu uno dei più importanti del regno, di grande fedeltà, come si ebbe modo di sperimentare ai tempi di Autari e Agilulfo in momenti di particolare tensione all'interno del *regnum*. Secondo una storiografia locale espressa dal Malvezzi, il duca di Brescia Alachis (574-583) avrebbe costruito in città la *curia ducis*; anche se resta incerto il nome del fondatore; sicuramente la *curia ducis* esisteva, come risulta dall'atto di donazione fatto da Desiderio al cenobio di S. Salvatore nel 767, e costituiva il centro della vita politica, dopo essersi sostituita al complesso romano che faceva perno intorno al foro. Deve essere non casuale la coincidenza della *curia ducis* con la presenza, al centro o ai margini della stessa, di tre chiese dai caratteristici titoli che richiamano altre indicazioni non offerte dai documenti: nei pressi della porta di S. Faustino o milanese si trova la chiesa di S. Giorgio, documentata nel secolo VIII e la cui ubicazione trova quasi un parallelo con la chiesa di S. Giorgio in Palazzo a Milano, cioè con la chiesa collegata solitamente al palazzo regio; verso ovest la chiesa di S. Agata, il cui culto era raccomandato da Gregorio Magno; quasi al centro della zona, la chiesa di S. Ambrogio, che per la sua collocazione sembra quasi essere il simbolo della vittoria dei cattolici sull'arianesimo.

L'attento esame di Panazza non riguarda specificamente il discorso sulla pieve urbana e sulla sua corrispondenza, verificata ad esempio per altri casi, con il *territorium civitatis*, perché evidentemente il suo interesse non si rivolgeva a categorie istituzionali e circoscrizionali religiose. Da quanto ci risulta, l'argomento è stato affrontato solo parecchi anni fa dall'infaticabile Guerrini, secondo il quale la pieve urbana «si estendeva fino a comprendere gli attuali territori dei comuni di Castenedolo, Rezzato, Botticino, Caionvico, S. Eufemia

della Fonte, Borgosatollo, S. Zeno Naviglio, Flero, Castelmella, Roncadelle, Torbole, Ospitaletto, Gussago, Castegnato, Cellatica, Collebeato, Concesio e Bovezzo». Non solo, secondo lo stesso autore «per toccare il territorio delle pievi confinanti con quella urbana dobbiamo giungere a Nuvolento, Ponte Nove, Ghedi, Bagnolo, Lograto ed a Bornato; solamente in tempi successivi, tra XI e XII secolo, si costituirono le pievi di Gussago e Concesio, le ultime che si sono staccate dalla Chiesa matrice»<sup>12</sup>. Il frazionamento civile di questo territorio deve quindi aver preceduto quello ecclesiastico. La fondazione di un ospedale indicato, nelle carte medievali, *ospedale del Duca*, *hospitale Denni*, *ospedale del Vescovo* sul nono miglio della strada per Milano (attuale Ospitaletto)<sup>13</sup>, la denominazione di corte ducale alle due possessioni del Serpente e di Roncadelle, la fondazione del monastero di S. Michele di Torbole, assoggettato nel secolo IX al cenobio di S. Faustino, sono, sempre secondo il Guerrini, «argomenti sicuri per affermare che tutto questo territorio costituiva la dotazione della corte ducale di Brescia»<sup>14</sup>. La fascia patrimoniale suburbana apparteneva, oltre che al capitolo della Cattedrale, S. Pietro *de Dom*<sup>15</sup>, agli importanti istituti monastici di S. Giulia, S. Faustino e S. Benedetto di Leno<sup>16</sup>.

Tra le funzioni del vescovo, 'rettore' della pieve urbana, era compreso, come si è già accennato, l'obbligo dell'assistenza ai poveri e ai bisognosi. Le diaconie urbane e rurali, istituzioni incentrate prevalentemente intorno alla distribuzione delle elemosine, sono storicamente documentate almeno dal secolo VII e costituiscono un elemento importante dell'organizzazione pievana. La chiesa si sostituisce dunque alle strutture politiche del tardo impero nel prestare opera di assistenza agli indigenti. Ogni diaconia ebbe inoltre, col progredire dell'istituzione, una cappella, dedicata quasi sempre a uno dei tre più celebri diaconi, S. Stefano protomartire, S. Lorenzo, S. Vincenzo<sup>17</sup>.

A Brescia le primitive diaconie furono probabilmente due: S. Stefano in Arce e S. Lorenzo, fuori dalla porta *Paganorum*<sup>18</sup>, l'attuale chiesa prepositurale di S. Lorenzo. Anche le basiliche di S. Faustino *ad sanguinem*, detta poi di S. Afra (ubicata presso la porta meridionale), S. Andrea (presso la porta orientale) e S. Giovanni (presso la porta occidentale)<sup>19</sup>, dovevano essere provviste di una diaconia; numerose erano senza dubbio anche le diaconie sparse nel territorio diocesano. Dal VII-VIII secolo accanto o in sostituzione delle primitive diaconie si svilupparono gli xenodochia, sovente senza una propria autonomia giuridica, gradualmente soppiantati nei secoli successivi dagli *ospitia* e dagli *hospitalia*<sup>20</sup>. I problemi degli *xenodochia* erano essenzialmente di ordine economico, in quanto non solo le funzioni adempiute ne intaccavano gran parte

delle rendite, ma anche perché finalità diverse, inserite nella complessa dinamica del sistema della chiesa feudale, distoglievano l'istituzione da ambiti puramente religiosi per convogliarla su interessi specificamente signorili e di giurisdizione. Ciò era possibile anche perché le fonti normative non regolamentavano in modo preciso il funzionamento, e soprattutto l'utilizzo dei beni patrimoniali e delle rendite; nel caso dei lasciti e delle disposizioni testamentarie le iniziali norme particolareggiate e rigorose col tempo cadevano però purtroppo in dimenticanza. L'autorità ecclesiastica dovette far fronte ad incuria ed inadempienze: con le disposizioni del concilio romano dell'826 i vescovi furono infatti invitati a sorvegliare che gli *xenodochia* e gli altri *pia loca* si curassero dei fini per i quali erano stati fondati e prestassero correttamente i servizi alimentari e di altro genere cui erano tenuti. I decreti non ottennero evidentemente i risultati sperati, se Ramperto, vescovo di Brescia dall'815 all'844, controllando lo stato delle istituzioni assistenziali presenti nella sua diocesi, concluse che i *loca*, che un tempo erano stati *monasteria* e *xenodochia*, erano ormai «miserabiliter destituta»<sup>21</sup>. Gli xenodochi vengono spesso menzionati nei diplomi regi e imperiali; raramente sono però indicati con il nome specifico, in quanto compaiono come uno dei generi di possessi sottoposti a conferma; gli accenni relativi ad essi tendono a farsi più rari a partire dalla metà del secolo XI, fino ad esaurirsi lentamente nel corso del successivo. Dall'VIII-IX secolo un'altra struttura rimanda al ricovero dei pellegrini e dell'assistenza, l'*ospitium* o *hospitale*, che dal secolo XII soppianderà definitivamente lo *xenodochium*<sup>22</sup>.

Olimpia Aureggi in un contributo ormai datato, ma che può offrire ancora validi spunti di ripensamento e di indagine, osserva che l'ospedale medievale assume contemporaneamente una duplice fisionomia: nell'ambito del diritto canonico, quale istituzione religiosa in cui si attuano i principi della carità cristiana, e nell'ambito del diritto statale per la sua funzione assistenziale, sia esso indipendente dall'autorità politica oppure alla stessa direttamente subordinato<sup>23</sup>. Tali presupposti sono da tener presenti affrontando lo studio delle realtà assistenziali, considerando per l'età medievale due diversi periodi, caratterizzati da aspetti e funzioni specifici. Il primo periodo, che parte dalle origini per arrivare al IX-X secolo, è caratterizzato dall'esercizio diretto, da parte del vescovo, dell'attività assistenziale, disciplinata da norme che ne stabiliscono il contenuto, determinando sia quale quota delle entrate il vescovo debba destinare ai bisognosi, sia quali modalità debba seguire nell'esercizio dell'*hospitalitas*<sup>24</sup>. Il secondo periodo, che si protrae fino al secolo XV, quando si arriva alla concentrazione degli ospedali cittadini e rurali in un unico ente assistenziale, è caratterizzato dalla

decadenza e progressivamente dalla scomparsa dell'attività ospitaliera esercitata direttamente dal vescovo, gestita da altre persone, altri enti ed organi (comuni urbani, parrocchie, confraternite, comunità rurali, ordini ospedalieri), pur sempre sottoposti, però, alla giurisdizione episcopale<sup>25</sup>. Le norme canoniche non stabiliscono più quali modalità debba seguire il vescovo nell'esercizio dell'ospitalità, ma precisano quali poteri gli sono attribuiti in rapporto alle istituzioni ospitaliere, poteri spirituale-disciplinari ed amministrativo-finanziari, che variano non solo col tempo, ma anche in relazione alle strutture assistenziali sottoposte<sup>26</sup>.

Pare opportuna un'ultima precisazione: nell'alto medioevo e fino al secolo XII *xenodochia* e *ospitia* sono soprattutto luoghi di ricetto e di assistenza. Questo modello formatosi nel corso dei secoli, modello impreciso e indefinito nei suoi aspetti contenutistici e funzionali, entra in crisi dal Duecento, quando mutate condizioni di vita e una società diversificata nelle sue componenti strutturali determinano la necessità di ingrandire gli ospedali già esistenti e di costruirne di nuovi, aggiungendo allo spontaneismo e all'immediatezza della carità altre prestazioni, con la razionalizzazione e la centralizzazione di enti, cure, direzioni. Il fenomeno coincide anche con una varietà del personale impiegato, tra cui si trovano molto presto, accanto alla primitiva comunità dei *fratres* e delle *sorores*, viventi in alcuni casi secondo una regola, anche conversi, *famuli* e *famulae*, laici e salariati<sup>27</sup>.

Per quanto concerne il caso bresciano, come già sottolineato da Mariella, gli ospedali dei secoli XII-XIV non sono strutture molto capienti e sono tenuti da famiglie religiose di laici, di ambedue i sessi, chiamati *fratres* o *conversi*, che prestano la loro opera presso l'ente e vivono in comune, alle dirette dipendenze di un ministro, soggetto, nel caso in cui l'*ospitium* non sia dotato di autonomia giuridica, al priore della chiesa o alla badessa del monastero presso cui lo stesso è stato fondato. I *fratres* quando entrano al servizio dell'ospedale fanno una professione in tal senso, vivono dei beni dell'istituto cui si sono dedicati e conservano la capacità giuridica di tenere beni propri e di fare contratti; alla loro morte le loro proprietà passano, generalmente con donazione o lasciti, all'ospedale presso cui hanno trascorso la loro vita<sup>28</sup>.

L'ospitalità della Chiesa in rapporto al problema delle strade e dei pellegrini, tema specifico di questo contributo, è da intendere, soprattutto per l'alto medioevo e almeno fino al secolo XIII, nel senso di assistenza e sostentamento ai bisognosi: non tanto luoghi di cura per malati, dunque, ma strutture ricettive dove i pellegrini e i poveri possono trovare ristoro nel loro percorso di pellegrinaggio e di vita<sup>29</sup>.

*Pievi, strade, ospedali*

La tesi di Plesner di un rapporto molto stretto tra pievi e percorsi stradali, da riferirsi addirittura all'origine stessa delle circoscrizioni plebanali, nel senso che le prime pievi rurali sarebbero sorte lungo le grandi vie di comunicazione, in stretta correlazione con i preesistenti 'distretti stradali', istituzione della tarda antichità cui spettava il compito di tenere in efficienza strade e ponti, solo in anni recenti è diventata oggetto di dibattito e di discussione<sup>30</sup>. Pieve come 'distretto stradale', dunque, da intendersi come distretto amministrativo della tarda romanità sopravvissuto con le proprie funzioni fino al secolo XIII sotto forma di circoscrizione ecclesiastica. La pieve, secondo lo stesso autore, avrebbe svolto per tutto il medioevo una duplice funzione: da una parte la cura d'anime e dall'altra la manutenzione delle strade e dei ponti nel territorio sottoposto alla sua giurisdizione religiosa. L'affermazione, alquanto forte, ha suscitato parecchie perplessità, che si ripetono a proposito del concetto delle funzioni civili dell'istituto pievano proposte dal Plesner, dal momento che queste non sono state confermate dai recenti contributi sull'argomento<sup>31</sup>. Sicuramente, comunque, come attestato per l'area subalpina da Settia, in molti casi là dove c'era una strada di epoca romana «le pievi più antiche si trovavano sul suo percorso, anche se questa via oggi non esiste più o se si è spostato o è scomparso il borgo in cui anticamente sorgeva la pieve». Tale fenomeno è collegato evidentemente al problema della continuità tra *pagus* romano e pieve medievale, continuità riconosciuta valida sul piano giuridico; in particolare «si possono considerare soprattutto le prime pievi quali centri viari sorti, anche indipendentemente dalla giurisdizione del *pagus*, su una strada di epoca romana, principale o secondaria che fosse». Il concetto di continuità va dunque sostanzialmente inteso quale ininterrotta continuità di insediamento, «senza tuttavia indulgere a pericolose generalizzazioni»<sup>32</sup>.

Molto stretto risulta quindi il rapporto tra le pievi, ubicate sovente lungo i percorsi stradali, e le strutture assistenziali per pellegrini o viandanti in transito, aventi necessità di ospitalità generica o specificamente di un soccorso della carità pubblica in caso di indigenza. La pieve rurale rappresenta il nuovo polo di focalizzazione non solo degli interessi religiosi, ma anche della vita sociale, economica e giurisdizionale del contado<sup>33</sup>. Essa va gradualmente esemplando la propria attività su quella della Chiesa cittadina per cui, come si verifica per le chiese cattedrali, le chiese plebanali si assumono l'obbligo dell'esercizio dell'*hospitalitas*. Anche la struttura gerarchica del clero pievano riflette quella del-

la Chiesa matrice urbana, in quanto esso è costituito da chierici che vivono in forma canonica consociata sotto la guida del preposito (o arciprete), così come il capitolo della cattedrale era raggruppato intorno al vescovo<sup>34</sup>. Al preposito spetta pertanto l'organizzazione originaria degli *xenodochia* o *ospitia* legati alla pieve, che si sostituiscono, in alcuni casi, alle *stationes* (o *mutationes*) di età tardo-antica, predisposte per viandanti e pubblici funzionari sulle strade di grande percorso, in prossimità dei valichi alpini o presso i ponti. In età carolingia l'obbligo di assistenza e di ricovero trova un corrispettivo economico nella quota delle decime (un quarto) destinata a tale fine: il potere politico interviene per un riconoscimento delle funzioni pubbliche assistenziali demandate agli enti ecclesiastici territoriali, nella forma di commistione di istituti pubblici insieme statali e religiosi. Nella crisi e nel frazionamento degli ordinamenti territoriali le pievi assumono in proprio le funzioni ospedaliere, trovando contemporanee forme parallele di autonomie amministrative.

Il rapporto pievi/ospedali è stato analizzato da Nasalli Rocca in un contributo risalente ormai ad alcuni anni fa, che tuttavia mantiene ancora una sua validità, in quanto prospetta una serie di tematiche sempre attuali ed individua filoni di ricerca da sperimentare su base locale secondo una casistica differenziata<sup>35</sup>. Attestata l'esistenza di ospedali pievani, va annotato che non sempre essi sono stati fondati dalla pieve, la quale può intervenire in un secondo momento su una struttura creata ad esempio da un benefattore laico, o sorta grazie a lasciti testamentari. In alcuni casi gli *ospitia* non erano ubicati presso la chiesa battesimale, ma nel circuito di un complesso di nuclei insediativi appartenenti alla circoscrizione territoriale sottoposta alla sua giurisdizione. Importante può essere anche la dedizione dell'ospedale: può trattarsi di un santo particolare, il cui nome è legato nella tradizione religiosa all'assistenza, oppure, come nel caso dell'ospedale pievano tipico, del santo patrono della pieve stessa<sup>36</sup>. Dal secolo XIII assistiamo alla decadenza delle fondazioni ospedaliere collegate alla pieve, determinata da una parte da motivazioni interne, cioè le profonde modifiche strutturali del sistema pievano, dall'altra da cause esterne connaturate alla formazione degli organismi comunali.

In un contributo sugli «spazi della campagna» («innanzitutto spazi non della campagna, ma piuttosto dei contadini, prendendo come punto di riferimento gli uomini legati alla terra», come viene precisato) Giuliano Pinto identifica nel villaggio il centro della vita religiosa della popolazione rurale, in quanto la Chiesa si trovava ad assolvere anche una funzione pubblica, non soltanto di tipo religioso. Gli spazi religiosi della comunità diventavano nel contempo le

principali funzioni di vita collettiva; oltre il villaggio, l'ulteriore punto di riferimento era costituito dalla pieve, quando la chiesa locale non poteva amministrare il battesimo, mentre erano sporadici i rapporti con le istituzioni diocesane. Il pellegrinaggio, sulla media e lunga distanza, doveva rappresentare un fatto eccezionale per i contadini, impegnati com'erano tutto l'anno per i lavori dei campi. Non solo, «l'isolamento di molti villaggi faceva sì che si sapesse poco o niente di paesi lontani; le conoscenze geografiche non andavano molto al di là del territorio del villaggio; le notizie circolavano con grande lentezza; i rari echi del mondo esterno erano raccolti di solito nelle fiere e nei mercati, dove spesso cognizioni reali si mescolavano a miti, a leggende, a fantasticherie»<sup>37</sup>.

Abbiamo introdotto questo breve cenno su uno squarcio di vita rurale monopolizzata dalla Chiesa e incentrata su di essa, con una visuale che non va oltre il mondo del distretto territoriale pievano, per ricordare e non perdere di vista, in questo convegno sul pellegrinaggio, una diffusa condizione di radicamento e di immobilismo che continuò a sussistere nei secoli centrali del medioevo accanto al fenomeno di coloro che invece si muovevano spostandosi con frequenza, fossero signori, uomini di chiesa, viandanti o pellegrini. Numerosi erano comunque gli utenti della strada; in questa sede il nostro interesse si volge specificamente ai pellegrini, chiamati anche 'romei', aggettivo che indicava originariamente chi per devozione compiva il viaggio in Terra Santa e a Roma, e progressivamente qualunque pellegrino senza riferimento ad una meta specifica<sup>38</sup>.

Le due diverse correnti di traffico, di cui la più antica portava i pellegrini dalla Francia meridionale verso Roma, mentre l'altra conduceva gli italici oltre le Alpi verso la Spagna settentrionale a S. Giacomo di Campostella, sono state analizzate recentemente in rapporto al territorio dell'Oltrepò da Settia, il quale fa notare che «in linea di principio è errato pensare che la strada medievale esistesse solo perché prima era esistita quella romana; il suo tracciato può essere quindi considerato uno di quegli itinerari perenni frequentati, sia pure con diversa intensità, sia in età antica che medievale». Si può parlare allora di sostanziale continuità, da non intendere però per 'fissità', come se il traffico si fosse necessariamente limitato ad un'ipotetica, unica sede stradale già esistente nel II secolo a. C. Sarà dunque opportuno ipotizzare un'area di strada, una specie di solco di divagazione in cui il traffico complessivamente si manteneva, pur mutando con una certa frequenza a seconda delle contingenze di tempo e di luogo<sup>39</sup>. Le conclusioni di Settia relativamente all'area oltrepadana, pur se necessarie di specifiche indagini e verifiche, sono probabilmente applicabili al

territorio padano in senso ben più lato. Del resto la stessa crescita indotta della Francigena per i pellegrini d'Oltralpe che attraversavano il Moncenisio e il Gran S. Bernardo<sup>40</sup> determinò in parte il declino dell'antico tracciato e la progressiva nascita di una serie di percorsi alternativi, non a caso denominati «vie Francesche» o «Romee», dove il termina stava ad indicare ormai una strada di grande traffico. Così «via Francesca» sarà il nome dato al percorso che, distaccandosi da Vercelli e assicurando il collegamento tra Milano e Verona attraverso Brescia diventò il percorso principale dell'Italia transpadana<sup>41</sup>.

Il traffico terrestre doveva necessariamente fare i conti, come del resto in ogni epoca, con fiumi e corsi d'acqua. Si comprende allora l'importanza, fin dall'antichità, di traghetti e di ponti, la cui costruzione e manutenzione era di competenza, come d'altra parte il sistema viario, del potere pubblico. I sovrani carolingi già nell'821 concedevano a tutti coloro che fossero disposti a costruire o riparare un ponte a proprie spese di poter incassare il pedaggio che vi veniva riscosso. Dall'XI secolo è documentata l'iniziativa di vescovi e laici per la costruzione di ponti; il problema di più difficile soluzione che essi dovevano affrontare fu quello del finanziamento: proprio per ovviare e risolvere in qualche modo le difficoltà connesse al motivo economico sorse l'*opus pontis*, o *opera*, indicante non solo l'insieme della costruzione ma anche la base finanziaria e l'amministrazione sia dei fondi propriamente detti che dell'intera impresa. L'*opus pontis* rappresentava un ente giuridico in grado, in un primo tempo, di ricercare e soprattutto ricevere i fondi, e successivamente di amministrare i mezzi necessari alla nuova costruzione. Il problema della dotazione economica, non solo nel caso in cui nella costruzione erano interessati direttamente istituti ecclesiastici, fu in parte risolto nel secolo XII, quando cominciò a diffondersi l'uso di concedere indulgenze a tutti coloro che offrirono denaro o altri mezzi per la costruzione dei ponti<sup>42</sup>.

A volte nell'edificazione di un ponte sono coinvolte direttamente le pievi, come nel caso della chiesa matrice di S. Lorenzo di Voghera per il ponte sulla Staffora. Agli inizi degli anni Quaranta del secolo XII Giovanni Raviolo, canonico della pieve e di S. Marziano di Tortona, aveva iniziato la costruzione di un ponte sul quel corso d'acqua; la sua scelta era stata di tipo religioso e civile, dettata dal desiderio di «lavorare in onore di Dio, di S. Marziano e della pieve», oltre che «in favore del comune di Pavia e dei poveri». Nonostante tali elevati intenti e, soprattutto, da un punto di vista molto più pratico e concreto, nonostante il ricorso ai *magistri* Dongiovanni da Milano e Alberico di Michele e la fondazione su tre pile, il manufatto incompiuto fa travolto da un'ondata di pie-

na della Staffora. I lavori furono ripresi da due laici, Pietro Sordo, che per proseguire l'attività costruttiva *per Deum et abbatissam* ottiene dalla badessa del Senatore un appezzamento di terra per costruirvi una casa, e Giovanni Mugio, sempre legato al cenobio.

La figura più significativa di questa fase costruttiva è comunque Mauro, o Moro, un altro laico che nel 1167 con la moglie ottenne dalla badessa del Senatore di poter realizzare la costruzione del ponte, e in poco più di un decennio non solo portò a compimento l'opera, ma edificò anche una casa per la residenza di uomini e donne che insieme volessero vivere un'esperienza di vita comune religiosa. Egli aveva dotato il ponte di due croci, l'una per le elemosine, risorse indispensabili per il procedere dei lavori in muratura, l'altra per cantar messa, procurate dal *sacerdos abbatisse*, il rettore della chiesa di S. Ilario, cui competeva la celebrazione eucaristica presso il ponte ogni lunedì. Per ottenere il denaro necessario alla costruzione lo stesso Mauro ricorse all'istituto pievano locale, anche a rischio di creare pericolosi precedenti sul piano del diritto; infatti quando egli voleva «riempire e vuotare le fornaci» si rivolgeva ai canonici di S. Lorenzo, perché radunassero i fedeli e, condottili sul ponte, vi cantassero messa: in questo modo otteneva sì le offerte «per l'utilità del ponte», ma legittimava anche in qualche modo i tentativi della pieve di sottrarre il ponte alla badessa pavese, con l'evidente opposizione del monastero. La pieve rivendicava inoltre l'appartenenza del ponte in quanto luogo sacro del distretto pievano: era infatti una tappa delle rogazioni, non diversamente dagli altri luoghi religiosi spettanti alla chiesa matrice, vi si celebrava la messa «perché Dio conservasse il grano» e vi si benedicevano i ramoscelli d'ulivo. I canonici cercarono di legare istituzionalmente a sé sia Mauro sia la moglie Alessandria; in occasione di una malattia, che doveva apparire grave, i consoli di Voghera e il giudice Borghesano avevano convinto Mauro a «darsi alla pieve», ad associarla quindi «in facto pontis», situazione registrata in un documento che Mauro negò in seguito di aver sottoscritto. La ritrattazione avvenne il 29 aprile 1178 in presenza dei consoli di Pavia, mossi in difesa degli interessi del Senatore; dimostrando il suo distacco da interessi e cose terrene egli avrebbe anche aggiunto: «fate ciò che volete, perché io non farò più nulla»<sup>43</sup>.

Proprio in questo periodo la pieve di S. Lorenzo si era vista usurpare dalla chiesa di S. Ilario il diritto di imporre il bastone e la bisaccia ai pellegrini; gli abitanti della vicinia si recavano ormai alla chiesa monastica sia a prendere sia a deporre bastoni e bisacce, fatto assolutamente non trascurabile in quanto la consuetudine di benedire i simboli del viaggio aveva assunto un'importanza tale da essere annoverata tra i diritti parrocchiali, diventando addirittura moti-

vo di contrasto tra la pieve e le chiese minori<sup>44</sup>. Agli inizi degli anni Ottanta scoppiò apertamente il contrasto tra il vescovo di Tortona Oberto e la badessa del Senatore per il possesso del ponte; la conclusione della vertenza fu favorevole all'ente monastico, che non solo conservò il controllo dell'«area di ponte», ma addirittura ottenne da Celestino III nel 1195 la parrocchialità della chiesa di S. Ilario. «Alcune case, un ponte, il nome dell'uomo che l'ha costruito» scrive Grado Merlo, «esperienze assistenziali e religiose sviluppatesi intorno al ponte» che caratterizzano «l'area di ponte»: questa si connota sia in rapporto alla presenza di un ponte e agli spostamenti che esso può subire per il percorso dell'alveo di un corso d'acqua, sia nello spazio in cui uomini e cose si muovono in stretta dipendenza della centralità che il ponte stesso assume.

Si definisce allora l'importanza del possesso del ponte, e si comprende il dispiegarsi di forze ed energie diverse che per tale possesso si mobilitano e interferiscono tra loro. Dal 1175 presso la Staffora è documentata la *mansio pontis*, costituita da un gruppo di uomini e donne, conversi e converse, *fratres et sorores*, il cui nucleo originario, composto da una decina di individui sul finire degli anni Settanta, dovette esaurirsi per la morte di quasi tutti i componenti. Nei pressi del ponte esisteva da tempo «una *domus leprosororum Sancti Lazari de Viqueria*», edificata su un terreno concesso dalla badessa del Senatore. Troviamo quindi due enti destinati ad opere assistenziali, la *domus pontis* e il lebbrosario, senza alcuna relazione tra loro, nonostante entrambi fossero subordinati al monastero pavese, proprietario del gerbido vicino al fiume, nel suburbio di Voghera, e nonostante fossero materialmente prossimi. Dal punto di vista materiale e spirituale la *domus pontis* teneva invece relazioni con l'ospedale di S. Bovo, documentato poco prima della metà del secolo XII, ubicato «in burgo Viquerie, extra portam Sancti Petri», ai margini del gerbido abbaziale, strettamente legato al comune di Voghera che, a metà Duecento, ne detiene i diritti di avvocazia e giurisdizione, diritti che si estenderanno anche al patrimonio fondiario<sup>45</sup>.

### *Pievi e strutture assistenziali nel territorio bresciano*

Già Nasalli Rocca aveva notato come la funzione dell'ospitalità e l'assistenza assumessero rilievo «tanto più quando alla posizione delle pievi si connette una funzione 'attuale' di centro stradale di particolare rilievo»<sup>46</sup>. Può risultare allora opportuna una verifica di tale assioma in territorio bresciano, considerando la distrettuazione ecclesiastica e le chiese battesimali<sup>47</sup> in rapporto al

sistema di percorsi stradali e delle correnti di traffico che interessavano Brescia, sia come punto di transito, sia come punto di arrivo di un significativo flusso di viandanti e di pellegrini<sup>48</sup>. In città è attestata l'esistenza di un ospizio all'esterno di ogni porta e di uno all'interno: la porta orientale aveva un ospizio esterno presso la chiesa di S. Andrea, mentre quello interno era costituito dall'ospedale di S. Giulia; a porta cremonese esisteva lo xenodochio esterno presso S. Afra, mentre all'interno sorse in seguito quello di S. Alessandro; a porta Paganora all'esterno la funzione assistenziale era svolta dalla diaconia di S. Lorenzo, all'interno dall'ospizio di S. Giacomo; a porta milanese (detta anche porta Bruciata) all'esterno era ubicato l'ospizio di S. Giovanni *de Foris*, all'interno dei Ss. Cosma e Damiano<sup>49</sup>.

Partendo dalla città, il *cursum publicum* più importante da un lato era quello in direzione di Milano, dall'altro quello verso Verona. Verso sud, la strada che portava a Cremona interessava le pievi diocesane di Bagnolo, Manerbio, Leno, Pontevico. La pieve di Bagnolo è attestata nella donazione del 1041 di Arderico, arciprete di S. Lorenzo di Manerbio, alla chiesa di S. Pietro in Monte di Serle<sup>50</sup>; presso l'attuale santuario della Madonna della Stella, già sede di un'antica disciplina, esistono ancora alcuni fondi denominati l'Ospedale: è probabile che qui sorgesse l'antico ospizio della pieve. A Borgo Pancarale, sul bivio tra due strade secondarie, di cui quella orientale, che conduceva a Canneto sull'Oglio, era in direzione di Parma, si trovava l'ospedale di S. Martino, probabilmente nel punto dove sorgerà poi l'osteria delle Chiaviche. Presso la chiesa battesimale di Manerbio, sulla sponda destra della Mella, doveva esistere la diaconia della pieve per l'assistenza ai viandanti che salivano da Pontevico e che provenivano dai nuclei insediativi dove erano ubicate le numerose cappelle soggette alla giurisdizione pievana<sup>51</sup>.

Sicuramente un ospedale esisteva a Pontevico, come attestato in più occasioni dal *Liber Potheris*<sup>52</sup>; a Bettegno doveva sorgere una struttura assistenziale dedicata a S. Bartolomeo. A Leno «extra burgum» era stata fondata la chiesa pievana di S. Giovanni, sottoposta alla giurisdizione dell'abbazia di S. Benedetto almeno dalla metà del secolo X, giurisdizione che dal secolo successivo era comprensiva anche del diritto di decima<sup>53</sup>. La chiesa di S. Pietro ubicata all'interno del *castrum* divenne il punto di riferimento per la vita religiosa della comunità, sostituendosi dal secolo XII alla chiesa pievana, situata troppo lontana e più difficile da raggiungere per gli abitanti di una realtà insediativa nuova sviluppatasi soprattutto nei pressi del centro fortificato. Presso la chiesa di S. Pietro era presente un collegio di chierici che dal secolo XII seguivano la

regola di S. Agostino; la superiorità dell'antica chiesa matrice doveva però essere riconosciuta, anche se la sua funzione di cura d'anime si era alquanto ridimensionata, come documentato della cerimonia del sabato santo, quando i canonici della chiesa del *castrum* predisponavano presso la pieve di S. Giovanni la cerimonia della benedizione del fonte battesimale e celebravano il battesimo generale<sup>54</sup>. S. Pietro pare dunque rientrare nel sistema delle canoniche regolari che dal secolo XII esprimono un rinnovato spirito religioso ed una fisionomia ben precisa: la nostra asserzione potrebbe forse trovare conferma in un atto del 1209, quando l'abate Gonterio investe Giovanni, presbitero della chiesa, di una pezza di terra, ubicata in contrada *Calver*; per la costruzione di un ospedale in onore di S. Bartolomeo apostolo e S. Antonio confessore » per l'utilità dei poveri, dei bisognosi e degli ammalati», con la prescrizione che la comunità di chierici e conversi cui sarà affidata la gestione dell'ospedale viva secondo la regola di S. Agostino<sup>55</sup>. Questo ospizio si affiancava a quello dell'abbazia, collocato a ridosso delle mura, nella zona a nord-ovest del *castrum*, già attestato nella seconda metà del secolo XII<sup>56</sup>.

Partendo da Brescia in direzione di Mantova troviamo l'ospedale di S. Paolo *de Portazolo*, fondato probabilmente dai canonici della Cattedrale e passato poi al monastero di S. Eufemia<sup>57</sup>. A Castenedolo, località distante da Brescia «circa cinque miglia», nel 1102 Pasquale II aveva ordinato la fondazione della chiesa di S. Giacomo «in onore di Dio e per la difesa dei viandanti, per il terrore di ladroni e predatori», costruita dai monaci di S. Eufemia e consacrata dal vescovo Villano nel 1121. Nella bolla di Alessandro III del 1180 agosto 22 è ribadita la pericolosità di quel tratto della strada per i viandanti, in quanto «il *locus* di Catenedolo era in una posizione isolata e adatto per le azioni malvage dei predatori, tant'è vero che molti pellegrini su quel transito erano stati uccisi»; lì era stata edificata la chiesa con la *domus* dell'ospedale «per il ricovero e la difesa dei poveri di Cristo»: proprio per questa necessità il papa raccomanda le visite alla chiesa e le offerte per l'istituto assistenziale annesso<sup>58</sup>. Nel territorio diocesano sud-orientale troviamo un sistema pievano molto fitto, indice di un'alta densità di insediamenti: Carpenedolo, Ghedi, Visano, Ostiano, Corvione, Montichiari, Castiglione delle Stiviere, Medole, Guidizzolo, Ceresara, Casalmoro<sup>59</sup>, Asola, Bizzolano, pievi dotate probabilmente di diaconie, sulle quali non sono rimaste comunque specifiche documentazioni.

Parallelo alla strada Brescia-Cremona un altro tracciato viario si dirigeva verso la stessa località, toccando Bagnolo, Manerbio, Pontevico e con l'attraversamento dell'Oglio a Bordolano: interessava le pievi di Azzano, Corticelle,

Dello, Oriano, Quinzano, collocate in un territorio densamente popolato. Nei pressi del bivio per Orzinuovi era ubicata la chiesa di S. Maria del Tempio con l'annesso ospedale, che recenti ricerche hanno dimostrato essere datata al 1222, e non al 1101, come la storiografia bresciana aveva sinora ritenuto<sup>60</sup>; in località Fornaci sulla strada campestre che a occidente volge verso il Mella era situato l'ospedale di S. Maria del Serpente, dipendente da S. Giulia e passato poi ai domenicani<sup>61</sup>. Sappiamo dagli statuti bresciani del secolo XIII che a Pontegatello esisteva una «statio vel hospitium», dipendente dalla pieve di S. Pietro di Azzano, come risulta dal privilegio di Alessandro III del 1173 agosto 3, che confermava all'istituto religioso i possedimenti e le dipendenze<sup>62</sup>. A Quinzano è documentato l'ospedale della chiesa battesimale di S. Maria, che nel 1460 maggio 6 sarà unito dal vescovo di Brescia Bartolomeo Malipiero all'ospedale Maggiore cittadino<sup>63</sup>, mentre a Verolanuova si trovava la diaconia di S. Lorenzo; un ospizio di S. Giacomo era ubicato invece a Gabbiano (attuale Borgo San Giacomo), tra le pievi di Quinzano, Oriano e Ovanengo. Da Gabbiano, intersecando Ovanengo, la strada portava direttamente a Orzinuovi e al ponte di Soncino per le comunicazioni con l'antica strada romana Brescia-Crema-Lodi-Milano, il percorso più battuto della Lombardia occidentale, soprattutto quello di comunicazione con Pavia; interessava le circoscrizioni ecclesiastiche di Lograto, Trenzano, Brandico, Bigolio (Orzivecchi). La pieve di Lograto aveva probabilmente un ospizio a S. Giovanni Roveredo, dove sorge attualmente il cimitero del paese; un ospizio dedicato a S. Pietro doveva esistere a Pompiano<sup>64</sup> ed uno intitolato a S. Bartolomeo, dove l'assistenza era prestata da un ministro laico e da alcuni *confratres*, ad Orzinuovi. Possiamo forse ipotizzare che la chiesa di S. Giacomo di Orzinuovi, presso l'Oglio, fosse l'ospizio originario della pieve di Bigolio.

La strada romana che, partendo da porta milanese, si snodava in direzione di Milano e Bergamo interessava grosso modo il territorio della Franciacorta, comprendendo le pievi di Concesio, Gussago, Bornato, Coccaglio, Erbusco, Palazzolo<sup>65</sup>. A Coccaglio il tracciato si divideva in tre percorsi: quello inferiore portava a Chiari, Urago e Calcio; quello intermedio si dirigeva a Pontoglio per poi proseguire verso Milano, mentre quello più a nord serviva da collegamento con Bergamo. La strada più importante era la intermedia, indicata anche come strada *francisca*. Appena fuori dalla città presso il ponte del Mella è documentato l'ospedale di S. Giacomo dei Romei, sorto probabilmente su una precedente *statio* romana, dove viveva una comunità di *fratres et sorores* piuttosto numerosa (una decina nel 1274)<sup>66</sup>, che nel



Brescia, Biblioteca Queriniiana, *domna pellegrina diretta a Roma* (miniatura del XV secolo).

1354 sarà annesso dal vescovo Bernardo Tricardo alla *domus* di S. Antonio di Vienne<sup>67</sup>. Il ponte delle Grotte<sup>68</sup>, come quello inferiore di S. Giacomo, rappresentava una delle prime tappe del percorso per la Franciacorta e doveva avere probabilmente un punto di ristoro e assistenza, come ad Urago Mella e a Collebeato; i due ponti erano uniti da una strada esterna, al di là del Mella, chiamata la «strada delle Chiusure».

Dopo il ponte di S. Giacomo del Mella la strada milanese, prima di biforcarsi alla Mandalossa dando inizio alla strada di Iseo e della riviera del Sebino, toccava la badia vallombrosana di S. Gervasio. A Coccaglio è documentato l'ospedale di S. Marco, menzionato anche nel *Liber Potheris*, che nel 1452, con altri *ospitia* urbani e del contado, sarà inglobato nell'Ospedale Maggiore<sup>69</sup>, mentre ai confini del territorio pievano sul monte Orfano presso Spina si trovava quello di S. Giacomo. Per Rovato passava l'antica strada tra Coccaglio ed Erbusco: le due pievi, con quella di Bornato, avevano nel *castrum Roatum* il centro per il mercato; oltre al mercato, anzi in qualche modo allo stesso colle-

gate, nella località si trovavano una *Domus Dei* (attestata dall'attuale frazione Duomo) e la diaconia di S. Lorenzo<sup>70</sup>. Una diaconia con la stessa intitolazione si trovava pure a Gussago, pieve dedicata a S. Maria Assunta, nel cui territorio sono documentati vasti possedimenti dell'abbazia di Leno<sup>71</sup>; l'intitolazione della pieve di Bornato a S. Bartolomeo può essere forse un indizio per supporre l'esistenza presso la pieve di una struttura assistenziale. La diaconia di S. Stefano di Calino (comune di Cazzago San Martino) era compresa nelle strutture assistenziali della pieve di Bornato; i «*presbiteri, diaconi et clerici*» di Calino sono menzionati nel 1058 luglio 3, quando Adelmanno, vescovo di Brescia, rinuncia in favore di Giovanni, abate del monastero di Serle, alle decime e ai diritti giurisdizionali che i medesimi gli dovevano, eccettuati l'*observatio sinodi* e il pasto spettante «se si fosse recato nella pieve»<sup>72</sup>: è documentata dunque presso la chiesa di Calino la presenza di un collegio canonico, costituito da chierici che vivevano seguendo norme di vita comune.

La zona costiera orientale del lago d'Iseo è compresa nei distretti ecclesiastici di Iseo e di Sale Marasino, di cui il primo aveva la giurisdizione su ben undici dipendenze; la principale via di comunicazione è quella lacustre: non dovevano mancare quindi sul lago punti di rifugio e di assistenza. Sulla strada montuosa tra Iseo e Polaveno, che congiunge il lago alla Val Trompia, era ubicato l'ospizio di S. Martino *in Prata*, legato ad un antico priorato monastico locale, dipendente dal monastero di Rodengo e passato in seguito alla pieve di S. Andrea di Iseo, che ne ebbe la dotazione ma non il relativo onere dell'ospitalità; più a nord, fra Sulzano e Gardone, si trovava l'ospedale di S. Maria *de Iugo*, sottoposto alla giurisdizione del monastero di S. Eufemia. Dall'altipiano di Zone un antico percorso raggiungeva la pieve di Pisogne, entro la cui circoscrizione territoriale troviamo a Sedergnò una struttura assistenziale intitolata a S. Bartolomeo.

«Ceux qui passent et ceux qui restent» è stato scritto per definire la dinamica delle direttrici di traffico e delle tipologie dei percorsi in rapporto al paesaggio alpino; si distinguerebbero così le Alpi attraversate (rappresentate da coloro che passano senza rimanerci: mercanti, soldati, pellegrini), le Alpi controllate (identificate nei poteri locali o esterni), e le Alpi vissute, «ceux qui restent». Lungi dall'opporvi o dall'escludersi a vicenda, questi vari attori ed elementi si incrociano di continuo, si completano e delineano i grandi tratti della società montanara nei suoi quotidiani rapporti con il mondo esterno. Il territorio montano include un elemento di lunga durata: una rete stradale tanto densa quanto molteplice, aree di transito internazionale ma anche di un traffico loca-

le; sembrerebbe dunque che su questi percorsi si incrociassero, senza tuttavia incontrarsi, due categorie di utenti, gli esterni e gli interni. In realtà le occasioni di incontro non mancavano, scaturivano dalla rete viaria stessa e dalla società che intorno a tali strade gravitava: incontri commerciali nelle fiere e nei mercati, amministrativi e fiscali ai pedaggi, conviviali presso alberghi o ospizi<sup>73</sup>. I concetti espressi paiono esplicitativi per un'indagine sulla rete viaria e sulla «geografia dell'accoglienza» in Valcamonica, regione che fin dall'età antica costituì una delle importanti vie di comunicazione tra Brescia e la Germania attraverso i passi dell'Aprica, del Mortirolo e del Tonale.

Dalla pieve di Pisogne si sale verso la Valcamonica, comprensiva delle pievi di Rogno, Cividale, Cemmo e Edolo, ubicate lungo il tracciato dell'antica via romana, dove probabilmente sorgevano ospizi che ricalcavano le *mansiones* dell'età tardo-antica. Il percorso delle strade che collegavano anche piccoli nuclei insediativi si può seguire attraverso le intitolazioni a S. Giacomo e S. Bartolomeo, i due tipici patroni degli ospedali medievali; il culto di S. Giacomo segnala xenodochi a Mazzunno, a Novelle di Sellero, a Stadolina di Vione, a Poia di Pontedilegno, mentre quello di S. Bartolomeo indica strutture assistenziali a Branico di Qualino, a Sedergnò di Toline, a Praé di Mazzunno, presso la pieve di Cemmo, a Temù e sul passo del Tonale. Numerose erano le diaconie: S. Lorenzo di Fraine segna la diaconia esterna della pieve di Pisogne verso il valico di S. Zeno, mentre S. Stefano di Volpino e S. Lorenzo di Angolo indicano due istituti religiosi della pieve di Rogno, estesissima; la pieve di Cemmo aveva la sua diaconia a S. Stefano, mentre la pieve di Edolo, molto ampia ma con un territorio scarsamente abitato, entro la sua circoscrizione contava almeno tre diaconie dedicate a S. Lorenzo<sup>74</sup>.

Mentre la Valcamonica e la Valsabbia sono in diretta comunicazione con la Valtellina e il Trentino, e quindi con i valichi della Rezia e della Germania, la Val Trompia si chiude al Maniva, il transito più diretto per le comunicazioni con Bagolino, il *pagus Livii* compreso nel vastissimo territorio della pieve trentina di Condino, nelle Giudicarie. Il suo traffico è soprattutto interno e di comunicazione indiretta con le due valli che la fiancheggiano oltre che, naturalmente, con Brescia. Sul fianco orientale della valle si aprono tre vallette secondarie, di cui due soltanto, quella di Lodrino e quella di Marmentino, comunicano con la Valsabbia, mentre la conca della pieve di Lumezzane si chiude in sé stessa. Questa vallata è la più scarsa di insediamenti, distribuiti nei tre distretti pievani<sup>75</sup> di Lumezzane, Inzino e Bovegno, la cui storia è quella meglio documentata; sono attestate la diaconia locale, che diviene poi l'ospe-

dale di S. Giovanni, oltre alle diaconie di Cimmo, di S. Lorenzo d'Irma e di S. Cosma di Marmentino sulla strada della Valsabbia.

Il percorso della Valsabbia, di cui il primo tratto attraversava il territorio del pago romano di Nave, che ebbe poi il suo centro religioso nella pieve di S. Maria della Mitria, rappresentava la più diretta via di comunicazione con le Giudicarie e Trento, e da qui, attraverso il passo del Brennero, con la Germania. La recente pubblicazione delle carte del monastero di S. Pietro in Monte di Serle offre elementi inediti per lo studio e la conoscenza dell'organizzazione ecclesiastica della Valsabbia. Nel territorio sottoposto alla giurisdizione ecclesiastica della pieve di S. Stefania di Nuvolento l'ente monastico, fondato nel 1041 per volontà del vescovo di Brescia Olderico, aveva esteso la sua presenza in modo sempre più massiccio; infatti nei primi decenni del secolo XII esso non solo aveva saldamente affermato i suoi possessi fondiari, ma si era anche attribuito il servizio di cura d'anime che originariamente era di competenza della chiesa pievana<sup>76</sup>. Proprio per questo nei primi decenni del secolo XII si era aperta un'annosa e pesante controversia tra l'abate e l'arciprete, che solo nel 1138 giunsero alla composizione della lite e trovarono finalmente un accordo.

Il monastero doveva restituire alla pieve la chiesa di S. Giovanni Battista, costruita all'interno del castello di Nuvolento, ubicata presso la chiesa battesimale, oltre ad alcuni beni e diritti minori; manteneva invece tutte le decime di cui godeva nel territorio del distretto plebano, in modo specifico quelle relative a tre cappelle: una dedicata a S. Nicola, pure ubicata all'interno del *castrum*; la seconda, intitolata a S. Andrea, «lì vicino, fuori dal castello»; la terza, quella di S. Maria, situata sul monte di Serle. Era riservato alla pieve il diritto battesimale, con la possibilità di erigere una chiesa sempre sul monte di Serle, lasciando comunque piena libertà agli abitanti di far capo indifferentemente alla pieve o al monastero per la penitenza e la sepoltura<sup>77</sup>. Dal documento in questione si deduce che presso la pieve, accanto all'arciprete Martino, viveva una comunità di chierici (*fratres*), che officiavano evidentemente le cappelle dipendenti, ricalcando uno schema già evidenziato, in questo contributo, per la pieve urbana e il clero della cattedrale<sup>78</sup>. Nel quarto decennio del secolo XI, quando ha inizio la documentazione di S. Pietro in Monte, la pieve, oltre che una circoscrizione ecclesiastica, costituisce anche un quadro di riferimento topografico territoriale e amministrativo: tanto il luogo di residenza quanto l'ubicazione dei beni fondiari sono infatti di norma indicati ricorrendo in primo luogo alla pieve; alla fine del secolo l'uso è ormai venuto meno, in quanto sono specificati il *locus* o il *vicus*.

Verso la metà del secolo XI le sedi di pieve, specialmente quelle gardesane, ricorrono spesso come luoghi in cui si redigono documenti; ancora, sono attestati nel 1163 un placito tenuto presso la pieve di Nuvolento e una sentenza redatta nel 1176 «davanti alle porte della pieve di S. Stefania di Nuvolento». Le chiese rurali disponevano di proprie case, che potevano servire, oltre che da abitazioni per i chierici, anche come centri amministrativi<sup>79</sup>. Nei documenti di Serle non è menzionato alcun ospizio della pieve di Nuvolento, che forse poteva avere una diaconia presso la chiesa di S. Lorenzo di Nuvolera, ricordata nel 1138; non viene indicato neppure un ospizio presso il monastero, che sicuramente nel 1200 aveva invece una struttura assistenziale «nella pianura di Gargnano»<sup>80</sup>. Sul valico tra il monte Denno e il monte Dragone esisteva invece a S. Gallo di Botticino l'ospizio di S. Bartolomeo, e a Virle quello di S. Martino. Immediatamente a nord di Nuvolento è ubicata la pieve di Gavardo, toponimo ricorrente nei documenti di S. Pietro in Monte, che comprendeva le attuali parrocchie di Vallio, Sopraponte, Villanova, Soprazocco, Moscoline, Calvage-se, Mocasina e Castrezzone.

Nel suo territorio troviamo la diaconia di S. Lorenzo di Sopraponte e l'ospizio di S. Giacomo sul valico Soprazocco, da mettere in relazione probabilmente con la presenza patrimoniale e giurisdizionale del vescovo di Brescia e con le donazioni ai monasteri di Serle e di S. Eufemia<sup>81</sup>. A Gavardo, come già indicato da Settia, fin dal 1078 è documentato un mercato<sup>82</sup>, che dovette resistere anche dopo la metà del secolo XII, quando il comune di Brescia potenziò il mercato urbano, nel tentativo di soppiantare i mercati dei signori laici ed ecclesiastici sparsi nel territorio: infatti un atto del 1200 febbraio 28 è redatto «in domo Rampagii, que est in capite mercati Gavardi»<sup>83</sup>. La sua persistenza nel tempo si spiega grazie alla favorevole posizione della località, allo sbocco della Valsabbia, con agevoli collegamenti verso il Garda e la città: tra i diversi percorsi era compresa anche la «via detta di S. Pietro, che discende dal monastero e va a Gavardo»<sup>84</sup>. Il mercato di Gavardo costituisce per la Valsabbia un caso isolato di mercato di pieve, in quanto le chiese battesimali sorgevano solitamente in luoghi distanti dal fondovalle, solcato dalla Chiese e percorso dalla strada che costituiva la via di comunicazione tra Brescia e il Trentino: i mercati sorsero nei pressi del tracciato viario in località che coincidevano con nodi stradali e rappresentavano quindi itinerari di correnti di traffico<sup>85</sup>.

Oltre alle pievi menzionate nel territorio della Valsabbia erano comprese le pievi di Nave, Bione e Savallo. Nave doveva avere probabilmente un ospizio, che ricalcava la primitiva *statio* romana; nel suo distretto ecclesiastico erano

compresi Cortine e Caino, mentre nella pieve di Bione sorgeva l'ospedale di S. Bartolomeo di Odolo. La pieve più settentrionale, ai confini con la diocesi di Trento, era quella di Savallo, di cui ricordiamo le diaconie di S. Lorenzo ad Alone e a Presegno, oltre all'ospizio di S. Giacomo sul pian d'Oneda<sup>86</sup>. Il territorio diocesano delimitato dalla sponda occidentale del lago di Garda era costituito dalle pievi di Salò, Maderno, Toscolano, Vobarno<sup>87</sup>, Provaglio, Idro<sup>88</sup>, Gargnano e Tremosine. Ricordiamo a titolo esemplificativo, tra i numerosi *ospitia* indicati dal Guerrini, quello di Sonzacco (trasformazione dialettale del tanto diffuso S. Giacomo) nei pressi di Salò e le strutture assistenziali collegate ai possesi dell'abbazia di Leno<sup>89</sup>.

### *Canoniche e ospedali*

La produzione controversistica riguardante le polemiche tra monaci e canonici nei secoli XI-XII qualifica lo stato canonico simile a quello del monaco: «si sa che il monastero è tanto dei monaci quanto dei canonici»; non solo, la differenza di vita tra i due *ordines* consiste non tanto nello *status vitae* (vita comune, povertà, obbedienza) riconosciuto simile per i monaci e per i canonici, quanto nel differente orientamento dei due stati di perfezione: i monaci «solo delle loro anime devono rendere conto a Dio», mentre i canonici «della propria persona e di tutto il popolo». La situazione cui questi testi si riferiscono riguarda in modo esplicito i canonici regolari riformati, che rappresentano una tappa significativa nell'evoluzione delle strutture canonicali, ma proprio in questo punto di arrivo riusciamo a intravedere ancora alcune caratteristiche dell'*ordo canonicus* quale era stato definito prima da Crodegango di Metz, e successivamente dall'*Institutio canonicorum* promulgata ad Aquisgrana nell'816 da Ludovico il Pio. Infatti nel capitolo CXXI della regola si definisce il rapporto tra accoglienza dell'ospite e accoglienza di Cristo («nell'accogliere gli ospiti bisogna prima di tutto dare assistenza, così che di noi Dio dica: sono stato ospite e mi hai accolto»); da tale premessa deriva l'obbligo di dotare la canonica di un luogo idoneo a raccogliere i poveri, provvedendo al necessario e riservando ad esso la decima parte sia dei frutti della terra che delle elemosine; si fa inoltre un esplicito riferimento all'obbligo del *mandatum pauperum*, cioè della lavanda dei piedi, almeno durante la quaresima<sup>90</sup>.

In questo contributo sull'ospitalità della chiesa è doveroso almeno qualche cenno a proposito degli ospedali canonicali, la cui funzione è assimilabile a

quella degli ospedali monastici, anche se con diverse motivazioni, tenuto conto del più diretto rapporto con la società. Sarebbe comunque inesatto, proprio per questi motivi, porre sullo stesso piano l'ospitalità monastica e quella canonica, in quanto la prima diventava il veicolo di un esercizio di perfezione da realizzare all'interno del monastero<sup>91</sup>, mentre l'altra era uno degli aspetti della *cura animarum* e rientrava quindi tra i compiti pastorali della comunità dei canonici che, attraverso di essa, intendeva realizzare un'azione sacramentale nei confronti degli uomini. Anzitutto una precisazione cronologica: si parla di ospitalità canonica specialmente nei secoli XI-XII in coincidenza quindi con la fondazione e lo sviluppo della canoniche regolari riformate<sup>92</sup>.

Fonseca, riprendendo in parte le problematiche già espresse da Nasalli Rocca, individua tre tipologie di fondazioni canonicali legate all'attività assistenziale: canoniche le cui finalità, specificamente assistenziali e ospedaliere, sono indicate nelle carte di fondazione; canoniche regolari riformate dove un preciso complesso normativo ne regola il rapporto con le strutture di assistenza (caso dell'ordine mortariense, ad es. ); nuove fondazioni canonicali poste in prossimità delle foreste, dei valichi alpini o appenninici o lungo i più importanti percorsi stradali. Si sviluppano anche altre strutture canonicali che solo successivamente assumono funzioni assistenziali e ospedaliere, creando ospedali accanto alle canoniche, ovvero istituendo ospizi dipendenti; si pone allora il problema della natura giuridica dell'ospedale canonica, a volte considerato come persona giuridica autonoma, in altri casi unito alla istituzione religiosa da cui è stato creato, per cui il preposito o l'arciprete ne assume anche la rappresentanza giuridica<sup>93</sup>. Fino a quando si mantennero i moventi religiosi e spirituali della riforma canonica i beni degli ospedali furono destinati a sviluppare l'attività caritativa ed assistenziale dei capitoli; quando la pratica della vita comune decadde gli ospizi con le loro dotazioni divennero prebende molto ambite dalle dignità capitolarie e dai canonici: non più quindi ospedali come istituti caritativi connessi ad una spiritualità religiosa di rinnovamento, ma come cospicue rendite beneficiarie di cui usufruire sul piano puramente economico. Un ultimo aspetto pare degno di nota: sia nelle canoniche regolari a tipo monastico, sia in quelle rappresentate dai collegi capitolarie viene adottata, in larga misura, la regola di s. Agostino, «una regola con norme di perfezione individuale per i religiosi che praticavano la vita comune, anche nel caso di congregazioni che si dedicavano all'assistenza ospedaliera»<sup>94</sup>.

A Brescia alla fine del secolo XI erano sorte le due canoniche regolari riformate di S. Pietro di Monte Oliveto e di S. Giovanni Evangelista *de foris*, che «si

mossero nello spirito della legislazione emersa durante il celebre concilio romano del 1059 e riscoprirono la vocazione pauperistica del primo movimento canonico, adottando come norma di vita quotidiana l'*ordo antiquus*<sup>95</sup>. Le due istituzioni bresciane, di cui possediamo le sillogi normative, mirarono a modificare profondamente la regola di Aquisgrana, eliminando i capitoli che permettevano ai membri della comunità la proprietà individuale e sostituendoli con canoni di Agostino, di Gerolamo e di Pomerio sulla povertà individuale<sup>96</sup>. La prima fondazione canonica fu S. Pietro di Monte Oliveto, attestata dal privilegio di Urbano II del 1096, con cui il papa, con l'intercessione del vescovo di Brescia Arimanno, conferma ad Arderico ed ai *fratres* della chiesa le regole canonicali, li pone sotto la sua tutela apostolica, conferma i possedimenti, concede la facoltà di eleggere il preposito senza alcuna ingerenza esterna e regola i loro rapporti con il vescovo di Brescia<sup>97</sup>.

Il privilegio del vescovo Arimanno del 1099<sup>98</sup> chiarifica il rapporto tra la chiesa di S. Pietro e l'antico monastero di S. Eusebio, della fine del VI secolo, nella piccola valle che collegava il colle Cidneo ai Ronchi, attraverso la «porticula S. Eusebii», che già dalla tarda età romana si era aggiunta alle quattro porte della città sul versante orientale: il presule restituisce ai canonici la chiesa di S. Eusebio, da cui afferma di averli in precedenza allontanati «per l'utilità del popolo di Brescia», concedendo anche i beni ad essa pertinenti. Tra le pertinenze non viene menzionato tuttavia l'ospizio per pellegrini che, secondo Guerrini, era annesso al monastero e addossato alle mura orientali della città, a ridosso della porta di S. Eusebio, e che per concessione di Arimanno sarebbe passato appunto alla canonica di S. Pietro; neppure nella documentazione successiva, fino al secolo XIV, si trova alcuna indicazione di un ente assistenziale. La chiesa di S. Pietro *a Ripa*, dopo la chiusura e la cacciata dei canonici attuata dal vescovo Manfredo forse nel 1139, per la presenza di eretici al suo interno, aveva accolto una comunità di canoniche: nel 1168 gennaio 6 il vescovo Raimondo sottopone l'istituzione religiosa alla canonica di S. Pietro in Monte Oliveto, con il diritto di conformarla alla regola canonica di s. Agostino<sup>99</sup>; in realtà la comunità femminile conserva la propria autonomia, se nel 1172 ottiene dal cardinale Oddone e dall'arcivescovo Galdino, legati apostolici, di riaprire la chiesa agli uffici liturgici e di rivolgersi ai *fratres* di S. Pietro in Monte Oliveto, o ad altri, per l'officiatura<sup>100</sup>.

La canonica di S. Giovanni *de foris* fondata secondo Fonseca tra il 1096 e il 1100<sup>101</sup>, sempre sotto l'episcopato di Arimanno, nella zona occidentale della città fuori dalle mura romane oltre la porta *Mediolanensis* sull'antica *via publi-*

ca, probabilmente nel luogo dove sorgeva l'antica chiesa denominata *Concilium Sanctorum*, voluta dal vescovo Gaudenzio alla fine del secolo IV, è attestata per la prima volta nel precetto di esenzione di Callisto II del 1123, purtroppo non pervenuto. Il precetto papale di Innocenzo II del 1133, inserito nella bolla di Eugenio III al preposito Gerardo del 1146 dicembre 9, parla di «vita secondo l'ordine canonico» e rende immuni i membri della comunità da ogni ingerenza esterna, concedendo loro la facoltà di eleggersi il preposito<sup>102</sup>.

Le sillogi normative e i testi liturgici compilati ad uso della canonica indicano «una precisa scelta religiosa con un accentuato pauperismo», che avevano modo di esprimersi anche nella cura pastorale esercitata nella circoscrizione territoriale urbana caratterizzata da un forte insediamento di artigiani e di borghigiani, e che nel 1173 sarà riconosciuta come parrocchia dall'arcivescovo Galdino, legato pontificio<sup>103</sup>; non solo, nel 1175 giugno 18 il preposito Guido ottiene dal vescovo di Brescia e dal cardinale legato Teodino i diritti parrocchiali sulla cappella di S. Zeno *de Arcu*, situata nelle immediate vicinanze della strada romana<sup>104</sup>.

I pochi elementi topografici accennati per inserire la chiesa di S. Giovanni *de Foris* nel contesto insediativo urbano lasciano intendere che in rapporto alla sua ubicazione particolarmente opportuna doveva essere la costruzione di un ospedale, di cui non conosciamo l'origine, ma che viene documentato dai primi anni del secolo XIII, quando sono menzionati Gerardo Maraveia e Quarantina, «conversi e massari e amministratori dell'ospedale di S. Giovanni *de Foris*»<sup>105</sup>. Verso la fine del Duecento i conversi e le converse superano la decina, indicazione evidente della floridezza dell'ospedale, che sicuramente doveva avere un'autonomia giuridica ed economica rispetto alla canonica<sup>106</sup>. Un documento del 1130 relativo alla stessa contiene alcuni spunti che potrebbero rappresentare forse la premessa di quello che sarà l'ospedale annesso alla chiesa: in una donazione fatta da Lanfranco Gataliga e dalla madre Alberga, si precisa che Lanfranco «dovrà essere *confrater* della chiesa di S. Giovanni fino a quando vivrà», mentre la madre «dovrà abitare con Imiza e Berlinda e Imelda e Girarda e Rachilda, le quali vivono in obbedienza sotto la dipendenza dei frati della chiesa»<sup>107</sup>: o si tratta di una comunità canonica mista, come attestato in casi diversi anche in ambito bresciano, oppure, cosa forse più probabile, presso la chiesa esisteva già una struttura adibita al ricovero di persone non religiose e non legate direttamente alla canonica.

La chiesa di S. Alessandro nel 1136 fu eretta in canonica dal vescovo Manfredo, che assegnò alla stessa la dotazione economica per le rendite beneficia-

rie del preposito e di tre canonici<sup>108</sup>; è probabile che alla stessa data sia stato istituito anche l'ospedale: secondo una notizia fornita da Fè d'Ostiani fondatore sarebbe stato prete Laffranco, che avrebbe dotato l'ente caritativo con i suoi beni. La prima notizia diretta è comunque del 1219<sup>109</sup>, quando il vescovo Alberto Rezzato conferma alla struttura assistenziale i privilegi già concessi dai suoi predecessori, Manfredo (1134-1153) e Giovanni da Fiumicello (1174-1195); come si deduce dal documento, l'ospedale, ubicato «in un fondo della chiesa», probabilmente non lontano dalla stessa, era direttamente sottoposto al preposito di S. Alessandro, cui veniva confermato *regimen, administrationem et gubernationem seu institutionem hospitalis ecclesiae S. Alexandri tam in rebus quam in personis*. Il preposito non solo detiene la giurisdizione sulle persone, conversi e converse, che devono prestare obbedienza, sia che facciano professione di servizio all'ospedale, sia che vivano dei propri beni, ma si assume anche il controllo e la gestione economica delle proprietà dell'ente: è fatto infatti divieto assoluto ai confratelli, alle consorelle ed al rettore di vendere o alienare i beni patrimoniali, «se non per l'assoluta necessità dell'assistenza ai poveri», caso in cui necessita comunque il consenso del preposito; è inoltre prevista la scomunica per coloro che oseranno «trasformare l'ospedale in un luogo profano facendone un uso illecito». Purtroppo non sono conservate le carte dell'istituto assistenziale; notizie indirette, che si protraggono fino al primo decennio del secolo XIV, si ricavano dai documenti dell'ospizio di S. Maria del Serpente e di S. Giulia, che con lo stesso ebbero transazioni economiche<sup>110</sup>.

Nei primi decenni del secolo XII deve essere stata fondata anche la canonica di S. Salvatore *extra muros*, nella zona del Rebuffone, presso la quale sorgeva un monastero doppio di canonici e canonichesse, che si divisero nel 1389, quando la comunità femminile si trasferì presso la chiesa dei Ss. Simone e Giuda, dove è attestata l'esistenza di un ospedale<sup>111</sup>. Dal secolo XIII è documentata anche la canonica di S. Bartolomeo nelle Chiusure, presso la quale doveva sorgere un ospedale per gli appestati<sup>112</sup>, che sarà annesso all'Ospedale Maggiore nel 1452 maggio 19 con un decreto del vescovo Pietro Del Monte; un «ospizio del vescovo», ubicato forse presso la Cattedrale, è menzionato in un atto dell'ospedale di S. Giovanni *de foris* del 1356 aprile 10; esso doveva essere adibito per la cura dei poveri della città, come dimostra una delibera del 1436: «perché i poveri di Dio non vengano privati del loro ospizio, il vescovo non dimori nell'ospedale, ma nelle sue case nella cittadella»<sup>113</sup>.

Il fenomeno delle fondazioni canonicali regolari riformate interessò indubbiamente anche il territorio diocesano, anche se un'indagine in tal senso è anco-

ra tutta da compiere, e risulta difficile a volte distinguere le comunità di sacerdoti addetti al servizio delle pievi ed esercitanti la cura d'anime dai priorati, da cui si svilupperà l'ordine degli eremitani di S. Agostino. Canonici regolari sono documentati a Montechiari (S. Giorgio in Monte Mediano) nel 1193, quando il vescovo Giovanni da Fiumicello concede loro le decime della valle Lugana, sulla riva occidentale del Benaco<sup>14</sup>; è pure attestata la canonica di S. Raffaele di Gerolanuova, che probabilmente aveva annesso un ospizio: negli statuti, databili ai primi decenni del secolo XII<sup>15</sup>, è prescritto infatti di apprestare un luogo adatto per i poveri. Resta dubbio se le chiese di S. Maria Maddalena sul monte Denno, di S. Maria di Ontrato a Castelmella, di S. Michele di Coniolo<sup>16</sup>, di S. Cesario di Nave e dei Ss. Pietro e Marcello nel *Pratoregio*, sotto Brescia<sup>17</sup>, fossero fondazioni canonicali oppure chiese con una collegialità di chierici.

Dopo l'indagine condotta sul territorio bresciano possiamo forse concludere che i pellegrini medievali nei loro spostamenti e nel loro vagabondare trovavano in questa terra un complesso di percorsi viari ed un sistema di strutture assistenziali efficiente e di lunga tradizione, assicurato soprattutto dalle istituzioni ecclesiastiche, sia urbane che del contado.

<sup>1</sup> F. BALESTRINI, *Storia della carità*, in *Storia religiosa della Lombardia*, a cura di A. Caprioli, A. Rimoldi, L. Vaccaro, 3, *Diocesi di Brescia*, Brescia 1992, p. 169; G. ARCHETTI, *Chiese battesimali, pievi e parrocchie. Organizzazione ecclesiastica e cura d'anime nel Medioevo*, «Brixia Sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», V/4 (2000), pp. 14-15.

<sup>2</sup> T. SZABÒ, *Xenodochi, ospedali e locande: forme di ospitalità ecclesiastica e commerciale nell'Italia del Medioevo (secoli VII-XIV)*, in *Comuni e politica stradale in Toscana e in Italia nel medioevo*, Bologna 1992, p. 286.

<sup>3</sup> C.D. FONSECA, *Forme assistenziali e strutture caritative della Chiesa nel medioevo*, in *Storia religiosa della Lombardia*, 1, *Chiesa e società. Appunti per una storia delle diocesi lombarde*, Varese 1986, p. 275; R. CROTTI

PASI, *La Chiesa pavese e l'assistenza*, in *Storia religiosa della Lombardia*, 11, *Diocesi di Pavia*, p. 245.

<sup>4</sup> FONSECA, *Forme assistenziali*, p. 277.

<sup>5</sup> SZABÒ, *Xenodochi*, p. 290.

<sup>6</sup> Sull'evoluzione del sistema pievano in diocesi di Brescia v. ARCHETTI, *Chiese battesimali*, pp. 3-42.

<sup>7</sup> Sul problema della decima e la sua evoluzione in rapporto ad un caso specifico v. G. FORZATTI GOLIA, *Il distretto pievano vogherese nel medioevo: aspetti istituzionali e configurazione territoriale*, in *Storia di Voghera*, I, *Letà antica e il medioevo*, a cura di E. Cau, A. A. Settia, in corso di pubblicazione.

<sup>8</sup> C. VIOLANTE, *Pievi e parrocchie dalla fine del X all'inizio del XII secolo*, in *Le istituzioni della «Societas christiana» dei secoli XI-*

XII. *Diocesi, pievi, parrocchie*. Atti della VI Settimana internazionale di studio (Milano 1-7 settembre 1974), Milano 1977, p. 650.

<sup>9</sup> Sul problema della formazione delle parrocchie in diocesi di Pavia v. FORZATTI GOLIA, *Le Istituzioni ecclesiastiche*, in *Storia di Pavia*, III, *Dal libero comune alla fine del principato indipendente*, t. 1, *Società, istituzioni, religione nell'età del Comune e della Signoria*, Milano 1992, pp. 185-193; sugli aspetti giurisdizionali della pieve di Voghera v. EADEM, *Il distretto pievano vogherese*. Per un esempio specifico relativo ad una parrocchia urbana a Brescia, v. *Codice Diplomatico Bresciano. Edizioni per fondi, Le carte di S. Giovanni 'de Foris'*, a cura di M. Ansani, n. 52 (1173 gennaio-agosto 31), n. 54 (1173 settembre 1-giugno 18).

<sup>10</sup> M. RONZANI, *Aspetti e problemi delle pievi e delle parrocchie cittadine nell'Italia centro-settentrionale*, in *Pievi e parrocchie in Italia nel basso medioevo (secoli XIII-XV)*, Atti del VI Convegno di Storia della Chiesa in Italia, Firenze 21-25 settembre 1981, Roma 1984 (Italia Sacra. Studi e documenti di storia ecclesiastica), II, Roma 1984, pp. 310-313; IDEM, *La plebs in città. La problematica della pieve urbana in Italia centro-settentrionale fra il IX e il XIV secolo*, in *Chiesa e città*, a cura di C.D. Fonseca, C. Violante, Galatina 1990, pp. 24-28; 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 (Deputazione di Storia Patria per le Venetie, Miscellanea di studi e memorie, XXIV), Venezia 1987, p. 26 sgg.; FORZATTI GOLIA, *Istituzioni ecclesiastiche*, pp. 179-185.

<sup>11</sup> G. PANAZZA, *Brescia e il suo territorio da Teodorico a Carlo Magno secondo gli studi fino al 1978*, in *Ricerche su Brescia altomedievale*, I, *Gli studi fino al 1978. Lo scavo di via Alberto Mario*, a cura di Idem, G. Brogiolo (Ateneo di Brescia, Accademia di scienze let-

tere ed arti), Brescia 1988, pp. 7-35; v. pure A. BARONIO, *Il territorio del basso Sebino: un distretto 'lacuale' tra ducato e comitato nelle vicende bresciane dei secoli VIII-X*, «Annali Queriniani», I (2000), pp. 9-39.

<sup>12</sup> P. GUERRINI, *Santa Giulia di Brescia*, in *Santuari, chiese, conventi*, ristampa a cura di A. Fappani, Brescia 1986, pp. 167-169.

<sup>13</sup> IDEM, *Diaconie, zenodochi e ospizi medievali della città e del territorio bresciano*, in *Miscellanea Bresciana*, I, Brescia 1953, p. 21; BALESTRINI, *Storia della carità*, p. 170.

<sup>14</sup> GUERRINI, *Santa Giulia*, p. 170.

<sup>15</sup> Sul concetto di personalità giuridica della Cattedrale, v. G. SANTINI, *Cattedrale, città e contado in Emilia-Romagna nel medioevo: dalla 'civitas' romana alla curia vescovile*, in *Cattedrale, città e contado tra medioevo ed età moderna*, Atti del seminario di studi, Modena, 15-16 novembre 1985, Milano 1990, pp. 7-28. Nel 1167 il capitolo della Cattedrale ottenne dal vescovo Raimondo le decime fino ad allora di spettanza vescovile: cfr. F. SAVIO, *Gli antichi vescovi d'Italia dalle origini al 1300 descritti per regioni. La Lombardia*, parte II, 2, *Bergamo-Brescia-Como*, Bergamo 1929, p. 232. A Pavia i canonici della Cattedrale avevano ottenuto dal vescovo Guido II le decime della città e del suburbio nel 1110: cfr. FORZATTI GOLIA, *Istituzioni*, p. 180; a Milano poco prima del 1130: cfr. EADEM, *Le raccolte di Beroldo*, «Archivio Ambrosiano» XXXII (1977), p. 316, 326 sgg.

<sup>16</sup> Per i patrimoni di questi istituti ecclesiastici in età successiva v. G. BONFIGLIO DOSIO *Condizioni economiche e sociali del Comune di Brescia nel periodo consolare*, in *Arnaldo da Brescia e il suo tempo*, a cura di M. Pegrari, Brescia 1991, pp. 133-171.

<sup>17</sup> Sulle diaconie intitolate a questi tre santi sparse nel territorio diocesano v. GUERRINI, *Diaconie*, p. 4.

<sup>18</sup> Sul significato del termine *paganus* in rapporto al problema dei percorsi stradali v.

A.A. SETTIA, *Tracce di medioevo. Toponomastica, archeologia e antichi insediamenti nell'Italia del nord*, (Le testimonianze del passato. Fonti e studi, 6), Torino 1996, pp. 76-79.

<sup>19</sup> PANAZZA, *Brescia e il suo territorio*, pp. 17-20. Anche la nascita del monastero dei Ss. Cosma e Damiano, indicato comunemente come *monasterium Honorii* in quanto secondo una diffusa storiografia locale sarebbe stato fondato dal vescovo Onorio nel VI secolo (v. *ibidem*, p. 20, dove si afferma che il presule avrebbe pure eretto un'altra cellula monastica presso la chiesa di S. Maria in Silva, poi S. Faustino Maggiore, dove ebbe sepoltura) potrebbe essere collocata in età longobarda, in un periodo ritenuto «positivo per nuove fondazioni femminili», tra il 670 e 740 circa; in quegli anni nella capitale longobarda era stato fondato il monastero di S. Maria Teodote, presso le mura occidentali, proprio come doveva essere stato per il monastero dei Ss. Cosma e Damiano, a ridosso della più antica cinta muraria bresciana, che si chiudeva ad occidente all'altezza di porta Bruciata: cfr. P. TROTTI, *San Cosma e Damiano a Brescia. Per una rilettura critica delle origini del monastero femminile*, «Brixia Sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», V/1-2 (2000), pp. 45-72; per Pavia cfr. FORZATTI GOLIA, *Gli ordini religiosi della diocesi di Pavia*, «Bollettino della Società pavese di storia patria», LXXXIX (1989), p. 4 sgg.; EADEM, *S. Maria Teodote di Pavia*, in *Monasteri benedettini in Lombardia*, a cura di G. Picasso, Milano 1980, p. 230.

<sup>20</sup> SZABÒ, *Xenodochi*, p. 292. Un documento, probabilmente del 761 (v. PANAZZA, *Brescia e il suo territorio*, p. 28), riguardante una concordia per l'utilizzo di acque «tra l'arciprete custode della basilica di S. Desiderio, *Deusdedit* prete custode della basilica di S. Giovanni Evangelista, Pietro chierico custode della basilica di S. Eufemia e con l'arbitrato del vescovo di Brescia Benedetto» menziona

uno xenodochio *quondam Peresindo*: si tratterebbe quindi di una struttura assistenziale privata sotto il controllo vescovile.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 294; v. pure H.C. PEYER, *Viaggiare nel medioevo. Dall'ospitalità alla locanda*, Bari 2000, p. 128 sgg. È probabile che il monastero di S. Faustino Maggiore, dotato dal vescovo Ramperto di ingenti beni patrimoniali, abbia avuto annesso, sin dalla sua fondazione, un ospedale: cfr. A. MARIELLA, *Le origini degli ospedali bresciani* (Supplemento ai Commentari dell'Ateneo di Brescia), Brescia 1963, p. 14; v. pure G. MEZZANOTTE, *San Faustino Maggiore. Il monastero e la regola*, in *La chiesa e il monastero benedettino di San Faustino Maggiore in Brescia*, Brescia 1999, pp. 9-32. Secondo A. SINA, *La pieve di Cividate Camuno*, «Memorie storiche della diocesi di Brescia», VI (1935), l'ospizio della pieve di Cividate Camuno fu concesso da Ramperto ai monaci di S. Faustino; nel secolo XIII sarà tenuto dagli Umiliati (v. pp. 30-32). Di avviso diverso è Guerrini, che ritiene invece di identificare l'*hospitale in Campetello* con l'ospizio di Ospitaletto Bresciano: cfr. *Diaconie*, p. 57, nota 70.

<sup>22</sup> SZABÒ, *Xenodochi*, p. 295, in particolare note 66-68.

<sup>23</sup> O. AUREGGI, *Ospedali e vescovi*, in *Atti del I Congresso europeo di storia ospedaliera (6-12 giugno 1960)*, Reggio Emilia 1962, pp. 39-56.

<sup>24</sup> Come annota l'Aureggi, «non vi è chi non veda come in questo primo periodo la legislazione canonica si preoccupi di stabilire il contenuto materiale della ospitalità gravante sul vescovo, piuttosto che dettare gli indirizzi e gli ordinamenti, e di organizzarla istituzionalmente in un sistema organico»: v. *ibidem*, p. 40.

<sup>25</sup> V. ad esempio F. LACAVA, *L'ordine di S. Spirito precursore dell'assistenza ospedaliera e sociale*, in *Atti del I Congresso europeo*, pp. 666-575; I. RUFFINO, *Ricerche sulla diffusio-*

ne ospedaliero di S. Antonio di Vienne, *ibidem*, pp. 1090-1093; IDEM, *Per una storia dell'ordine ospedaliero Antoniano*, in *Istituzioni monastiche e istituzioni canonicali in occidente (1123-1215)*, Atti della VII Settimana di studio. Mendola, 28 agosto-3 settembre 1977, Milano 1980, pp. 719-720; M.I. OTTAZZI, *Le principali fondazioni ospitaliere d'Italia nei loro statuti dal secolo XI fino al secolo XIV*, in *Atti del I Congresso italiano di storia ospedaliera (Reggio Emilia 14-17 giugno 1956)*, Reggio Emilia 1957, pp. 512-516; G.P. PACINI, *Fra poveri e viandanti ai margini della città: il 'nuovo' ordine dei Crociferi fra secolo XII e XIII*, in *Religionis novae*, Quaderni di storia religiosa, 1995, pp. 72-73.

<sup>26</sup> Gli edifici religiosi presenti in città sono stati recentemente reinterpretati nelle loro funzioni politico-civili: dopo il secolo XII si crea una rinnovata coscienza del ruolo della Cattedrale e del vescovo e l'affermarsi di una mentalità protesa a riscoprire il significato politico-religioso della matricità, e quindi dell'unità della chiesa Cattedrale: cfr. R. COMBA, *La città come spazio vissuto: l'Italia centro-settentrionale fra XII e XV secolo*, in *Spazi, tempi, misure e percorsi nell'Europa del bassomedioevo*, Atti del XXXII Convegno storico internazionale, Todi, 8-11 ottobre 1995, Centro italiano di studi sull'alto medioevo, Spoleto 1996, pp. 183-210.

<sup>27</sup> Sugli ospedali di questo periodo v. G. ALBINI, *Assistenza sanitaria e pubblici poteri a Milano alla fine del Quattrocento*, in *Milano nell'età di Ludovico il Moro*, Atti del Convegno internazionale, 28 febbraio-4 marzo 1983, Milano 1985, pp. 129 sgg.; J. HENDERSON, *'Splendide case di cura'. Spedali, medicina ed assistenza a Firenze nel Trecento*, in *Ospedali e città. L'Italia del centro-nord, XIII-XVI secolo*, a cura di A. J. Grieco, L. Sandri, Firenze 1997, pp. 18, 48-50; C.M. DE LA RONCIERE, *Ospedali e città: bilancio di un Convegno, ibidem*, pp. 258-270; M. GAZZINI, *L'esempio di*

*una «quasi-città»: gli ospedali di Monza e i loro rapporti con Milano*, *ibidem*, pp. 183-184 (l'ospedale di S. Biagio, fondato da una comunità vicinale intorno agli anni Quaranta del secolo XII, era stato posto alle dirette dipendenze della Santa Sede, a differenza degli altri enti ospedalieri monzesi strettamente legati alla chiesa pievana di S. Giovanni); EADEM, *Uomini e donne nella realtà ospedaliera monzese dei secoli XII-XIV*, in *Uomini e donne in comunità*, Quaderni di storia religiosa, 1994, pp. 128-129; G. CHERUBINI, *L'ospedale medievale in Italia: nostre conoscenze e suoi connotati*, in *Il lavoro, la taverna, la strada*, a cura di Idem, Napoli 1997, pp. 174-189.

<sup>28</sup> MARIELLA, *Le origini*, pp. 127-128.

<sup>29</sup> Sul rapporto tra strutture ospedaliere e insediamenti v. FONSECA, *Ospedale e habitat: l'evoluzione storica delle tipologie ospedaliere*, in *Ospedale e habitat*, Atti del Convegno internazionale di studio (Arezzo 6-8 marzo 1975), Roma 1975, pp. 30-39; IDEM, *Forme assistenziali*, pp. 285-288.

<sup>30</sup> SZABÒ, *La 'rivoluzione stradale del Duecento' di Johan Plesner*, in IDEM, *Comuni e politica*, pp. 256-269.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 266.

<sup>32</sup> A.A. SETTIA, *Strade romane e antiche pievi fra Tanaro e Po*, in *Chiese, strade e fortezze nell'Italia medievale (Italia Sacra. Studi e documenti di storia ecclesiastica, 46)*, Roma 1991, pp. 167-284, in particolare 176-179.

<sup>33</sup> Basti pensare ai rapporti che le pievi ebbero con i *fora*, i *castra*, i mercati: cfr. E. NASALLI ROCCA, *Pievi e ospedali*, in *Atti del I Congresso italiano*, p. 495; SETTIA, *Chiese*; IDEM, *I mercati rurali fra Alpi e Appennino*, in *Proteggere e dominare. Fortificazioni e popolamento nell'Italia medievale*, Roma 1999, pp. 103-142.

<sup>34</sup> FONSECA, *Forme assistenziali*, p. 278.

<sup>35</sup> NASALLI ROCCA, *Pievi e ospedali*, pp. 493-505.

<sup>36</sup> L'area piacentina è stata analizzata *ibidem*, pp. 499-500 e da FONSECA, *Forme assistenziali*, p. 279; per il territorio pavese v. CROTTI PASI, *La Chiesa pavese*, pp. 254-257; EADEM, *Gli «hospitalia» e le strade sul territorio pavese*, in *Le vie del cielo: itinerari di pellegrini attraverso la Lombardia*, Atti del Convegno internazionale, Milano, 22-23 novembre 1996, Milano 1998, pp. 91-105; G. PEZZA TORNAMÈ, *Mortara «forum» dei pellegrini medievali*, in *Dalla via Francigena di Sigeric alla pluralità di percorsi romei in Lombardia*, «De strata Francigena», VII/2 (1999), pp. 31-58; per il vogherese G. MERLO, *Esperienze religiose e opere assistenziali in un'area di ponte*, in *Forme di religiosità nell'Italia occidentale dei secoli XII e XIII*, Vercelli-Cuneo 1997, pp. 57-82 e FORZATTI GOLIA, *Il distretto pievano*.

<sup>37</sup> G. PINTO, *Gli spazi della campagna*, in *Spazi, tempi*, pp. 156-181, in particolare p. 181.

<sup>38</sup> A.A. SETTIA, *Strade e pellegrini nell'Oltrepò pavese*, in *Chiese*, p. 304; v. pure IDEM, *Viabilità e corti regie nell'Italia occidentale: Marengo e le vie «mareuche»*, in *Itinerari medievali e identità europea*, a cura di R. Greci, Bologna 1999, pp. 97-115.

<sup>39</sup> IDEM, *Strade e pellegrini*, pp. 304-313.

<sup>40</sup> Sulla Via Francigena v. G. SERGI, *Via Francigena, chiesa e poteri*, in *La Via Francigena. Itinerario culturale del Consiglio d'Europa, Atti del seminario*, Torino 1994, pp. 12-23.

<sup>41</sup> R. STOPANI, *Via Francigena, vie romee e vie francesche: per una storia della viabilità a orizzonti sovaregionali nel mondo padano*, in *Dalla Via Francigena di Sigeric*, pp. 19-29; T. SZABÒ, *Dalla città di strada alle strade di città*, in *Itinerari medievali*, pp. 123-127.

<sup>42</sup> T. SZABÒ, *I ponti tra antichità e medioevo. La ridefinizione di una struttura organizzativa*, in *Ponti, navalestri e guadi. La Via Francigena e il problema dell'attraversamento dei corsi d'acqua nel medioevo*, «De Strata

Francigena», VI/2 (1998), pp. 20-21. Per un caso specifico di stretto rapporto tra chiesa e ospedale con l'asse viario in un'«area di ponte» destinata a trasformarsi gradualmente in un complesso insediativo, v. R. CROTTI, «*In Prato Ticini: la strada, i ponti, le infrastrutture*», *ibidem*, pp. 112-113.

<sup>43</sup> MERLO, *Esperienze religiose*; FORZATTI GOLIA, *Il distretto pievano*.

<sup>44</sup> SETTIA, *Strade e pellegrini*, p. 303.

<sup>45</sup> MERLO, *Esperienze religiose*, pp. 77-81.

<sup>46</sup> E. NASALLI ROCCA, *Ospedali e canoniche regolari*, in *La vita comune del clero nei secoli XI e XII*, Atti della Settimana di studio: Mendola, settembre 1959, II, Comunicazioni e indici, Milano 1962, p. 25.

<sup>47</sup> Non esiste uno studio sistematico sulla distrettuazione ecclesiastica delle pievi della diocesi di Brescia (circa una cinquantina); numerose istituzioni sono state considerate comunque singolarmente dal Guerrini e da altri storici locali; diversi aspetti dell'organizzazione diocesana emergono dai contributi apparsi nel volume della *Diocesi di Brescia*, dove si rinviene tra l'altro una utilissima cartina con l'indicazione delle pievi fino al 1300. Sul territorio della Franciacorta v. C. STELLA, *Introduzione: le pievi in Franciacorta*, in *Le forme della carità. Istituzioni assistenziali in Franciacorta*, Terza Biennale di Franciacorta. Atti del Convegno, 18 settembre 1993 - Pieve di S. Maria - Erbusco, Brescia 1994, pp. 13-20.

<sup>48</sup> Brescia «era un punto d'arrivo di un significativo flusso di viandanti e di pellegrini (...) giungevano in territorio bresciano anche numerosi pellegrini desiderosi di onorare le spoglie di s. Giulia, ma anche l'altra specialissima reliquia, quella di S. Benedetto, conservata presso il monastero leonense»: cfr. A. BARONIO, *Tra Brescia e Roma sulle strade dei monasteri*, in questo volume.

<sup>49</sup> GUERRINI, *Diaconie*, pp. 7-8; BALESTRINI, *Storia della carità*, p. 170. Precisiamo che in questo *excursus* attraverso il territo-

rio bresciano seguiamo in linea di massima, con tentativi di indagine e di verifica dove la bibliografia più recente ci soccorre, il percorso già delineato dal Guerrini, cercando di colmarne eventuali lacune ed integrandolo con documenti finora non considerati.

<sup>50</sup> *Le carte del monastero di San Pietro in Monte di Serle (Brescia). 1039-1200*, a cura di E. Barbieri, E. Cau, con un saggio introduttivo di A.A. Settia, Codice Diplomatico Bresciano, I, Brescia 2000, n. 4, p. 8. Su Bagno, menzionata nel 1169 come corte vescovile (cfr. SAVIO, *Gli antichi vescovi*, p. 232) v. pure P. GUERRINI, *Bagnolo Mella. Storia e documenti*, Brescia 1926.

<sup>51</sup> *Lordo plebis* di S. Lorenzo di Manerbio è menzionato nella donazione dell'arciprete Arderico del 1041: cfr. *Le carte monastero*, n. 15, p. 32.

<sup>52</sup> *Liber Potheris Brixiae*, 1/2, ad annum 1227, 1250: *hospitales de Ponteviso, terra iuxta plebem et hospitale*; nel 1276 l'ospedale della pieve tiene in affitto dal comune di Brescia un mulino: cfr. *ibidem*, 2/3. Nei pressi di Ponteviso era ubicata la corte di Alfiano, di proprietà di S. Giulia: cfr. A. BARONIO, *Monasterium et populus. Per la storia del contado lombardo: Leno*, Brescia 1984 (Monumenta Brixiae historica. Fontes, VIII), p. 172.

<sup>53</sup> *Ibidem*, p. 242.

<sup>54</sup> *Ibidem*, p. 233. Il battesimo generale era originariamente un diritto esclusivo della chiesa matrice per eccellenza, la Cattedrale urbana; passò poi progressivamente alle pievi del contado: su questi aspetti v. FORZATTI GOLIA, *Istituzioni*, pp. 178-179. Sulla controversia tra l'abate Gonterio e il vescovo Giovanni da Fiumicello a proposito delle chiese del territorio di Gambara v. BARONIO, *Monasterium et populus*, pp. 87-105; sulle stesse v. P. GUERRINI, *La pieve delle undici basiliche. Corvione di Gambara*, in *Note varie sui paesi della Provincia di Brescia*, ristampa a cura di A. Fappani, Brescia 1986, pp. 224-225.

<sup>55</sup> ASMi, Archivio Diplomatico, Fondo di Religione, Pergamene, cart. 94, fasc. 48, n. 689. Ringrazio l'amico Angelo Baronio che mi ha gentilmente messo a disposizione la trascrizione del documento.

<sup>56</sup> BARONIO, *Monasterium et populus*, p. 223, nota 40.

<sup>57</sup> GUERRINI, *Diaconie*, p. 11; MARIELLA, *Le origini*, p. 125.

<sup>58</sup> Documenti editi *ibidem*, pp. 131-134. Per l'intervento del vescovo di Brescia nel dicembre 1300 nei riguardi dell'ospedale, sempre sotto la giurisdizione del monastero di S. Eufemia, v. G. ARCHETTI, *Berardo Maggi vescovo e signore di Brescia. Studi sulle istituzioni ecclesiastiche e sociali della Lombardia orientale tra XIII e XIV secolo*, Brescia 1994 (Fondazione Civiltà Bresciana. Fondamenta. Fonti e studi per la storia bresciana, 2), p. 422.

<sup>59</sup> Tra Casalmoro e Casalpoglio era ubicato lo *xenodochium S. Georgii in Sinisco*, tra i beni confermati nel 1148 da Eugenio III al capitolo della Cattedrale: cfr. GUERRINI, *Diaconie*, p. 12.

<sup>60</sup> E. BELLOMO, *La prima attestazione documentaria dei Templari a Brescia*, «Brixia Sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», V/4, (2000), pp. 97-100.

<sup>61</sup> MARIELLA, *Le origini*, pp. 29-38.

<sup>62</sup> Nei pressi di Pontegatello doveva esistere anche una bisca molto frequentata per i giochi d'azzardo: cfr. P. GUERRINI, *Azzano Mella: la pieve ed il comune*, in *Note varie*, p. 31; nella stessa pieve si trovava anche l'ospizio di S. Cristoforo e S. Giacomo di Mairano.

<sup>63</sup> MARIELLA, *Le origini*, p. 117. Nel 1267 il convento di umiliati di S. Luca di Quinzano fu unito dal vescovo di Trento Egnone al monastero misto, di *fratres et sorores*, di S. Anna di Sopramonte ubicato alle pendici del monte Bondone, ad occidente di Trento: cfr. G. M. VARANINI, *Uomini e donne in ospedali e monasteri del territorio trentino (secoli XII-XIV)*, in *Uomini e donne in comunità*, p. 278.

<sup>64</sup> P. GUERRINI, *La parrocchia di S. Andrea di Pompiano*, «Memorie storiche della diocesi di Brescia», V (1934), pp. 141-156.

<sup>65</sup> Cfr. STELLA, *Introduzione*, pp. 13-20.

<sup>66</sup> Sulle comunità miste v. G. MERLO, *Uomini e donne in comunità 'estese'. Indagini su realtà piemontesi tra XII e XIII secolo*, in *Uomini e donne in comunità*, pp. 20-27.

<sup>67</sup> I documenti riguardanti l'annessione sono editi in MARIELLA, *Le origini*, pp. 151-158.

<sup>68</sup> Secondo Guerrini (v. *Diaconie*, p. 25) presso il ponte doveva esistere un punto di ristoro per i viandanti; il nome *pons cryptarum* indicherebbe chiaramente l'esistenza di cantine (*cryptae*), e quindi di una specie di osteria primitiva od ospizio.

<sup>69</sup> MARIELLA, *Le origini*, p. 116. Nella circoscrizione pievana di Coccaglio nel XIII secolo si formarono le importanti parrocchie di Chiari, Rovato e Castrezzato.

<sup>70</sup> GUERRINI, *Diaconie*, pp. 23-24.

<sup>71</sup> BARONIO, *Monasterium et populus*, pp. 9-11.

<sup>72</sup> *Le carte del monastero di S. Pietro*, n. 44, pp. 87-88. Dal documento, dove si legge espressamente «de omnibus decimis et districtis sive placitis vel usu qui pertinet de presbiteris, diaconibus et clericis de Caline, exepo observationis sinodi et pastum, si in plebe venerit» sembra di poter dedurre che si trattasse della pieve di Calino (in questo senso si volge l'interpretazione di SETTIA, *Introduzione*, p. CXVII); in realtà comunque Calino non viene menzionata come pieve in altre fonti. Poteva trattarsi di una chiesa non pievana con collegio di chierici, come ad esempio S. Pietro di Vallio (Nel 1200 figuravano tra gli abitanti di Vallio anche un chierico e tre conversi *ecclesie Vallis*: cfr. *Le carte del monastero di S. Pietro*, n. 174, p. 443), S. Michele di Coniolo, S. Maria di Gambara, la chiesa di Collebeato, la chiesa di Chiari, la chiesa di Calvisano e quella di Cossirano: cfr. su questi

enti ecclesiastici C. VIOLANTE, *La Chiesa bresciana nel medioevo*, in *Storia di Brescia*, I, *Dalle origini alla caduta della Signoria Viscontea (1426)*, Brescia 1963, p. 1071.

<sup>73</sup> G. CASTELNUOVO, *Tempi, distanze e percorsi in montagna nel basso medioevo*, in *Spazi, tempi*, pp. 211-236, in part. pp. 214-215.

<sup>74</sup> Per il territorio della Valcamonica v. GUERRINI, *Diaconie*, pp. 30-35.

<sup>75</sup> Secondo Guerrini, ipotesi suggestiva quanto antistorica, «la vera etimologia del nome di Valtrompia» deriverebbe da *Vallis trium plebium* (v. *Diaconie*, p. 36).

<sup>76</sup> A.A. SETTIA, *Il territorio attraverso i documenti di S. Pietro in Monte Orsino*, «Civiltà Bresciana», III/3 (1994), p. 16.

<sup>77</sup> *Le carte di S. Pietro in Monte*, n. 59, pp. 115-119.

<sup>78</sup> La presenza di due chierici oltre all'arciprete doveva essere la norma presso le chiese battesimali, come sottolineato anche da SETTIA, *Introduzione*, p. CXIX. Per la consacrazione della nuova chiesa di S. Michele di Drogolo, compresa nella *plebs de Bothenago* (Bottenago, comune di Polpenazze del Garda) cerimonia compiuta dal vescovo di Brescia Raimondo il 28 settembre 1167, si radunano nella località alcuni chierici delle pievi vicine: fra essi l'arciprete della pieve di *Nova* e due *ipsius plebis clerici*. Dal documento emergono ben due pievi finora non documentate, quella di Bottenago, di facile identificazione, e quella di *Nova*, toponimo non identificato (forse Pontenove di Bedizzole). Pare abbastanza eccezionale il caso della pieve di Corticelle, per la quale nel 1218 gennaio 12 il vescovo Alberto fissa a cinque il numero dei canonici: un arciprete, due sacerdoti e due chierici (cfr. SAVIO, *Gli antichi vescovi*, p. 244).

<sup>79</sup> Cfr. SETTIA, *Introduzione*, pp. CXX-CXXII.

<sup>80</sup> *Le carte del monastero di San Pietro*, n. 164, p. 429.

<sup>81</sup> GUERRINI, *Diaconie*, pp. 38-40.

<sup>82</sup> *Le carte del monastero di San Pietro*, n. 48, p. 94.

<sup>83</sup> *Ibidem*, n. 169, p. 435.

<sup>84</sup> *Ibidem*, n. 75, p. 158, n. 173, p. 442.

<sup>85</sup> I mercati più importanti della Valsabbia furono quello di Pregastine, di Nozza e di Vestone: cfr. U. VAGLIA, *I mercati della Valle Sabbia*, «Archivio Storico Lombardo», serie VIII, vol. X, LXXXVII (1960), pp. 116-130, in particolare pp. 119-121.

<sup>86</sup> GUERRINI, *Diaconie*, pp. 38-40.

<sup>87</sup> Nel territorio della pievi numerose attestazioni rimandano alla presenza longobarda: cfr. U. VAGLIA, *Tracce di vita longobarda in Valle Sabbia*, in *Miscellanea di studi Bresciani sull'alto medioevo*, a cura del Comitato Bresciano per l'ottavo congresso internazionale dell'arte dell'alto medioevo, Brescia 1959, p. 127.

<sup>88</sup> Reperti archeologici, quali il coperchio di sepolcro romanico murato sulla parete esterna della casa colonica adiacente alla chiesa pievana oppure il *lavellum* dell'XI secolo attualmente conservato nell'edificio religioso, sono da riferire probabilmente all'antica pieve di Idro: *ibidem*, p. 128. Per i possessi del monastero di Leno nel territorio v. BARONIO, *Monasterium et populus*, p. 341.

<sup>89</sup> *Ibidem*, pp. 41-45.

<sup>90</sup> C.D. FONSECA, *Canoniche regolari riformate dell'Italia nord-occidentale*, in *Monasteri in alta Italia dopo le invasioni saracene e magiare (secoli X-XII)*, Relazioni e comunicazioni presentate al XXXII Congresso Storico Subalpino, III Convegno di Storia della Chiesa in Italia (Pinerolo 6-9 settembre 1964), Torino 1996, pp. 339-343.

<sup>91</sup> Sulle istituzioni ospedaliere monastiche, per un inquadramento generale, M. GALEAZZI, *Il contributo dell'ordine di S. Benedetto allo sviluppo della ospedalità*, in *Atti del I Congresso italiano di storia ospedaliera*, pp. 309-321; per un'indagine specifica, a titolo esemplificativo, v. G. SPINELLI, *L'hospitale S. Iacobi di Pontida (secc. XI-XII)*, in *Le vie del*

*cielo*, pp. 155-159. Interessante per vari aspetti è il caso di un'istituzione del territorio padovano, un ospedale sottoposto inizialmente alla pieve che poi subisce una complessa evoluzione istituzionale: cfr. A. RIGON, *S. Giacomo di Monselice nel medioevo (sec. XII-XV). Ospedale, monastero, collegiata*, Padova 1972, in particolare pp. 14-46.

<sup>92</sup> NASALLI ROCCA, *Ospedali e canoniche regolari*, pp. 16-25. Sulla nascita e lo sviluppo delle istituzioni canonicali pavese, v. G. FORZATTI GOLIA, *Strutture ecclesiastiche e vita religiosa a Pavia nel secolo X*, in *San Maiolo e le influenze cluniacensi nell'Italia del Nord*. Atti del convegno internazionale nel millenario di San Maiolo, 994-1994 (Pavia-Novara 23-24 settembre 1994), a cura di E. Cau, A.A. Settia, Como 1998, pp. 31-84; per un esempio di ospedale canonico, si veda la struttura assistenziale annessa nel 1192 a S. Invenzio, chiesa collegiata con sette canonici, dove nel 1218 si richiede l'intervento del vescovo Folco perché riformasse i chierici «qui sunt dissoluti, et ab antiquo instituto defecerunt»; l'*hospitium*, in quel momento in grave crisi, fu annesso nel 1223 a quello di S. Maria in *Bethlem*, direttamente sottoposto alla giurisdizione vescovile: cfr. G. FORZATTI GOLIA, *Folco Scotti, «episcopus et rector communis Papie» (1216-1229)*, in «*Speciales fideles imperii*». Pavia nell'età di Federico II, a cura di E. Cau, A.A. Settia, Pavia 1995, p. 84.

<sup>93</sup> C.D. FONSECA, *Canoniche e ospedali*, in *Atti del I Congresso europeo*, pp. 482-491; IDEM, *Forme assistenziali*, pp. 282-284.

<sup>94</sup> NASALLI ROCCA, *Ospedali e canoniche regolari*, p. 20.

<sup>95</sup> G. ANDENNA, *Canoniche regolari e canonici a Brescia nell'età di Arnaldo*, in *Arnaldo da Brescia*, p. 120. Sulle fondazioni canoniche bresciane, v. pure G. SPINELLI, *Ordini e congregazioni religiose*, in *Diocesi di Brescia*, pp. 300-302; BALESTRINI, *Storia della carità*, pp.

172-173; IDEM, *Gli ospedali delle canoniche regolari*, in *La carità nel Bresciano. Uomini, iniziative e istituzioni nell'assistenza e beneficenza dalle origini ai nostri giorni*, a cura di Idem, A. Fappani, Brescia 1986, pp. 41-43; VIOLANTE, *La Chiesa bresciana*, p. 1064 sgg. Nelle prime donazioni al monastero di S. Pietro in Monte di Serle, dall'aprile del 1039 al marzo 1040 si parla di *basilica* o *ecclesia*; solo nel gennaio 1042 compare il termine *monasterium*; «sembrerebbe dunque che i fondatori (dietro ai quali si intravede la costante presenza del vescovo Olderico), siano partiti con l'intenzione di fondare una chiesa officiata da un clero plurimo, vivente a vita comune, cioè propriamente una canonica riformata», iniziativa prematura, che si orientò dunque verso una fondazione monastica: cfr. SETTIA, *Introduzione*, p. LXXXVI.

<sup>96</sup> C.D. FONSECA, *Medioevo canoniale*, Milano 1970, pp. 176-183, 187-188; IDEM, *Italia, Vita canonica*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, V, Roma 1978, col. 248.

<sup>97</sup> ANDENNA, *Canoniche regolari*, p. 121; M. BARETTA, *Le carte della canonica di San Pietro in Oliveto di Brescia (1096-1299)*, tesi di dottorato in Diplomatica, XII ciclo, coordinatore prof. L. Puncuh, Genova 2000, n. 1. (ringrazio la dottoressa Baretta per le utili indicazioni bibliografiche).

<sup>98</sup> *Ibidem*, n. 2.

<sup>99</sup> *Ibidem*, n. 29.

<sup>100</sup> ANDENNA, *Canoniche regolari*, p. 126.

<sup>101</sup> FONSECA, *Italia. Vita canonica*, col. 248.

<sup>102</sup> ANDENNA, *Canoniche regolari*, p. 123.

<sup>103</sup> *Le carte di S. Giovanni 'de Foris'*, n. 52, 54.

<sup>104</sup> *Ibidem*, n. 55.

<sup>105</sup> MARIELLA, *Le origini*, pp. 22-28, in particolare p. 23.

<sup>106</sup> La floridezza dell'ospedale rifletteva anche la solidità economica della canonica, che nel 1305 doveva avere «un preposito sacerdote e sei *fratres* sacerdoti»: cfr. *Codex Diplomaticus Brixienis ab anno Christi DCCCXII ad annum Christi MCCCXII a Io. Ludovico Luchi Brixienis cong. Cassinensis collectus*, Mantova, Biblioteca del Seminario vescovile, f. 185.

<sup>107</sup> *Le carte di S. Giovanni 'de Foris'*, n. 31.

<sup>108</sup> SAVIO, *Gli antichi vescovi*, p. 227; nelle costituzioni sinodali di Berardo Maggi del 1309 il numero dei chierici è confermato: cfr. ARCHETTI, *Berardo Maggi*, p. 69.

<sup>109</sup> *Ibidem*, p. 244. Il documento è edito in MARIELLA, *Le origini*, pp. 137-139.

<sup>110</sup> *Ibidem*, pp. 21-22; per i rapporti con S. Giulia v. ad esempio nel 1291 (dicembre 28) la concessione reciproca per l'utilizzo di canali per irrigazione di terre poste nelle Chiusure di Brescia tra Vitale, sindaco dell'ospedale monastico e Iacobino, sindaco di quello di S. Alessandro: cfr. R. ZILIOLI FADEN, *Le pergamene del monastero di S. Giulia di Brescia ora di proprietà Bettoni-Lechi. 1043-1590*, Brescia 1984, n. 457, p. 141 e soprattutto il contributo di G. Archetti nel presente volume.

<sup>111</sup> SPINELLI, *Ordini e congregazioni religiose*, p. 300.

<sup>112</sup> BALESTRINI, *Gli ospedali delle canoniche regolari*, p. 43; MARIELLA, *Le origini*, p. 122.

<sup>113</sup> *Ibidem*, p. 123.

<sup>114</sup> SAVIO, *Gli antichi vescovi*, p. 238.

<sup>115</sup> FONSECA, *Forme assistenziali*, p. 283.

<sup>116</sup> Secondo P. GUERRINI, *Coniolo di Orzinuovi*, in *Note varie*, pp. 222-223, si tratterebbe di una canonica regolare della fine del secolo XI.

<sup>117</sup> VIOLANTE, *La Chiesa bresciana*, p. 1071.

GABRIELE ARCHETTI

## Pellegrini e ospitalità nel medioevo

### Dalla storiografia locale all'ospedale di Santa Giulia di Brescia

*Non dimenticate di ospitare volentieri chi viene a voi.  
Ci furono alcuni che, facendo così, senza saperlo ospitarono degli angeli.*  
Lettera agli Ebrei 13, 2

«Intorno a questi anni [717-718 circa] Petronace, cittadino di Brescia, spinto dall'amore divino, si recò a Roma e, su esortazione di Gregorio, allora papa della sede apostolica, si diresse a questa rocca di Cassino e, giunto presso il sacro corpo del beato padre Benedetto, prese ad abitare lì insieme ad alcuni uomini semplici che già vi si trovavano. Questi elessero il venerando Petronace loro superiore. In breve tempo, con l'aiuto della divina misericordia e per l'intercessione dei meriti del beato padre Benedetto, passati già quasi centodieci anni da quando il luogo era stato privato di ogni abitazione umana, Petronace, divenuto padre di molti monaci, nobili e uomini comuni, che accorrevano presso di lui, cominciò a vivere sotto il giogo della santa *regola* e nell'insegnamento del beato Benedetto e, dopo aver restaurato gli edifici, portò questo santo cenobio nelle condizioni in cui ora si vede»<sup>1</sup>. Così nelle parole di Paolo Diacono viene narrata la restaurazione dell'abbazia di Montecassino da parte di un 'pellegrino' illustre, Petronace, incamminato verso la Palestina, ma pronto ad abbandonare subito il suo *propositum* per accogliere l'invito del papa. Si trattò di una decisione gravida di conseguenze che ebbe ricadute importanti anche sulla storia del primo monachesimo bresciano, da quel momento in avanti strettamente legato e improntato al modello di vita claustrale cassinese, come sarebbe apparso qualche decennio più tardi con le fondazioni longobarde desideriane.

La decisione di Petronace di raggiungere la Terra Santa tuttavia non era isolata, ma rientrava in un fenomeno comune tra gli uomini e le donne del primo del medioevo; basti ricordare che, poco dopo, di ritorno dalla Palestina, soggiornò nella celebre abbazia dell'Italia centrale il monaco Willibaldo (729-739), divenuto in seguito vescovo di Eichstätt (in Franconia), che vi

introdusse la piena applicazione della regola, stando almeno a quanto narra la sua *Vita* coeva dell'*Historia Langobardorum*. Accanto a Gerusalemme, a Roma e Montecassino, però, un'altra meta sulla via per l'Oriente aveva cominciato ad attirare schiere di pellegrini all'alba del medioevo: quella di San Michele arcangelo sul Monte Gargano. Ciò era avvenuto specialmente da quando la classe dirigente longobarda aveva trasformato l'antichissimo centro di culto pugliese nel 'santuario longobardo' per eccellenza, la cui influenza dall'ambito locale divenne presto internazionale. La conseguenza più immediata di tutto ciò fu la diffusione senza precedenti del culto micaelico che, superati i confini del regno, raggiunse buona parte dell'Europa cristiana per divenire uno dei più popolari.

Gli studi degli ultimi decenni – avviati da una serie di fortuiti ritrovamenti archeologici, ma poi sostanziati da mirate campagne di scavo, dall'esame delle iscrizioni murali e da una più attenta rilettura delle fonti scritte – hanno confermato, già a partire dalla metà del VII secolo, e rilanciato in modo sorprendente, l'importanza del pellegrinaggio a Monte Sant'Angelo durante tutto l'alto medioevo ed i secoli successivi<sup>2</sup>. La fede dei pellegrini che salirono sul monte fino alla grotta di San Michele inoltre è attestata dagli innumerevoli segni, dalle scritte e dalle invocazioni che essi hanno lasciato sulle pareti del santuario per tramandare il ricordo del loro passaggio<sup>3</sup>, per chiedere una grazia, una preghiera di conforto o più semplicemente per elevare il cuore in segno di ringraziamento<sup>4</sup>. Molto forte era quindi il legame dell'aristocrazia regia e ducale beneventana con il Gargano e intensa la devozione verso l'Arcangelo, il cui sacro intervento incuteva timore nei nemici ed era considerato determinante nella preparazione degli eventi bellici, durante gli scontri militari e nel dar loro un esito vittorioso.

Luogo di attrazione per i fedeli europei, la grotta garganica esercitò un sicuro influsso anche sui pellegrini bresciani che non mancarono di dare il loro contributo determinante allo sviluppo del santuario. Tra i visitatori più illustri infatti troviamo, incisa su un capitello all'ingresso alla grotta – proprio accanto ai nomi del duca di Benevento Romualdo II (706-732 circa) e della moglie Gumperta – l'iscrizione autografa di «Petrunace»<sup>5</sup>, preceduta da un semplice *signum crucis*, che è riconducibile con ogni probabilità al grande monaco bresciano Petronace, a cui si lega la ripresa di Montecassino, di cui si è detto. Secondo una tradizione locale poi – non accertabile però storicamente – sia Cuniperto, quando era già salito sul trono di Pavia (691), sia la regina Ansa, si sarebbero recati in pellegrinaggio a San Michele sul Gargano<sup>6</sup>; di

sicuro vi si rifugiò, invece, nel 788 la figlia di Ansa e di Desiderio, la principessa Adelperga, prima di raggiungere Taranto e recuperare così il tesoro di famiglia ivi nascosto<sup>7</sup>.

Altre iscrizioni antiche, tra quelle studiate, non consentono di identificare personaggi provenienti o transitati con sicurezza dal Bresciano alla volta della sacra grotta, questo sia nel caso di chierici o laici di area lombarda come «Leo de Bergamo», sia nel caso di pellegrini provenienti dal mondo anglosassone come «Eadrihd saxso vir honestus» o forse «Maurualdu servus Dei»<sup>8</sup>, che ci piacerebbe poter collegare con membri delle delegazioni reali ospitate a San Salvatore di Brescia a metà del IX secolo, le cui registrazioni sono contenute nel *liber vitae* del cenobio. Al contrario, lo era certamente quel «Francesco Boneri Bresciano a. 30 giugno 1700»<sup>9</sup>, il cui pellegrinaggio è attestato da un'iscrizione in capitale impressa sulla parete nord della scalinata angioina del santuario garganico. Ma a Monte Sant'Angelo dovette forse salire nell'autunno del 1180, prima di giungere a Gallipoli e salpare alla volta di Costantinopoli<sup>10</sup> – per compiere un atto di penitenza o per sperare nella 'buona riuscita' della sua contorta vicenda familiare – quell'Obizo di Salò, un *miles* rurale che da poco era riuscito ad inurbarsi, il quale, pur di mettere le mani sull'eredità della sorellastra, non aveva esitato a tramare con la madre giungendo a negare persino la paternità ad un proprio figlio. Una descrizione del santuario micaelico, invece, è contenuta nel *diario* di Virgilio Bornati<sup>11</sup>, che vi giunse nel pomeriggio di sabato 2 giugno 1459 e ripartì la mattina seguente dirigendosi verso la chiesa di San Leonardo di Siponto, posta lungo la «strata magna peregrinorum» e tenuta dai cavalieri teutonici, dove, dopo una breve sosta, riprese il cammino alla volta dell'Italia centrale.

Per altro verso, il crescente flusso di pellegrini impose consistenti lavori di sistemazione e ampliamento della grotta garganica; tra questi, dopo i primi interventi edilizi realizzati dalla dinastia longobarda di Benevento (Romualdo I) e forse regia (Cuniperto), ne seguì un altro di grandi proporzioni ad opera di Ansa. Nell'epitaffio destinato alla sua tomba infatti, scritto quasi certamente da Paolo Diacono<sup>12</sup>, tra i meriti della sovrana sono ricordati anche alcuni provvedimenti a favore dei fedeli che si recavano al santuario di San Michele sul Gargano, dove la sposa di Desiderio aveva fatto realizzare ampie strutture di accoglienza per i pellegrini che, giunti stanchi in cima al monte, potevano fermarsi e ristorarsi prima di riprendere la strada del ritorno o proseguire per una metà più lontana. Nel tessere il suo elogio, l'autore si sofferma per ben sei ver-



San Michele Arcangelo sul Gargano:  
*sopra*, iscrizione murale di Francesco Boneri;  
*a fianco*, veduta della scalinata di accesso  
 alla grotta e iscrizione longobarda di *+Petrumace*;  
*sotto*, la grotta di San Michele come si presenta  
 attualmente.



si sull'*auxilium* e sulla *securitas* garantiti dalla *pietas* della sovrana al pellegrino diretto alla sede di Pietro e di qui al venerabile antro del monte Gargano, dove lo attendeva un comodo ricovero e un pasto ristoratore:

*Securus iam carpe viam, peregrinus ab oris  
Occiduis quisquis venerandi culmina Petri  
Garganiamque petis rupem venerabilis antri.  
Huius ab auxilio tutus non tela latronis,  
Frigora vel nimbos furva sub nocte timebis:  
Ampla simul nam tecta tibi pastumque paravit.*

(Ormai sicuro, intraprendi il cammino, chiunque tu sia, che, pellegrino dai paesi d'Occidente, raggiungi l'alta sede di Pietro e la rupe garganica del venerabile antro. Da lei protetto [cioè, da Ansa], non dovrai temere né le frecce dei predoni, né il freddo, né le bufere nella notte oscura: per te infatti ha fatto apprestare ampi ricoveri e buoni pasti).

Le indagini archeologiche e soprattutto il ritrovamento della galleria di accesso al santuario, utilizzata anche come *hospitium*, e delle due scale per il regolare flusso e deflusso dei fedeli, riconducibili all'epoca longobarda<sup>13</sup>, hanno confermato l'esistenza di strutture edilizie approntate per adeguare l'asperità del luogo alle funzioni di culto. Tra queste, il *Liber de apparitione sancti Michaelis in monte Gargano*<sup>14</sup> dà conto della costruzione di un ambiente destinato all'accoglienza dei pellegrini, nel quale gli studiosi hanno creduto di poter ravvisare – sia per l'ampiezza del complesso che per il suo collegamento diretto con la galleria sottostante e la grotta – la 'foresteria' o gli *ampla tecta* voluti dalla regina Ansa<sup>15</sup>; una costruzione che doveva essere strutturata sul modello della *laubia* germanica, chiusa sopra e porticata sotto, e dove il *solarium* al piano superiore era adibito ad *hospitium*: elementi che nel loro complesso sembrano bene corrispondere alle indicazioni contenute nelle fonti e accertate dai ritrovamenti archeologici.

### *Verso i luoghi del pellegrinaggio*

Nei primi secoli della Chiesa, tuttavia, i pellegrinaggi erano stati un fatto quasi secondario nella comune espressione di fede, perché il compito ritenuto prioritario dai cristiani era quello di predicare il vangelo a tutte le genti. Il ricordo della presenza del Signore, infatti, e l'esperienza che di lui ave-

vano fatto gli apostoli e i primi discepoli erano ancora molto forti, come intensa era l'attesa del suo ritorno, perché si potesse avvertire come essenziale un più stretto legame con i luoghi della salvezza. Tra il III e il IV secolo però, in concomitanza con le ultime persecuzioni e con la generale diffusione in Asia Minore della nuova religione, si sviluppò in modo spontaneo e incontrastato l'esigenza di saldare in maniera più viva i contenuti della fede ai luoghi della vita di Gesù, ai resti mortali dei martiri e alle loro tombe: cioè, a realtà tangibili e raggiungibili fisicamente, capaci di dare un contenuto di 'concretezza' all'esperienza religiosa.

Così alcuni decenni dopo, a Milano come a Brescia, i santi vescovi Ambrogio e Gaudenzio procedettero alla raccolta di corpi santi su cui fondarono importanti basiliche extraurbane, a conferma che la stessa vicinanza fisica ai resti mortali di questi campioni della fede era un grande privilegio. Una convinzione condivisa anche da un altro vescovo dell'epoca, Massimo di Torino, che in un sermone scrive: «Tutti i martiri vanno onorati con grande devozione, eppure meritano la nostra particolare riverenza quelli di cui possediamo le reliquie (...). Infatti, come essi ci custodiscono quando viviamo nel corpo, così ci accoglieranno quando ne usciremo (...); per nessuna ragione possiamo essere separati dai santi, se restiamo loro uniti attraverso la pietà e con la vicinanza fisica»<sup>16</sup>.

Il culto dei martiri, in effetti, secondo Gaudenzio di Brescia, era un culto rivolto a dei morti che avendo vinto la morte vivono una nuova vita e la loro presenza materiale appare come un segno permanente della loro potenza e garanzia di tutela contro ogni male<sup>17</sup>. «Dunque noi – prosegue il presule bresciano nel discorso inaugurale della basilica del Concilio dei santi –, che dobbiamo essere aiutati dalla protezione di tanti santi, con tutta la fede e con tutto il desiderio accorriamo supplici alle loro reliquie, affinché per la loro intercessione meritiamo di ottenere ciò che chiediamo, esaltando Cristo Dio, elargitore di così prezioso dono»<sup>18</sup>. La loro efficacia era quindi paragonabile a quella provata dalla donna del vangelo (Mt 9, 20-22), la quale, solo toccando l'orlo del mantello del Signore ne sprigionò la forza guaritrice, riacquistando «la salute che si attendeva»<sup>19</sup>. Questi erano i motivi per cui bisognava confidare nel *patrocinio* e nell'*intercessione* dei martiri e dei santi, perché Dio stesso «ci ha concesso di ottenere venerate reliquie», mediante le quali possiamo sperare di «essere aiutati in tutto ciò che chiediamo»<sup>20</sup>.

A partire dal IV secolo, pertanto, si andò intensificando anche la devozione verso le tombe degli apostoli Pietro e Paolo presso la basilica Vaticana e lungo la via Ostiense, mentre la conseguente circolazione di persone dirette ai mag-

giori santuari generò una serie di testi scritti relativi ai diversi itinerari – che vanno sotto il nome di letteratura odeporica –, comprendenti repertori di luoghi a contenuto storico e geografico, diari di viaggio, raccolte di miracoli operati presso una determinata basilica<sup>21</sup>, tra i quali si deve ricordare almeno l'*Itinerarium burdigalense* (333), che descrive il tragitto, passando anche per Brescia, da Bordeaux a Gerusalemme<sup>22</sup>. Per il territorio bresciano, tuttavia, non disponiamo di fonti descrittive, come diari di viaggio, relazioni o lettere di ambasciatori, prima della fine del medioevo e troppo esigue sono le annotazioni di Eudes Rigaud, arcivescovo di Rouen, giunto a Brescia nel febbraio del 1254 con il suo seguito, provenendo da Bergamo, ma diretto a Mantova alla volta di Roma<sup>23</sup>. Una serie di indicazioni importanti però possono essere ricavate dalla documentazione monastica, dalla rete della distribuzione pievana e dalla tradizione agiografica legata a questo o quel santuario particolare, come si evince chiaramente dai contributi di Angelo Baronio, di Giovanni Spinelli, di Giovanna Forzatti, di Nicolangelo D'Acunto, di Elena Bellomo, di Oliviero Franzoni o di Giovanni Donni contenuti nel presente volume.

Una conferma di quanto stiamo dicendo viene, per esempio, dalla vicenda personale di *Precia de Homis*, divenuta sposa in seconde nozze di uno dei più potenti rampolli della famiglia capitaneale dei *de Rodingo*, la cui burrascosa esistenza la condusse ad intraprendere un pellegrinaggio penitenziale alla tomba di san Pietro dopo il 1182, viaggio dal quale – forse rimasta vittima di un attentato organizzato dai figli – non dovette più fare ritorno<sup>24</sup>. Dal XV secolo, invece, non è difficile imbattersi in descrizioni di pellegrinaggi o nell'attestazione di fedeli bresciani sparsi per i santuari europei, anche con riferimento ai centri di culto 'minori' e a quelli via via sempre più popolari nel clima riformistico tridentino – come Loreto, i Sacri Monti o i numerosi santuari mariani<sup>25</sup> – messi già in evidenza da Paolo Guerrini quasi un secolo fa<sup>26</sup> e ai cui contributi è ancora indispensabile ricorrere.

I lavori dello storico bresciano, oltre che in questo volume, sono stati in parte ripresi da Paolo Caucci von Saucken, nell'ambito del convegno milanese sulle strade del pellegrinaggio in Lombardia, con particolare riferimento al diario di viaggio di Pandolfo Nassino, che nel 1523 intraprese il cammino di penitenza verso la tomba di san Giacomo<sup>27</sup>. Il testo del Nassino, «di non grande qualità letteraria, ma di notevole interesse per gli usi e i costumi registrati durante il viaggio»<sup>28</sup>, contiene una ricca messe di notizie utili per la ricostruzione del tragitto che, soprattutto nella prima parte, viene descritto con molta precisione. Si dà conto, inoltre, delle motivazioni e delle modalità di un pelle-

grinaggio *compostellano*, a partire dal rituale della partenza con la benedizione degli oggetti, il bordone e la bisaccia<sup>29</sup>, e del vestito, che lo avrebbero accompagnato lungo la strada; mentre il carattere cristiano del pellegrinaggio è confermato dalla lettera di presentazione, rilasciatagli dal vescovo di Brescia Paolo Zane, che egli recava con sé e mostrava alle autorità laiche ed ecclesiastiche incontrate lungo la via. Caucci von Saucken, inoltre, ha messo in evidenza anche la narrazione di un altro pellegrinaggio, quello del cavaliere tedesco Arnold von Harff (1499), transitato anch'egli in terra bresciana dopo aver visitato Gerusalemme e Roma, ma intenzionato ad effettuare anche l'ultima delle tre *peregrinationes maiores* e a dirigersi verso Santiago in Galizia<sup>30</sup>.

L'assistenza a questi pellegrini venne assicurata dapprima dalle antiche strutture romane, più o meno efficienti; con l'avvio del periodo medievale, però, le disposizioni canoniche favorirono la creazione di centri di ospitalità, chiamati *xenodochia* e *hospitalia* – termine quest'ultimo divenuto prevalente solo dopo il Mille, in diretta continuità con le antiche diaconie –, coordinati dall'attività vescovile, dall'impegno monastico e talvolta anche dalla carità laicale. «Chi non ha cuore nell'accogliere i pellegrini – si legge nel penitenziale romano – come ci ha comandato il Signore che per questo ha promesso il Regno dei cieli, vivrà a pane ed acqua tanto tempo quanto ha rifiutato di accoglierli e non ha osservato, a seconda delle sue disponibilità, i precetti evangelici, non lavando loro i piedi e non elargendo elemosine: se non si ravvede, farà penitenza»<sup>31</sup>. Un tema quello dell'accoglienza che lo stesso san Benedetto – superando l'atteggiamento di prevenzione contenuto nella *Regula Magistri* – interpreta in maniera strettamente evangelica, ordinando nel capitolo 53 della *Regula Benedicti* di accogliere tutti gli ospiti in arrivo al monastero come il Signore in persona, senza alcuna distinzione circa la loro provenienza, le disponibilità economiche o l'estrazione sociale<sup>32</sup>.

### *Ospitalità come carità*

Il tema dell'accoglienza si raccorda quindi necessariamente anche con quello più generale della carità verso i bisognosi e i più deboli. Un problema sentito in maniera lacerante anche nella primitiva Chiesa bresciana se prestiamo fede alle parole e alla testimonianza di Gaudenzio: «nessuno di noi si scandalizzi nel suo cuore, nessuno di noi osi mormorare contro Dio, se vediamo che i malfattori, gli adoratori di idoli e i bestemmiatori godono di continua salute

nel corpo, sono ornati dagli onori del mondo e abbondano di ricchezze caduche; noi al contrario siamo colpiti da diverse tribolazioni, afflitti dalle sofferenze del corpo, soggetti al bisogno e alla povertà»<sup>33</sup>. Soprattutto dovevano suscitare un particolare disagio i numerosi poveri che stavano ad attendere fuori dalle chiese, se, nelle parole del vescovo, trova spazio un durissimo richiamo verso quei cristiani ricchi che semplicemente li ignoravano. Essi vivevano nello sfarzo più eccessivo senza curarsi dei loro fratelli nell'indigenza: mentre si procurano ogni giorno nuovo vasellame d'argento – prosegue in un passo di sconcertante attualità il vescovo Gaudenzio –, costruiscono case di marmo, acquistano vesti di seta, comperano monili d'oro e pietre preziose, «è vergognoso e triste ricordare il grande numero di rustici della campagna che alimentano ancora tale lusso sfrenato, che sono morti di fame o vengono tenuti in vita dall'elemosina della Chiesa»<sup>34</sup>.

Uno studio sistematico e completo tuttavia, relativo alla carità nel Bresciano in età medievale<sup>35</sup> – complice senza dubbio l'esiguità delle fonti edite e l'esistenza di un vasto materiale d'archivio ancora inesplorato, specie per il tardo medioevo –, non è ancora stato fatto e anche la grande *Storia di Brescia*, nelle pagine certo efficaci ma troppo frettolose di Cinzio Violante<sup>36</sup>, non offre che un utile punto di avvio per la ricerca, mentre per una panoramica d'insieme generale sulle forme assistenziali e delle strutture caritative volute dalla Chiesa nell'età di mezzo, si può ricorrere alle sintetiche indicazioni di Cosimo Damiano Fonseca e al lavoro di Giuliana Albini<sup>37</sup>. Questa situazione di grande precarietà si registra anche nel breve contributo di Fausto Balestrini<sup>38</sup> per il volume dedicato alla *Diocesi di Brescia* nella collana di "Storia religiosa della Lombardia", anche se l'esiguità del suo lavoro va forse ascritta al fatto che, insieme ad Antonio Fappani, aveva dato alle stampe nel 1986 il saggio intitolato: *La carità nel Bresciano*, con l'ambizioso sottotitolo «Uomini, iniziative e istituzioni nell'assistenza e beneficenza dalle origini ai nostri giorni», ricco di notizie soprattutto dopo il medioevo e più a carattere divulgativo nella parte precedente<sup>39</sup>.

Una considerazione che in questi termini precisi può essere adattata anche alle numerose voci dell'*Enciclopedia Bresciana* di don Fappani, divenuta ormai uno strumento indispensabile per ogni indagine locale, a partire dalla quale però si deve proseguire nella ricerca vera e propria<sup>40</sup>. Il quadro storiografico complessivo, in sostanza, offre senza dubbio spunti e indicazioni preziosi, ma ancora troppo modesti per non dover ricorrere ai saggi ormai datati del Brunati, del Fè d'Ostiani o dello stesso mons. Guerrini<sup>41</sup>. La necessità di colmare questa lacuna conoscitiva è di per sé evidente, anche se non si possono celare

le difficoltà di una ricerca che richiede in primo luogo una sistematica indagine sulle fonti d'archivio, che si prospetta lunga e non agevole, al termine della quale soltanto sarà possibile fornire un quadro meno impressionistico delle nostre conoscenze.

Un discorso diverso invece dovrebbe essere fatto per il lavoro di Antonino Mariella, l'unico vero tentativo – per quanto risalga a quasi quarant'anni fa – di esaminare il problema della carità mettendo in luce gli enti deputati all'assistenza attraverso un primo serio esame delle carte d'archivio<sup>42</sup>. Scorrendo rapidamente questo lavoro non si può evitare di cogliere, pur nell'intento sincero di indagine scientifica dell'autore, un latente «interesse apologetico» verso l'impegno caritativo sostenuto dalla Chiesa in età medievale, unito tuttavia ad un più forte «interesse storico per i molteplici problemi istituzionali, economici, politici, religiosi, culturali che l'organizzazione ospedaliera propone»<sup>43</sup>. La consapevolezza della novità e dei limiti del suo contributo è lo stesso Mariella ad indicarli, quando scrive che per il periodo compreso tra i secoli XIII e XV si conosceva poco «finora intorno agli ospedali nella città di Brescia e quel poco, in modo imperfetto, perché i lavori generici mai avevano trattato a fondo l'argomento: essi erano basati su pochissimi documenti, raccolti in un noto registro, che suscitavano un qualche interesse immediato».

L'apporto innovativo del saggio sta dunque nei dati desunti dall'esame della documentazione archivistica, parte della quale trova spazio in un'appendice documentaria (per la verità non immune da errori e imprecisioni), che consente di chiarire non pochi problemi e di ampliare in modo significativo le nostre informazioni, senza per altro nutrire la pretesa «di aver esaurito l'argomento», ma lasciando aperta la possibilità di completare o rettificare le «conclusioni» delineate con chiarezza<sup>44</sup>. La rapida rassegna degli enti assistenziali, pertanto, prende avvio con gli antichi ospizi monastici legati alle abbazie di Santa Giulia e di San Faustino Maggiore, tralasciando però di considerare in maniera apprezzabile le loro origini e gli sviluppi altomedievali, e prosegue poi con gli ospedali urbani uniti alle chiese di Sant'Alessandro e di San Giovanni *de foris*, continua con quelli di Santa Maria del Serpente, del Consorzio di Santo Spirito de Dom, di Santa Maria della misericordia, di San Cristoforo e di San Giacomo dei Romei (o al Mella) unito nel XIV secolo con quello di Sant'Antonio di Vienne, per finire con l'ospedale Maggiore cittadino attestato da una ricca tradizione documentaria.

Il volume mette così in evidenza come gli ospedali «sorti nei secoli IX-XII accanto ai monasteri o alle chiese parrocchiali, e che continuano la loro fun-

zione nei secoli XII-XIV, siano generalmente ospizi per il ricovero dei poveri e dei pellegrini; raramente ospitano gli ammalati. Tranne l'ospedale di S. Giulia che doveva essere proporzionato alla grandiosità del monastero, questi ospedali non sono molto grandi e sono tenuti da famiglie religiose di laici, generalmente di ambedue i sessi, chiamati "fratres" o "conversi" che servono nell'ospedale e vivono in comune. Questi confratelli sono alle dipendenze dirette di un ministro che a sua volta è soggetto giuridicamente, con tutta la sua famiglia, al priore della chiesa o al priore e alla badessa del monastero presso cui si trova l'ospedale»<sup>45</sup>.

Nuova spinta e finalità acquistano invece, dopo la decadenza degli ospizi tradizionali, le istituzioni caritative legate ai mendicanti o organizzate intorno ai 'consorzi' e alle 'discipline' che fanno la loro apparizione fin dal XIII secolo per moltiplicarsi durante quello successivo e confluire nel grande ospedale Maggiore urbano a metà del Quattrocento, eretto nel luogo già sede della *domus* umiliata di San Luca. In essi si accettano soprattutto i malati, i poveri, gli esposti<sup>46</sup>, talvolta con sedi distaccate adibite a lebbrosari, e più di rado viene offerta ospitalità ai pellegrini che si appoggiano ormai sempre di più alla rete di locande sorte sulla spinta della crescita economica e dello sviluppo della città. Questi *hospitalia*, destinati più all'assistenza degli infermi che all'accoglienza dei viandanti, sono posti «sotto la giurisdizione e il controllo diretto della congregazione a cui appartengono, sono amministrati dal ministro ed hanno personale stabile, massimo tre persone, che cura gli ammalati e vive dell'ospedale»; si tratta di operatori specializzati, riconoscibili per la veste bianca che indossano, che agiscono sotto la guida di medici, i quali stabiliscono il trattamento terapeutico da usare per i pazienti e prescrivono le medicine e i medicinali ritenuti più efficaci<sup>47</sup>.

Il limite maggiore della preziosa indagine del Mariella, accanto ad una certa ristrettezza storiografica generale, peraltro inevitabile, consiste forse nel tentativo di abbracciare nel loro insieme 'gli ospedali' bresciani, mentre in realtà fa emergere solo la situazione cittadina senza alcun cenno al contado, dove una fitta rete di centri pievani e di dipendenze monastiche assicurava un capillare impegno caritativo verso i poveri, i pellegrini e i viandanti. Un limite ulteriore, ravvisato anche dall'autore, sta nell'aver esaminato solo in parte una documentazione archivistica disomogenea, non sempre di facile accesso e in molti casi limitata solo agli aspetti economici, priva cioè di quelle indicazioni sull'organizzazione, il funzionamento e l'impianto istituzionale dell'*hospitale* considerate indispensabili. Gli studi successivi, infatti, hanno dato risultati confortanti per l'ospizio



di Santa Giulia, come diremo tra breve, per gli ospedali monastici di Leno o di San Pietro in Monte di Serle nelle ricerche di Baronio, di Cau e di Barbieri<sup>48</sup> o nelle indicazioni di chi scrive per l'ospizio di San Giacomo al Mella e per quello di Castenedolo nelle succinte note di Manzoni di Chiosca e di Dario Gallina<sup>49</sup>, come pure nei luoghi di approdo posti sulla sponda occidentale del Garda, rappresentati dalla chiesa di San Giacomo de Calì a Gargnano e dall'impegno assistenziale della confraternita della Ss. Trinità di San Pier d'Agrino a Bogliaco<sup>50</sup>. Altro naturalmente è il panorama degli studi a partire dalla metà del XV secolo, con l'avvio dei lavori per la fabbrica dell'ospedale Maggiore<sup>51</sup>, e soprattutto dell'età moderna, su cui però non è nostro compito dare notizia e dove spesso, anche la denunciata lacunosità di taluni contributi sopra ricordati, lascia il posto ad una più meditata e documentata indagine storica.

Le autorità ecclesiastiche, d'altra parte, non mancarono di stimolare la generosità dei fedeli a sostegno di queste istituzioni caritative che prestavano la loro opera non solo verso pellegrini e viaggiatori, ma anche verso poveri, malati, orfani, donne e vecchi<sup>52</sup>. Nel 1340, per esempio, il vicario del vescovo di Brescia concesse un'indulgenza di 40 giorni a tutti coloro che sostenevano con le loro elemosine l'attività dell'ospedale di Santa Maria Maddalena e Marta<sup>53</sup>, posto nella corte cremonese di Cicognara, ma soggetto alla giurisdizione delle monache di Santa Giulia di Brescia; l'opera dei *fratres* addetti al suo funzionamento non era infatti più sufficiente a far fronte al grande afflusso di poveri e di indigenti, alla cui carità era necessario l'aiuto della più ampia comunità cristiana. Il 6 maggio di cinque anni prima, però, le religiose del cenobio bresciano avevano voluto la consacrazione della chiesa di San Remigio, annessa al loro *hospitale* – meglio nota come ospedale di Santa Giulia –, ottenendo per quanti vi avessero fatto visita in quel giorno anniversario il privilegio di un'indulgenza molto più cospicua<sup>54</sup>. Il vescovo Tommaso Visconti, poi, nel 1388 intervenne con una lettera apostolica ai suoi fedeli in favore dell'ospedale appenninico di San Giacomo di Altopascio, posto in diocesi di Lucca sulla strada verso Roma<sup>55</sup>; anche in questo caso, le offerte raccolte dovevano servire all'accoglienza di «poveri, infermi e donne» assistiti nell'*hospitale*. Analogo fu il provvedimento adottato dal medesimo presule due anni dopo a sostegno dell'ospedale di San Bernardo di Montegiove nell'alto Lazio, oggetto di depredazioni da parte di alcuni malviventi locali<sup>56</sup>; se per questi ultimi il prelado auspicava una rapida cattura, per quanti davano *pias elemosinas* invece – con le quali dare assistenza ai malati, conforto ai carcerati e sepoltura ai defunti –, era assicurata un'indulgenza di 40 giorni «miseri corditer de penitentibus».

Sotto il profilo informativo, tuttavia, i risultati più significativi sono venuti nell'ambito del monastero di San Salvatore, poi Santa Giulia di Brescia, per il quale in passato si è detto un po' di tutto circa la sua collocazione, il numero dei posti letto e la secolare longevità. Il Fè d'Ostiani, per esempio, scrive in proposito, con encomiabile precisione, che «anche le monache di Santa Giulia tenevano aperto un ospizio nella parte più orientale del Monastero e precisamente ove ora sorgono le case segnate con il civico numero (...)»<sup>57</sup>, mentre il Tamburini associando documenti diversi rammenta – cagionando inevitabili confusioni posteriori – che nel testamento della monaca Gisla (877) si disponeva la costituzione di «un ospizio con ventiquattro letti pei poveri e pei pellegrini»<sup>58</sup> e il Mariella, pur accogliendo questa informazione, non è in grado di produrre notizie anteriori al 1204<sup>59</sup>. In realtà, le critiche e puntuali osservazioni di Gaetano Panazza prima<sup>60</sup>, associate poi alle note di Maria Bettelli Bergamaschi, ai rilievi di Andrea Breda, Gian Pietro Brogiolo e Carlo Zani, riprese da Juan Antonio Quirós Castillo, come pure alle nostre sintetiche indicazioni<sup>61</sup>, consentono una diversa valutazione delle notizie disponibili, anche se non è possibile fissare documentariamente l'erezione e l'attività caritativa promossa nell'ospizio giuliano per il periodo altomedievale. In ogni caso, ed è questo il primo dato da tenere presente, non sussistono attestazioni scritte anteriori al XII secolo<sup>62</sup>; il riferimento poi al cosiddetto *xenodochium* di Peresindo segnalato nel 761, che talvolta è stato messo in relazione con l'ospizio di Santa Giulia, risulta basato su un documento fortemente interpolato il cui contenuto appare per molti aspetti assai problematico<sup>63</sup>. Di sicuro si può però affermare che esistevano importanti strutture murarie altomedievali di fronte al complesso monastico, rilevate archeologicamente<sup>64</sup>, che bene si accordano con quelle di uno xenodochio e dopo il Mille coincidono con l'*hospitale* giuliano.

È questo un dato conoscitivo rilevante, specialmente in assenza di un quadro d'insieme sulle strutture architettoniche degli ospedali italiani nel medioevo che, in larga misura, restano ancora da identificare, da catalogare e quindi da studiare. Sono noti certo i risultati di scavo prodotti dal lavoro degli archeologi su alcuni ospizi cittadini, come quelli di Sant'Andrea di Vercelli o di Santa Maria della Scala di Siena, a cui si può senz'altro aggiungere quello sull'ospedale rurale di Tea in Garfagnana<sup>65</sup>, ma manca ancora una sintesi omogenea capace di tenere conto dell'evoluzione cronologica e delle peculiarità geografiche. Si è pure osservato come i primi *xenodochia* fossero degli «edifici tipologicamente non distinguibili» dalle chiese e dai monasteri a cui erano collegati<sup>66</sup> e per questo difficilmente identificabili sia sotto il profilo strutturale e funzionale che edilizio.

Appare subito evidente allora l'importanza dell'esemplarità dello xenodochio di San Salvatore di Brescia, individuabile nel complesso di edifici a corte posti di fronte al cenobio<sup>67</sup> – all'incrocio tra le attuali via Musei e via Piamarta – lungo il decumano massimo. L'indagine archeologica ha riguardato però solo una parte esigua dell'intero complesso, costruito sui resti di un edificio tardoantico distrutto da un incendio, mediante alcuni saggi di scavo e l'esame della muratura ancora esistente in alzato. I risultati hanno messo in luce una *domus* dalla forma rettangolare di circa 220 metri quadrati, verosimilmente organizzata secondo il modello 'a sala' e ristrutturata nella forma romanica del *palacium*<sup>68</sup> alla fine del XII secolo, articolata su due piani e realizzata con murature irregolari a quello inferiore, che in larga misura trovano conferma anche nelle attestazioni documentarie due e trecentesche. Nella facciata rivolta verso il monastero, posta a est, sono ancora visibili i resti dell'edificio altomedievale ottenuto con doppi filari di mattoni, alternati da materiali lapidei eterogenei, dove sono riconoscibili due porte a tutto sesto e una feritoia al piano terra, mentre a quello superiore sono ravvisabili le tracce di due finestre ad arco. Databile verosimilmente tra l'VIII e il IX secolo, l'edificio è il documento più antico sull'esistenza dello xenodochio giuliano, dal momento che le attestazioni scritte oggi conosciute non sono anteriori al XII secolo.

### *Pellegrini anglosassoni a San Salvatore*

Le regole monastiche, al contrario, forniscono precise indicazioni sul modo di accogliere e di ospitare i pellegrini<sup>69</sup>. Nella *Regula Magistri* si stabilisce, per esempio, che quanti giungevano al monastero dovevano essere accolti con preghiere e benedizioni, con la genuflessione e il bacio di pace; essi potevano trattenersi per due giorni, dopo di che dovevano essere coinvolti nelle attività monastiche o andarsene<sup>70</sup>: un limite temporale quest'ultimo che sarà ripreso anche nella legislazione longobarda. Il luogo dove erano ospitati, *xenodochium*, *hospitium* o *hospitale*, era affidato alle cure di due monaci che ne controllavano il funzionamento di giorno e di notte, preoccupandosi di sorvegliare i loro ospiti affinché non facessero incetta di beni e di arredi.

Siffatto atteggiamento di diffidente distacco è invece assente in san Benedetto (*RB* 53) che ordina di accogliere *omnes hospites* come se fossero il Signore e di rendere «a ciascuno il dovuto onore», soprattutto a «poveri e pellegrini, poiché nelle loro persone si accoglie ancor di più Cristo», dal momento che «a

onorare i ricchi, siamo spinti dal timore che essi incutono». La presenza degli ospiti, «che non mancano mai in monastero» (*RB* 53, 16), non era quindi marginale né episodica nell'esperienza quotidiana del cenobio benedettino. Quando veniva annunciato un ospite il superiore e i monaci gli andavano incontro, lo salutavano prostrandosi fino a terra o con un inchino del capo e lo invitavano ad una preghiera comune; poi lo accoglievano con l'abbraccio di pace, usandogli ogni cura e sollecitudine: dalla lavanda delle mani e dei piedi all'approntamento del pasto e del giaciglio, fino ad interrompere anche il digiuno se necessario. Due monaci avevano il compito della cucina degli ospiti e un terzo del dormitorio, dove era disponibile un numero sufficiente di letti; le qualità attribuite a questi religiosi ricordano quelle del monaco infermiere, anch'egli chiamato a servire Cristo nella persona degli ammalati (*RB* 36, 7).

Ma la sollecitudine caritativa, secondo Benedetto, non doveva andare a scapito dell'osservanza regolare e dell'integrità spirituale della comunità, per cui l'iniziale apertura lascia spazio subito di seguito ad un comportamento più prudente: per questo gli ospiti dovevano mangiare, dormire e vivere nell'ospedale separati dai monaci, i quali non potevano avere contatti con loro, né interrompere il digiuno per il loro arrivo, se non era l'abate in persona a comandarlo. Senza il permesso del superiore, inoltre, il monaco non era tenuto a fermarsi né a parlare con gli ospiti, «ma se li incontrava o li vedeva – prescrive la regola –, li saluti umilmente e, chiesta la benedizione, passi oltre, dicendo di non avere il permesso di parlare con loro» (*RB* 53, 23-24). Una preoccupazione reale – anche se qui solo adombrata –, via via sempre più avvertita all'interno dei cenobi, dopo che la nobiltà longobarda e franca aveva fatto della fondazione di nuove abbazie una delle loro più importanti manifestazioni di fede; i monasteri divennero così il luogo in cui la commemorazione dei patroni era garantita e dove schiere di uomini e di donne votati a Dio intercedevano per la loro salvezza, il rifugio nei momenti di pericolo e il riparo dalle intemperie del secolo, oltre che un'occasione di prestigio e mausoleo familiare<sup>71</sup>. Il *claustrum* era il luogo privilegiato in cui cielo e terra si toccavano, nel quale anche per i laici che risiedevano nel mondo – grazie alla preghiera dei monaci – si poteva aprire una via per l'eternità.

Questi *potentes* seguivano le vicende dei loro cenobi e spesso li visitavano rompendo la quiete del chiostro, come mostrano le vicende altomedievali di San Salvatore<sup>72</sup>; per questo bisognava trattarli con riguardo dal momento che potevano offendersi facilmente se, per esempio, un monaco impegnato con loro in una conversazione lasciava improvvisamente il suo interlocutore per

svolgere i suoi compiti o rispondere alla chiamata della campana che segnava l'inizio della preghiera, come ci ricorda un attento conoscitore della società del tempo<sup>73</sup>. In simili casi, per evitare lo scandalo e il discredito del monastero, era preferibile continuare a tenere compagnia all'ospite con garbo e, «elevati gli occhi al cielo, pregare nel profondo del proprio cuore e cantare con timore l'ufficio divino»<sup>74</sup>. Nei sinodi di Aquisgrana dell'816 e dell'817 si tenne conto del problema e si ordinò di «non sostare con gli ospiti presso la porta del monastero», di «non condurre i laici nel refettorio per mangiare e bere», ma di destinarli ai locali appositi della 'foresteria', dove i novizi dovevano prestare assistenza per il periodo di prova (*RB* 58, 4), e di «scegliere confratelli istruiti per colloquiare con gli ospiti»<sup>75</sup>. Solo il *claustrum*, lo spazio chiuso situato nel cuore dell'abbazia, garantiva un certo isolamento e un po' di pace; per tutto il resto, i monasteri erano divenuti luoghi centrali legati strettamente alla topografia del potere politico: imperatori e re con i loro seguiti piombavano su abati resi frenetici dai preparativi dell'*adventus* regale, che, per questi loro impegni 'pubblici', sempre più di rado erano coinvolti nella vita comunitaria, la cui responsabilità ricadeva soprattutto sulle spalle dei priori<sup>76</sup>; le dispute venivano appianate all'interno dello spazio sacro e benevolmente neutrale dei *monasteria*, mentre una folla composta dalla più svariata umanità, pellegrini e viaggiatori di rango elevato o di umili condizioni, insieme a poveri e sofferenti, chiedeva ospitalità e veniva accolta nella carità.

Al monaco cellerario, responsabile dell'amministrazione dei beni del monastero, era affidato il compito di provvedere a loro, egli cioè doveva «prenderci cura con grande sollecitudine degli infermi, dei fanciulli, degli ospiti e dei poveri» (*RB* 31, 9), e se la comunità era numerosa o il carico di questi impegni troppo gravoso, poteva contare sull'aiuto di qualche confratello. Per tradurre in concreto questa indicazione di grandezza, un riferimento preciso alle dimensioni delle comunità monastiche ce lo offre Ildemaro di Corbie, quando osserva che «se vi sono dieci fratelli, non è una comunità numerosa, se invece ve ne sono venti, già può essere considerata una comunità numerosa», situazione che poteva consentire al *cellerarius* di essere esonerato da talune incombenze perché già impegnato in servizi più urgenti<sup>77</sup>. Quanto al «mandato», vale a dire alla consuetudine monastica di lavare i piedi agli ospiti, nella riforma di Aquisgrana (816) si stabilisce anche il momento della giornata in cui compierlo per non scombussoare troppo i ritmi della vita claustrale: per esempio, se l'ospite giunge durante l'ora della cena, si ordina di rimandarlo alla fine del pasto<sup>78</sup>. Si precisa pure che l'abate, o qualche confratello, non stia «con gli ospiti presso la



Brescia, lato orientale dell'antico ospedale di Santa Giulia (ora via Piamarta).

porta del monastero, ma dia ristoro e mostri tutta l'umana accoglienza offrendo loro da mangiare e da bere nel refettorio». Il superiore, tuttavia, si accontenti «della stessa quantità di cibo e di bevanda che prendono gli altri confratelli. Se per la presenza dell'ospite, però, volesse aggiungere qualche cosa per sé e per i monaci alla solita razione, ha il diritto di farlo»<sup>79</sup>.

È questo del resto il periodo in cui la carità verso i poveri e l'ospitalità ai pellegrini si andò strutturando intorno all'istituzione della *porta*, per il cui funzionamento venne destinata una porzione delle entrate monastiche corrispondente alla «decima» parte; essa era affidata al monaco *portarius* o *hostiarius*: un fratello dotato di saggezza e prudenza che doveva avere la sua cella presso l'ingresso del cenobio per consentire ai visitatori di trovare sempre qualcuno pronto a dar loro una risposta (*RB* 66, 1-2). Il portinaio aveva dunque la cella presso la porta, ma il compito di prima accoglienza non era l'unica sua incombenza; nell'antichità, osserva Ildemaro<sup>80</sup>, coloro che tenevano la cucina dell'abate avevano anche il carico della portineria, perché allora non vi erano molti ospiti ed era possibile assolvere ai due uffici contemporaneamente. Ma ora che il numero degli ospiti è assai cresciuto sono necessari almeno due portinai, il cui compito è innanzitutto quello di annunciare all'abate o al priore l'arrivo di nuove persone; se si tratta di un povero, invece, gli mostrano la strada per andare all'ospedale. Il fatto che siano due, poi, permette loro di assentarsi a turno: mentre uno si reca in chiesa per l'ufficio l'altro tiene compagnia all'ospite o, viceversa, mentre il primo va a mangiare il secondo rimane ad accogliere quelli che arrivano; inoltre, conclude Ildemaro, per semplificare questo servizio «nella nostra provincia esiste una stanza al piano superiore (*solarium*) sopra la porta e una cappella nello stesso luogo»<sup>81</sup>.

La necessità di far fronte alle richieste di accoglienza provenienti da chierici, monaci o nobili – senza per questo sottrarre i beni destinati ai poveri – sollecitò l'individuazione di altre risorse che furono trovate con l'istituzione della «nona», porzione corrispondente all'omonima quota parte delle entrate monastiche (ciò spiega la presenza talvolta nella documentazione dell'espressione «nona et decima»). Si deve tenere per fermo, scrive al riguardo il riformatore di San Faustino, che «di tutto quello che viene portato al monastero – cioè, oro, argento, rame, ferro, legname, vino, frutti, animali e così via – o di tutto ciò che viene lavorato in monastero, la *decima* parte di tali prodotti deve essere destinata solamente all'ospedale dei poveri, affinché essi soltanto, e non altri – come servi o nobili – siano nutriti». Le risorse per l'ospedale dei nobili quindi dovevano essere reperite altrove, in modo che la carità monastica fosse più grande

di quella degli scribi e dei farisei del vangelo, che già pagavano la decima al tempio e per questo si consideravano giusti, e degna del regno dei cieli. Per questo motivo, «come diamo le decime – nota il maestro di Civate<sup>82</sup> – diamo anche la nona parte» destinandola, qualunque essa sia, a tutte le necessità dettate dall'ospitalità verso i ricchi e i bisogni dell'*hospitale nobilium*.

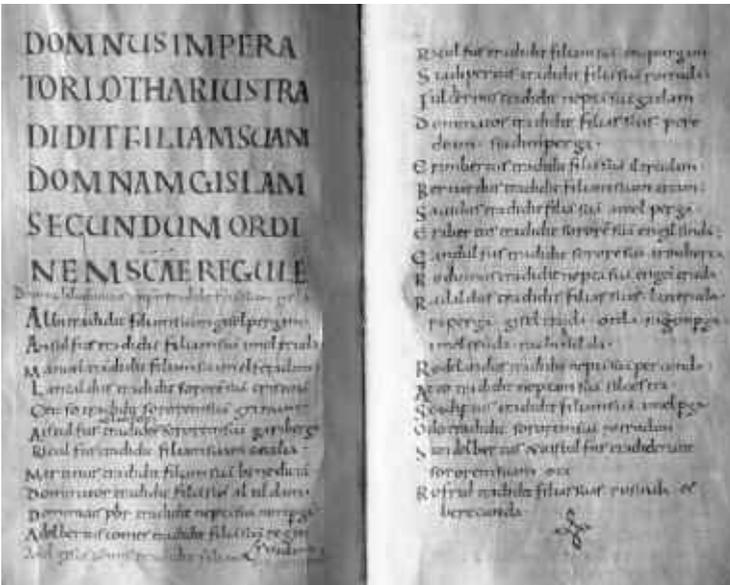
Questa separazione portò pure, sotto il profilo edilizio, alla realizzazione di un «*hospitale pauperum*», diretto dal monaco *elemosinarius*<sup>83</sup>, e di un «*hospitale nobilium*» presieduto dall'*hospitalarius*, finalizzati all'accoglienza di gruppi di persone differenti e anche architettonicamente distinti. Di conseguenza si giunse, per così dire, alla 'programmazione' della carità, a fissare il livello e il tipo di accoglienza: non tutti i poveri che giungevano al monastero potevano essere ospitati e solo per alcuni si aprivano le porte dell'ospedale, dove li attendeva un pasto caldo, un letto e un tetto sicuro sotto cui trascorrere la notte, mentre agli altri non restava che l'elemosina quotidiana, distribuita con generosità alla porta. D'altra parte, l'*hospitale nobilium* non aveva tanto l'aspetto di un'opera di carità verso i bisognosi, quanto quello di un 'albergo' o di un luogo di accoglienza in cui dare ospitalità e riparo ai patroni dell'abbazia, ad alti prelati e a personaggi influenti, accompagnati da un folto séguito di uomini, cose e cavalli<sup>84</sup>, con i quali i monaci dovettero imparare ad intessere proficue 'relazioni pubbliche'. Ospitalità e carità si intrecciarono dunque nella storia del monachesimo carolingio, «non soltanto per l'azione svolta in favore dei pellegrini e dei poveri – come ha scritto Giorgio Picasso<sup>85</sup> –, ma altresì per le motivazioni che spinsero re e signori, laici ed ecclesiastici, a dotare di mezzi abbondanti le loro fondazioni monastiche».

Ma attenzione, questa non è l'immagine generale di una qualsiasi grande abbazia europea del periodo carolingio, al contrario è quanto avvenne a San Salvatore durante il IX e il X secolo, dove a mogli, madri, figlie, sorelle o consanguinee di ascendenza reale venne affidata l'amministrazione dei beni abbaziali, mentre i loro nomi, registrati con cura nel *liber vitae* della comunità, erano custoditi sull'altare della basilica giuliana. Nell'868 re Luigi II aveva affidato il monastero femminile bresciano a sua moglie Engilberga insieme con tutti i *monasteria* e gli *xenodochia* dipendenti; in essi era compreso anche il cenobio pavese, detto della Regina, e lo «*xenodochium Sanctae Mariae in Papia situm, quod dicitur Sancta Maria Britonum*»<sup>86</sup>, cioè l'ospedale di Santa Maria dei Britanni in Pavia. Un'attestazione che non conferma soltanto gli stretti collegamenti con i sovrani carolingi, ma anche con il mondo insulare della Britannia che, grazie allo xenodochio pavese, aveva stabilito rapporti privilegiati con i pel-

legrini anglosassoni diretti a Roma. A mettere in luce la singolarità di queste relazioni nel corso del IX secolo, già adombrate da Hartmut Becher<sup>87</sup>, è stato in maniera convincente Simon Keynes<sup>88</sup> che, sulla base di una serie di nomi registrati nel *liber vitae* giuliano, è riuscito ad identificare alcuni gruppi di questi pellegrini, tra i quali spiccano i nomi di Aethelwulf, re degli angli, e dei figli Aethelred e Alfredo insieme a quello dell'abate franco Marcuardo, mentre un altro gruppo di nominativi comprende il re della Mercia Burgredo e quello di sua moglie Aethelswith, cacciati dal regno in seguito all'invasione vichinga dell'874, insieme ad altri membri della corte.

Lo studio di queste registrazioni ha consentito di identificare in Aethelwulf il re della Sassonia occidentale (839-858), che nel *liber vitae* viene chiamato «rex anglorum»; nel caso invece di Aethelred e di Alfredo si tratta dei suoi figli, partiti con lui nell'autunno dell'855 alla volta di Roma. Durante il tragitto il sovrano inglese venne accolto da Carlo il Calvo che lo ospitò e lo fece scortare fino ai confini del regno con tutti gli onori dovuti ad un re; questi gli affidò poi come accompagnatore l'abate di Prüm Marcuardo: buon conoscitore della strada per Roma e guida fidata, sia per i suoi stretti legami con la famiglia imperiale, sia per la familiarità con i cenobi ad essa legati<sup>89</sup>. La presenza di Aethelwulf nella città sede del successore di Pietro, accompagnato da una moltitudine di persone, è documentata all'inizio del pontificato di Benedetto III (855-858); in ogni caso, dovette trattarsi di un soggiorno breve, perché nell'autunno dell'anno seguente Aethelwulf era già di ritorno verso l'Anglia. Fu durante questo viaggio che avvenne il suo transito per Brescia, dove fu accolto con grande riguardo dalle monache di San Salvatore, le quali lo alloggiarono nella 'foresteria' o *hospitale nobilium*, eretta accanto alla chiesa di San Remigio, proprio di fronte all'ingresso conventuale; in quella circostanza iscrissero pure il nome del sovrano e quelli dei membri della famiglia reale nel *liber vitae* abbaziale. Per il giovane Alfredo, tuttavia, quella non era la sua prima venuta in Italia, poiché nell'853 il padre lo aveva già inviato a Roma con una nutrita delegazione di dignitari, dove era stato ricevuto da papa Leone che lo aveva consacrato re e gli aveva conferito la cresima, circostanza che giustificerebbe anche la sua doppia registrazione nel codice memoriale giuliano e forse anche l'arrivo di donne inglesi nella comunità religiosa<sup>90</sup>.

Un altro gruppo di nomi riguarda il re della Mercia Burgredo (852-874) e la moglie Aethelswith, figlia di Aethelwulf e sorella di Aethelred e Alfredo, avvenuta probabilmente dopo la perdita del regno per mano dei vichinghi (874); in seguito a questi avvenimenti, anche Burgredo era partito per Roma dove si



Volume lapideo con le prime parole della regola di san Benedetto: «Ascolta, o figlio, gli insegnamenti del maestro» (Brescia, Museo di Santa Giulia, sec. XII).

Due fogli del *Liber Vitae* di San Salvatore di Brescia (Biblioteca Queriniana di Brescia, ms. del sec. IX).

era stabilito in modo definitivo e, dopo la morte, era stato sepolto nella chiesa di Santa Maria del quartiere inglese, mentre la moglie – che lo dovette seguire sulla via dell’esilio – trovò la morte e la sepoltura a Pavia nell’888<sup>91</sup>. Gli altri personaggi registrati insieme a questi coniugi reali, non sono identificabili con sicurezza – come non lo sono altri nomi di ascendenza anglosassone presenti nel *liber vitae*<sup>92</sup> – ma dovettero appartenere con ogni probabilità al seguito regale. In ogni caso, il loro inserimento nel libro memoriale ha un senso soltanto «se si presuppone che ciò sia avvenuto quando questi pellegrini insulari passarono attraverso l’Italia e in Lombardia per arrivare a Roma»<sup>93</sup> e poi proseguire, forse, fino al santuario di San Michele arcangelo sul Gargano, come indicano le numerose iscrizioni murali pugliesi.

Queste considerazioni sono state riprese e, da ultimo, collegate al più ampio contesto dei rapporti religiosi, artistici e politico-economici del mondo anglosassone con Roma da altri studiosi, come Janet L. Nelson e John Mitchell, i quali hanno precisato il grande «debito culturale dell’Inghilterra anglosassone nei confronti di Roma e dell’Italia» e l’importanza dei «viaggi e dei traffici tra il nord e il sud e tra l’est e l’ovest dell’Europa»<sup>94</sup>. Rilievi altresì importanti se pensiamo che re Alfredo (849-898), fondando verso l’880 l’abbazia femminile di Shaftesbury a Dorset, in Inghilterra meridionale, dovette tenere conto nella sua costruzione proprio dell’impianto architettonico di San Salvatore di Brescia, come sembrerebbero suggerire le indagini che sta conducendo Jan Rutter.

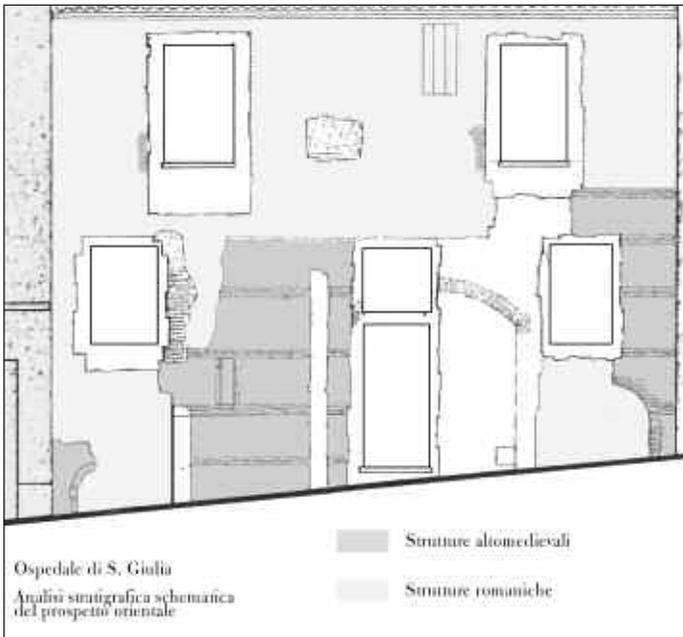
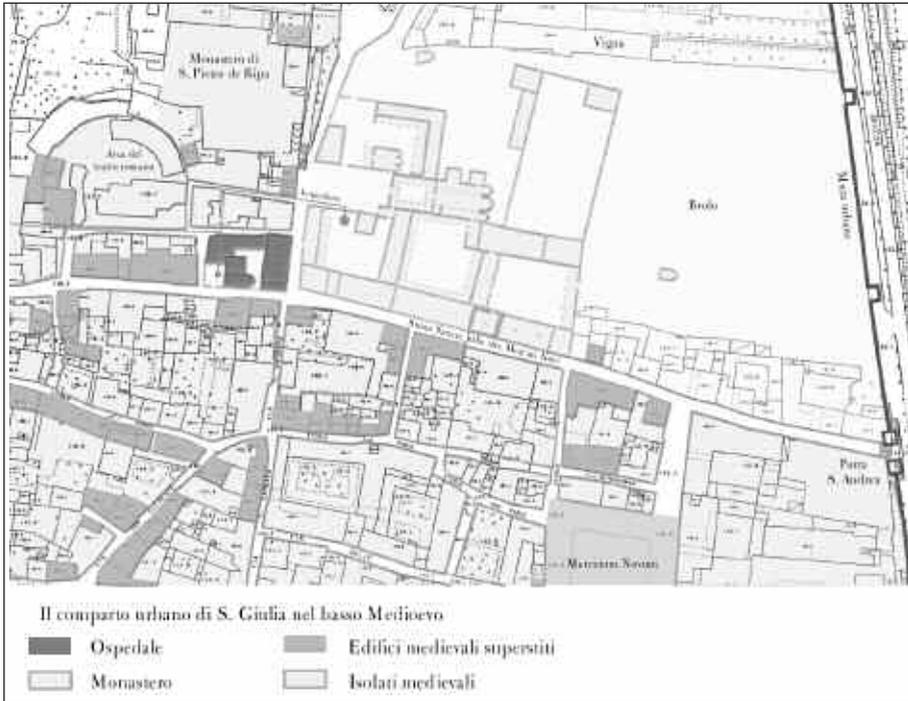
### *L'impronta di Ildemaro di Civate*

Sull’organizzazione dell’ospitalità a San Salvatore, come pure negli altri cenobi bresciani, dovette influire l’opera di riforma avviata da Ildemaro di Corbie, o di Civate († 850 circa), giunto a Brescia con l’abate Leodegario intorno all’840. Il suo arrivo era stato sollecitato dal vescovo Ramperto, tramite i buoni uffici dell’arcivescovo di Milano Angilberto II, e giungeva dopo un lungo peregrinare del monaco franco per le abbazie europee; il suo soggiorno bresciano nel monastero cittadino di San Faustino, però, non dovette protrarsi troppo a lungo. Avviata la vita claustrale nell’abbazia vescovile, infatti, Ildemaro si ritirò nel cenobio di San Pietro di Civate al Monte, dove attorno all’845, mentre era maestro, dettò l’*Expositio Regulae*, un commento alla regola benedettina divenuto «il libro di testo del monachesimo carolingio»<sup>95</sup>. In quel momento Civate era già una comunità di ‘discreta’ grandezza, che contava qua-

si una quarantina di monaci, ma a giudicare dal testo dell'*Expositio*, Ildemaro «sembra aver avuto in mente le ben più grandi abbazie settentrionali» di cui egli aveva esperienza diretta: non solo Corbie quindi, in cui era cresciuto, ma anche Reichenau, San Gallo e i monasteri della Borgogna<sup>96</sup>.

È in questo clima dunque, nuovo rispetto al monachesimo pensato e sperimentato da san Benedetto, che deve essere stato costruito il grande ospizio giuliano: un *hospitium nobilium* secondo le istruzioni di Ildemaro, più simile ad un 'albergo di lusso' che ad una casa di 'prima accoglienza'<sup>97</sup>. La sua ubicazione all'esterno del recinto del cenobio evitava che il via vai di personaggi più o meno importanti disturbasse troppo la quiete e la preghiera delle monache; le sue dimensioni poi fanno intuire una struttura di ragguardevole ampiezza, con vari locali di servizio collegati e gravitanti intorno ad un chiostro centrale e ad un cortile esterno, in cui non mancavano magazzini, stalle e un ambiente riservato in cui ritirarsi per pregare. L'ospitalità a poveri e pellegrini invece non doveva avvenire in questi locali, ma verosimilmente in altre strutture più modeste e adeguate allo scopo, poste nella parte orientale del cenobio vicino alla porta cittadina di Sant'Andrea, come suggerisce il Fè d'Ostiani, dove erano collocati i locali di servizio monastici: ipotesi questa che permetterebbe di accogliere insieme sia la proposta di quanti hanno voluto situare l'ospedale giuliano nella parte orientale dell'abbazia, sia di coloro che, al contrario, l'hanno individuato nelle strutture edilizie edificate a ponente, davanti all'ingresso del monastero. Ma per capire meglio questa distinzione è indispensabile rileggere brevemente quanto scrive il maestro di San Pietro di Civate a proposito dell'accoglienza degli ospiti stabilita nella regola benedettina.

Il nodo dell'intera trattazione ruota intorno all'assunto che «tutti gli ospiti» dovevano essere «accolti come fossero Cristo» (*RB* 53, 1); in essa però la precisazione *omnes hospites* appariva troppo «ardua e di non facile» realizzazione, perché «adesso – scrive Ildemaro – sono molti gli ospiti che giungono ogni giorno al monastero»<sup>98</sup>. Ciò evidentemente era possibile al tempo di san Benedetto quando gli ospiti dei monaci erano pochi, e una o due persone soltanto bussavano al cenobio, al contrario del continuo flusso odierno, denunciato anche dall'abate franco Teodolfo di Fleury († 821), che sfogandosi esclamava: «Per Dio, se ora fosse presente san Benedetto, farebbe chiudere loro la porta». Ma il senso del termine *omnes* non doveva necessariamente essere restrittivo, soprattutto se si procedeva distinguendo la purezza dell'intenzione interiore dalla concretezza della realtà, dal momento che la regola «non prescrive mai cose impossibili». In altre parole, idealmente *tutti* venivano accolti come Cristo, di fatto però



L'elaborazione grafica di queste due cartine è dell'amico Andrea Breda, che volentieri ringraziamo.



Brescia, ospedale di Santa Giulia, particolare delle strutture altomedievali (in basso) e romaniche (in alto).

solo alcuni ricevevano ospitalità concreta in monastero; se poi si avesse chiesto allo stesso «padre Benedetto in che modo si dovevano accogliere gli ospiti come Cristo», egli non avrebbe potuto fare altro che rispondere ciò che ha detto il Signore: «Ero forestiero e voi mi avete ospitato» (Mt 25, 35)<sup>99</sup>.

I limiti all'accoglienza indiscriminata dunque erano imposti dalla necessità primaria di sopravvivenza, spirituale ed economica, della comunità monastica. Questo non toglie però che gli ospiti dovessero essere ricevuti «con il dovuto onore» (*RB* 53, 2), vale a dire che non si potevano accogliere tutti allo stesso modo; non era giusto infatti che «quelle cose che sono da preparare per il ricco – cioè un letto, cibi e bevande adeguati – fossero da predisporre anche per il povero o, viceversa, quelle che erano adatte per il povero fossero da approntare anche per il ricco». Il rischio era che di fronte ad una tavola imbandita per un ospite nobile, il povero prendesse più del dovuto e senza autocontrollo, diventando così incontinente; d'altra parte, offrire ad un ricco l'ospitalità adatta per un povero – con cibi a base di fave e alimenti rustici oppure lavandogli i piedi quando egli era giunto a cavallo, invece di preparargli un bagno caldo – diventava per l'ospite di rango motivo di vergogna e di derisione, oltre che di grave discredito per l'abbazia.

Come conciliare allora la predilezione per i poveri e i pellegrini, stabilita nella regola, con l'attribuzione a tutti di un'ospitalità adeguata al loro stato sociale? Semplice, risponde Ildemaro, basta distinguere ciò che concerne le cose esteriori dalle sincere intenzioni del cuore, la forma dalla sostanza: il «congruus honor» riguarda infatti l'uomo esteriore, la *massima cura* (*RB* 53, 15) quello interiore<sup>100</sup>. Nell'organizzare il servizio di accoglienza perciò ciascun ospite dovrà essere ricevuto «secundum qualitatem personae», benché la predilezione si debba orientare evangelicamente verso il povero e il più bisognoso. Questa differenza risulta evidente fin dal saluto iniziale: i re, i vescovi e gli abati dovevano essere ricevuti prosternandosi fino a terra, come nell'esempio biblico del profeta Nathan che prostratosi salutò il re Davide; di fronte alla regina, invece, i monaci piegavano solo un ginocchio abbassando umilmente il capo, mentre davanti a tutti gli altri – cioè a conti, presbiteri, chierici, monaci e laici – facevano un semplice inchino con il capo<sup>101</sup>.

Il compito dell'accoglienza rientrava tra le competenze del cellerario (*RB* 31, 9), che in caso di necessità poteva persino astenersi dall'andare in coro con i fratelli pur di non tralasciare i suoi doveri di *hospitalitas*. Tuttavia, a causa dell'aumento degli ospiti, che giungevano ad ogni ora al monastero, «altri furono incaricati di accoglierli», anche se il cellerario continuò a soprintendere su alcune categorie bisognose di un'ospitalità di riguardo, come i vescovi, gli aba-

ti e i conti oppure i chierici, i canonici e i monaci di altre comunità: ospiti e pellegrini cioè che, una volta giunti, erano fatti sedere nel refettorio monastico a mangiare<sup>102</sup>. Il cellerario provvedeva pure a far lavare le coppe e i panni dell'ospedale, facendosi aiutare se il carico di lavoro era eccessivo, in modo tale che le stoviglie e la biancheria in uso presso l'*hospitium* fossero ben pulite; a lui competeva, inoltre, il servizio di cucina, dal quale poteva essere esonerato se la comunità era molto numerosa, come pure il compito di scopare il refettorio<sup>103</sup>. I fratelli addetti alla cucina, invece, lavavano i piatti e il vasellame di pietra, le scodelle, gli sgabelli e scopavano la cucina nel giorno di sabato; la settimana seguente pulivano il portico posto davanti alla cucina e al refettorio, mentre il riordino della sala del capitolo e del dormitorio davanti al guardaroba spettavano al camerario, e al sacrestano l'atrio della chiesa.

In monastero, pertanto, era necessario che vi fossero *claustra* riservati agli ospiti nobili, nettamente distinti da quelli dei monaci e organizzati secondo norme precise; tali ambienti, nei quali si doveva predisporre tutto ciò che occorreva, erano a loro volta separati dai *claustra* destinati a poveri e malati, come pure da quelli dei monaci ospiti e da quelli infermi. Se però le condizioni economiche e logistiche del monastero non consentivano il moltiplicarsi di siffatti locali, si dovevano almeno predisporre «luoghi di accoglienza» per i vescovi, separati da quelli per i laici ricchi, per i poveri e i pellegrini, per gli abati e i monaci, poiché «non potevano trovarsi insieme i vescovi e i ricchi con i poveri, gli abati e i pellegrini»<sup>104</sup>. Siffatta distinzione strutturale si traduceva anche in conseguenti funzioni operative, giacché un fratello doveva essere costituito per l'assistenza ai poveri che erano soliti venire, uno per l'ospitalità ai monaci e un altro per i vescovi, i conti e gli abati, i quali provvedevano ai loro giacigli e a tutte le altre cose necessarie. Come criterio orientativo però si doveva considerare che, nel caso di poveri e pellegrini, il loro numero era corrispondente ai letti disponibili, mentre all'arrivo dei ricchi si doveva provvedere a dare riparo anche al loro seguito di uomini e cavalli. Tra i poveri che bussavano alla porta del monastero, inoltre, e che erano ricevuti di solito verso l'ora nona, la predilezione doveva andare ai più deboli e bisognosi; qualora poi ne fossero arrivati altri in condizioni più miserevoli, non si dovevano scacciare quelli già ospitati, perché – nota Ildemaro – se si vuole «dare accoglienza al più debole lo si faccia, ma se al contrario non è possibile», per la presenza di altre persone giunte prima di loro, «glielo si dica per tempo affinché possano trovare un altro riparo»<sup>105</sup>.

In ogni caso, il sopraggiungere di ospiti e pellegrini – da intendersi i primi come residenti nella propria regione e i secondi come coloro che vengono da

fuori e sono diretti altrove<sup>106</sup> – veniva sostanzialmente da una lettura edificante, a riguardo della quale si precisa che alcuni abati omettevano però di farla con i confratelli di abbazie vicine che passavano ogni quindici o venti giorni, benché ciò fosse contrario alla regola. La consuetudine antica poi di lavare i piedi agli ospiti da parte di tutta la comunità, aveva suggerito alla discrezione del superiore di affidare a turno questo compito ai fratelli: gli ospiti erano divenuti ormai troppo numerosi, come lo era la comunità dei religiosi, per non compromettere il normale svolgimento della vita monastica. Durante il rito del *mandatum*, che poteva essere compiuto a coloro che si presentavano per l'ora della messa o avvenire anche dopo il vespro, i fratelli si chinavano umilmente fino a terra a lavare i piedi dei loro ospiti, poi offrivano acqua e vino e, terminata questa miscita corroborante, recitavano una preghiera insieme con loro. Gestì carichi di una grande forza simbolica che andavano compiuti, anche in assenza di ospiti stranieri, verso i poveri ricoverati all'ospedale, «poiché non viene custodita la vicinanza del luogo da cui essi provengono, ma il ricovero nel quale sono ospitati»; a beneficiarne però non dovevano essere solo i pellegrini giunti da lontano o i poveri vicini, ma anche gli uomini che prendevano il cibo e abitavano ogni giorno con i monaci<sup>107</sup>.

Il fratello incaricato dell'ospitalità, chiamato *hospitalarius*, era tenuto ad informare l'abate o il priore dell'arrivo di qualcuno; se il numero dei pellegrini era elevato gli venivano affiancati due o tre fratelli per aiutarlo nel suo servizio. Questi ultimi, «per riverenza» verso l'ospite, prima di recarsi all'ospedale indossavano i loro abiti migliori o quelli più puliti e si trattenevano presso l'ospedale finché era richiesta la loro collaborazione, poi tornavano ai loro precedenti incarichi, mentre l'*hospitalarius* continuava il suo compito<sup>108</sup>. Il servizio presso l'ospedale tuttavia era una tappa obbligata per ogni aspirante alla vita claustrale (*RB* 58, 4), che doveva trascorrere un periodo di almeno due mesi *in cella hospitum*; lì veniva accolto dal monaco responsabile e sotto la sua responsabilità svolgeva i lavori più umili: togliere i calzari ai nuovi arrivati, andare a prendere la legna, preparare il fuoco, servire a tavola e accudire gli ospiti in tutti i loro bisogni, mentre «il fratello dell'ospedale doveva ammonirlo in modo che si sforzasse di essere obbediente e mortificato». Trascorso il periodo di prova, l'*hospitalarius* riferiva all'abate riguardo all'operato e al comportamento del probando, ai suoi miglioramenti e alla sua sollecitudine nella carità, poi gli leggeva la regola e lo preparava al suo primo ingresso nel capitolo, dove – rivestito degli indumenti migliori, della lorica, dello scudo, della lancia, della spada e del balteo – era ricevuto dall'abate, che gli faceva un discorso sul regno dei

cieli e su quanta gioia Dio ha preparato per coloro che nel suo nome hanno rinunciato al mondo per servirlo<sup>109</sup>.

Il livello generale dell'ospitalità doveva essere comunque decoroso, «sufficiente e onesto», in altre parole, non bisognava seguire l'esempio di quegli abati che, a causa dei loro dolori intestinali, preparavano una gran quantità di pietanze sia per i poveri che per i ricchi, e quando si chiedeva loro ragione di tale comportamento si giustificavano dicendo che lo facevano per la premura che nutrivano verso gli ospiti, mentre in realtà mascheravano la debolezza del loro stomaco divenuto incontinente. Carità e umanità, osserva Ildemaro, non sono la stessa cosa: la prima riguarda le cose spirituali e temporali che concernono Dio, la seconda soltanto quelle temporali che vengono compiute per amore di Dio o del secolo. *L'humanitas* infatti, realizzata nelle cose materiali per amore del Signore, si riferisce al pane, al vino, agli alimenti, al letto ecc. ed è tipica dell'ospitalità religiosa; accanto ad essa però esiste anche una *humanitas* laica «che si scambiano vicendevolmente i secolari» – detta popolarmente *minaida*<sup>110</sup> – un tipo di convivialità spesso allegra e rumorosa che non si addice alla quiete del chiostro. Anche per questo era giusto che l'*hospitium* fosse separato dal *claustrum* conventuale.

Una volta stabilita la necessità di separare gli ambienti destinati all'ospitalità dei nobili da quelli per i poveri – i quali giungono rispettivamente all'abbazia «bussando» e «chiedendo» e si sentono rispondere *benedicat e Deo gratias*<sup>111</sup> – si poneva il problema concreto dell'accoglienza degli ospiti ecclesiastici e religiosi, che potevano trovare ricovero all'interno del monastero, sedere nel refettorio, dormire e pregare con i monaci<sup>112</sup>. Si trattava di una questione delicata, che investiva anche il problema più ampio delle relazioni tra cenobi diversi e della circolazione di monaci girovaghi<sup>113</sup>. Per questo la cucina dell'abate e degli ospiti doveva essere separata da quella dei fratelli per evitare che la loro presenza desse troppo disturbo ai monaci, pur essendo ad essa contigua e disposta in modo tale che nessuno potesse entrarvi passando per il chiostro, se non costretto da qualche necessità, ma provenendo dalla parte esterna. La cucina dell'abate e quella dei monaci erano dotate di una finestra per far passare il cibo in refettorio dove era servito in tavola; a cucinare per l'abate era un canonico, mentre un monaco, dipendente dal cellerario, procurava il pesce e i diversi alimenti all'arrivo di un ospite che doveva ancora pranzare. Un altro fratello invece stava nella cucina monastica, prendeva il cibo e lo distribuiva attraverso la finestra del refettorio, nel caso però che il chierico di turno nella cucina del superiore avesse bisogno di aiuto per la cottura del cibo era tenuto ad

aiutarlo e il suo posto nel servizio della mensa era preso dal cellerario. La cucina degli ospiti invece, che alloggiavano nell'ospedale – laici e persone non ecclesiastiche –, era affidata a due monaci che, in caso di bisogno, si facevano coadiuvare da altri.

Secondo la regola l'abate sedeva a mensa con gli ospiti (*RB* 56, 1) e, in caso di necessità, poteva persino rompere il digiuno pur di adempiere ai doveri di ospitalità; se gli ospiti erano pochi, invece, poteva chiamare i confratelli che voleva alla sua tavola, purché uno o due anziani rimanessero con i fratelli per mantenere la disciplina. Tutto ciò pone alcuni inevitabili interrogativi: l'abate mangiava con la comunità oppure aveva un refettorio a parte? Quali erano i confratelli che dovevano fargli compagnia quando sedeva a mensa? E perché era necessaria la presenza degli anziani per garantire la disciplina mentre l'abate era a tavola? A giudizio di alcuni, rileva Ildemaro, il superiore doveva mangiare con i confratelli, ma in presenza di comunità molto numerose – come nel caso dell'abbazia di San Gallo – l'abate non poteva vederli tutti né controllarli, perciò era indispensabile che i fratelli anziani sorvegliassero sull'intemperanza dei più giovani<sup>14</sup>.

La maggioranza degli abati del tempo tuttavia riteneva, a torto, che il refettorio del superiore dovesse essere distinto da quello dei monaci, dove l'abate consumava il suo pasto in silenzio e ascoltando una lettura; circostanza che comunque non doveva trasformarsi in un alibi per trasgredire la regola, come usavano fare certi «abati carnali» che, grazie a questo espediente formale, assumevano cibo oltre misura, frequentavano uomini vani e si perdevano in conversazioni inutili mentre pranzavano in modo scomposto<sup>15</sup>. In realtà, il motivo per cui san Benedetto aveva disposto tali premure da parte del superiore verso i suoi ospiti, a parere del monaco di Corbie, era «perché il titolo abbaziale fosse riempito di fatti e di esempi concreti più che di parole», al fine di istruire i suoi discepoli; in questo modo, attraverso il suo comportamento a tavola, il superiore mostrava ai fratelli che non si doveva compiere ciò che era contrario alla legge di Dio.

Di conseguenza la mensa dell'abate non poteva essere diversa da quella dei fratelli, perché vedendo con quanta moderazione, silenzio e austerità egli mangiava con gli ospiti, essi imparavano dal suo esempio e «non facevano le cose che non dovevano compiere». Infatti, potendo egli prendere quattro o cinque pietanze, messe in tavola per riverenza dell'ospite, non ne avrebbe prese più di tre, mostrando così l'importanza della continenza e la giusta misura dei cibi che venivano loro serviti<sup>16</sup>. Semmai poteva verificarsi una diversa successione oraria nel momento di sedersi a tavola tra abate e monaci, dovuta all'ora in cui



giungeva l'ospite o dal rispetto del digiuno<sup>117</sup>, ma il luogo in cui l'abate di norma prendeva il cibo con gli ospiti era il refettorio comune.

Da ciò discendevano almeno tre benefici per la salvezza dell'anima: l'esempio di austerità e moderazione per i fratelli, l'edificazione degli ospiti che vedendo l'abate a comportarsi con tanto rigore imparavano a disprezzare le cose di questo mondo, per comprendere le gioie che venivano dal servire Dio; da ultimo, si realizzava ciò che Benedetto dice quando ordina «che tutti i fratelli vadano insieme alla mensa e non che tutti ci vadano contemporaneamente, anche se l'abate e quanti sono con lui non sono presenti». Era giusto perciò che in sua assenza i più anziani vigilassero sui più giovani e sugli adolescenti affinché non commettessero qualcosa di ingiusto o parlassero di cose vane; in questo modo «il superiore esercitava la carità verso gli ospiti» e «i negligenti non trovavano occasione di peccare». Quanto ai confratelli da invitare alla mensa abbaziale (*RB* 56, 2), ciò non andava inteso «come coloro che fanno più piacere», vale a dire il decano o il preposito, i quali non hanno alcuna necessità di stare alla sua mensa, ma quelli più deboli e bisognosi di qualcosa; in altre parole, non si doveva guardare al grado delle persone, ma alle loro esigenze e rispetto a queste disporre con rettitudine e giustizia<sup>118</sup>.

Senza il permesso dell'abate la regola non consentiva al monaco di «intrattenersi» con gli ospiti, «ma se egli li incontrava o li vedeva, li doveva salutare umilmente e, chiesta la benedizione, passare oltre» (*RB* 53, 23-24); il verbo *societur* però, precisa utilmente Ildemaro, va riferito «a quando prendi la mano dell'ospite: chi infatti può trattenersi con un ospite senza parlare con lui, cioè può tenere la sua mano e stare in sua compagnia senza parlare?»<sup>119</sup>. Tuttavia, in presenza di un ospite di riguardo – che non sia un monaco, al quale è ben nota la disciplina regolare, come un vescovo o un nobile – bisognava fare attenzione a non dare scandalo abbandonandolo improvvisamente al segnale comunitario di richiamo; se invece si era in compagnia di un ospite che era consapevole dei doveri comunitari, ma l'urgenza della conversazione altrettanto valida, si doveva ritornare da lui per riprendere il discorso non appena era terminata l'orazione<sup>120</sup>.

Vi era poi la situazione particolare del monaco che doveva assentarsi per breve tempo dall'abbazia, al quale non era permesso fermarsi a mangiare per strada senza l'autorizzazione del superiore; tale consenso poteva essere giustificato da diversi motivi, ma il criterio di riferimento generale era quello di verificare se la persona con cui il fratello si doveva intrattenere possedeva o meno abitudini di vita conformi allo spirito monastico, poiché non era tanto la qualità della persona che contava ma la religiosità del suo comportamento<sup>121</sup>. In

particolare, per Ildemaro sembrano essere tre gli elementi da valutare prima di accettare l'invito di mettersi a tavola con qualche estraneo: la «religio personae», cioè se sia riverente e timorato di Dio; la corretta considerazione di chi si ha di fronte e la possibilità che questi si scandalizzi – come nel caso un uomo potente – se il monaco rifiuta di sedersi con lui; ciò poteva suscitare la sua indignazione e danneggiare l'immagine del monastero. Poteva verificarsi, infine, anche la situazione pericolosa nella quale un fratello non aveva che cosa, da quale parte e in che posto sedersi per mangiare, circostanza che più di altre poteva mettere a repentaglio la sua stessa integrità.

Per altro verso, la presenza dell'ospite non doveva mai trasformarsi in un'occasione per non adempiere i propri doveri di fronte al suono della campana, come facevano alcuni che così non esercitavano la loro obbedienza accampando scuse inventate e vane parole per giustificare la loro mancanza di prontezza, i quali si difendevano davanti ai confratelli dicendo «di non aver potuto lasciare la loro obbedienza». Eccezioni all'orario erano consentite in effetti, oltre che all'abate impegnato a tenere compagnia agli ospiti, anche a coloro che in monastero avevano la cura degli infermi, l'accoglienza dei pellegrini, i servizi di cucina o di pronto intervento per evitare danneggiamenti alle strutture e agli arredi monastici: per nessun motivo, infatti, tali fratelli potevano lasciare il loro compito e non per questo erano da biasimare. In ogni caso, prosegue Ildemaro<sup>122</sup>, si deve sapere che se c'era bisogno che qualcuno lasciasse il suo lavoro per stare con l'ospite, questi era tenuto a sospendere la sua occupazione e farlo. La prassi seguita nelle grandi abbazie caroline comunque, sulla base dell'*Expositio*, era la seguente: se si trattava di un monaco conosciuto, frequentatore abituale del cenobio, egli dormiva nel dormitorio monastico, si recava con i fratelli nel chiostro e in chiesa per la liturgia quotidiana, mangiava con loro nel refettorio, partecipava al capitolo in cui si riuniva la comunità, collaborava persino alle attività lavorative richieste e, se ravvisava qualche negligenza, doveva comunicarlo affinché potesse essere corretta.

Non appena giungeva un nuovo ospite forestiero, invece, questi era condotto in capitolo dove riceveva istruzioni e insegnamenti attraverso la lettura, poi veniva accompagnato in refettorio per essere ristorato, mentre la notte alloggiava nel dormitorio degli ospiti monaci posto vicino alla chiesa, ma fuori dal chiostro. Quando giungeva un monaco di un'altra abbazia, poi, come prima cosa il priore lo conduceva a visitare il monastero, dicendogli: «Fratello, dove per caso hai visto qualche negligenza, imploriamo con amore il tuo perdono, affinché tu ci dica in che modo possiamo correggerlo»<sup>123</sup>. Se però si trattava di

un ospite illustre, di un nobile monaco o chierico – dopo l'accoglienza, la preghiera e il conviviale conforto – uscendo dal refettorio gli veniva ceduto il posto subito dietro l'abate in segno di riguardo; al contrario, se l'ospite era un povero, il superiore lo prendeva per mano e lo conduceva egli stesso davanti a tutti fino all'oratorio.

La presenza di ospiti importanti offriva anche l'occasione all'abate per mettere alla prova i fanciulli che venivano educati nel monastero, consegnandoci un quadro di rara efficacia sulla loro formazione<sup>124</sup>. In questo caso, il superiore ne chiamava uno dicendogli: «Vai a parlare con l'ospite di canto, di calcolo, di grammatica o di qualsiasi altra arte nella maniera più ragionevole e dignitosa». In realtà, nulla era lasciato al caso in questa sorta di dialogo di cortesia, perché il priore, quasi fingendo di non guardarlo, si premurava di vigilare e osservare con diligenza se il fanciullo parlava con l'ospite onestamente e in modo rispettoso, come pure se il suo sguardo non fosse stato svogliato ma attento nei confronti del suo nobile interlocutore. In seguito, dopo la partenza dell'ospite, il priore ammoniva il fanciullo riguardo alle domande o alle risposte date in modo sconveniente o negligente, come pure se avesse interloquuto timidamente o con troppo ardore con l'ospite, al fine di fargli apprendere l'arte preziosa di dare risposte adeguate ai potenti.

Da ultimo, l'ospitalità offerta ad un fratello che arrivava da paesi lontani poteva prolungarsi anche per un periodo relativamente lungo – cioè fino ad uno o due anni –, purché egli si fosse adattato alle abitudini della comunità che lo ospitava, senza accampare pretese eccessive sul cibo, le bevande o il trattamento personale (*RB* 61, 1-3). Se però le sue esigenze si rivelavano poco adatte ai ritmi di vita in uso nel monastero e si voleva evitare che le sue miserie contagiassero anche gli altri, osserva Ildemaro, «gli si dica garbatamente di andarsene»; ciò poteva essere fatto ad esempio semplicemente dicendogli: «Desideravamo fratello che tu fossi migliore, ma ora, che i tuoi costumi non si adattano ai nostri, né i nostri ai tuoi, è giunto il momento che tu prenda ciò che ti serve per il viaggio e parta»<sup>125</sup>. Se invece era giudicato degno, l'abate provvedeva ad assegnargli il posto che meritava in base alla sua virtù, evitando però sempre di accogliere qualcuno senza il consenso del suo superiore o di dare facile ospitalità a coloro che con troppa leggerezza lasciavano il loro monastero; al contrario doveva spalancare le sue porte a colui che fuggiva «dalla sua parrocchia a motivo di una persecuzione».

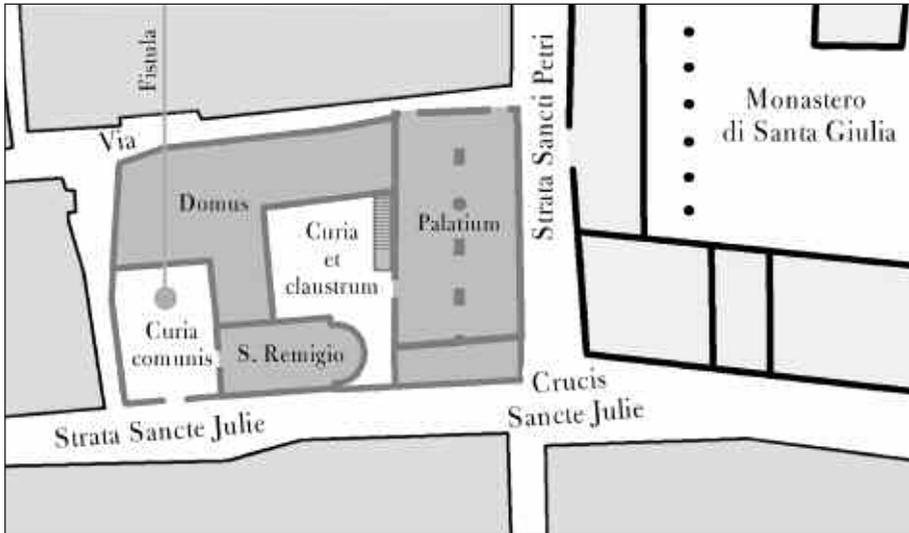
Bisognava evitare, naturalmente, di ricevere persone malvagie e soprattutto coloro che si erano macchiati di colpe gravi: ciò avrebbe scongiurato l'insorge-

re di disordini all'interno della comunità o la possibilità di vendette e ritorsioni da parte di altri. «Coloro infatti i quali per i loro delitti e le loro iniquità non hanno potuto essere mandati fuori dal monastero tra i laici – si suggeriva come consiglio generale –, non dovevano essere collocati tutti insieme nei luoghi vicini al monastero, poiché depredavano i cenobi con il furto e infestavano i luoghi attigui con azioni banditesche»<sup>126</sup>. L'esempio dell'abbazia di Fulda dove un chierico omicida – ospitato contro la volontà di tutti i fratelli – aveva ucciso un monaco, era un monito per tutti che non aveva bisogno di commento.

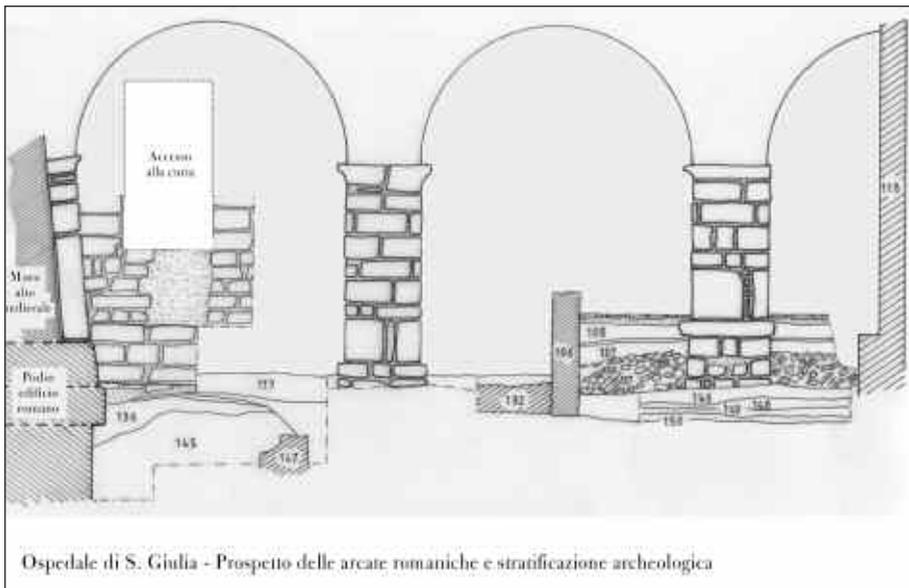
### *La carità giuliana a servizio della città*

L'interpretazione data da Ildemaro al capitolo 53 della regola sull'ospitalità getta buona luce sul problema dell'accoglienza nei monasteri del periodo carolingio, mentre la presenza del monaco di Corbie a Brescia per riformare San Faustino e la sua iscrizione nel *liber vitae* di San Salvatore<sup>127</sup>, sono circostanze che confermano come la sua influenza dovette essere avvertita nei cenobi bresciani. L'erezione del grande xenodochio di Santa Giulia a metà del secolo IX, dunque, appare più che plausibile e viene avvalorata anche dalla dedizione a san Remigio della cappella annessa all'ospedale, un centro assistenziale collegato a tutti gli effetti con l'abbazia cittadina femminile, dipendente ed amministrato dalla badessa, il cui funzionamento trovava sostegno nelle risorse economiche e nelle entrate monastiche. La considerevole ampiezza del complesso ha portato poi a identificare negli edifici indagati archeologicamente le strutture dell'*hospitale nobilium* finanziato con la 'nona' parte delle rendite giuliane, nettamente distinto dall'*hospitale pauperum* collocato nella parte opposta del cenobio e alimentato con la 'decima' parte delle entrate, dove la vicinanza con la porta urbana di Sant'Andrea rendeva più semplice l'accoglienza dei pellegrini che giungevano a piedi e chiedevano ospitalità all'abbazia.

D'altra parte, i collegamenti con l'alta nobiltà del tempo avevano reso indispensabile la creazione di un *hospitium* o di una 'foresteria' adeguata a ricevere la corte regia, l'imperatrice e i più importanti dignitari laici ed ecclesiastici accompagnati dai loro ingombranti e rumorosi seguiti; elementi questi che stanno trovando una significativa conferma anche per l'altra grande abbazia regale bresciana, quella di Leno<sup>128</sup>. Si trattava, dunque, di uno xenodochio 'europeo' degno del valore e del livello del potente cenobio cittadino, articolato intorno ad un *claustrum* o cortile centrale su cui si affacciavano un edificio



Ubicazione e strutture edilizie dell'*hospitale* di Santa Giulia nel XIII secolo.



Ospedale di S. Giulia - Prospetto delle arcate romaniche e stratificazione archeologica

L'elaborazione grafica della cartina e del prospetto sono del dott. Andrea Breda, che volentieri ringraziamo.

residenziale principale o *palacium*, la chiesa, gli alloggi distribuiti a corte, nei quali si poteva trovare da dormire e da mangiare, la fontana con l'acqua corrente, i magazzini e le stalle per il ricovero dei cavalli.

Questa organizzazione tuttavia, molto adatta al modello dell'aristocrazia franca, mutò in maniera significativa dopo il Mille quando i cambiamenti socio-economici ed il diverso ruolo del monastero bresciano imposero una progressiva 'specializzazione' anche all'attività ospedaliera<sup>129</sup>. Negli *hospitalia* urbani infatti, prima che altrove nel contado, la funzione assistenziale cominciò a prevalere su quella dell'ospitalità vera e propria: la maggior parte di queste strutture infatti assunse il ruolo di centri di cura per malati e bisognosi, punto di riferimento caritativo per i poveri dei dintorni e gli indigenti, mentre la funzione tradizionale di appoggio ai pellegrini divenne secondaria. Ciò non significa che l'ospitalità venisse trascurata dalle monache di Santa Giulia, ma semplicemente che l'antico *hospitale nobilium*, posto di fronte all'ingresso dell'abbazia, si stava trasformando in un «*hospitale pauperum et infirmorum*» per dare un vero servizio caritativo alla città, dal momento che le esigenze legate all'accoglienza cenobitica venivano adempiute attraverso l'uso di altri ambienti del monastero eretti o ristrutturati *ex novo*. Ciò vale per l'appartamento della badessa, in cui potevano essere accolti gli ospiti di maggior riguardo, un *palatium* che viene attestato fin dal XII secolo e oggetto di varie trasformazioni edilizie nei secoli successivi, ma soprattutto per gli edifici connessi con la canonica di San Daniele costruiti intorno alla «curia superior», cioè vicino al parlatorio e all'atrio della basilica di San Salvatore<sup>130</sup>. Questo cambiamento funzionale, dalla fine del XII secolo, venne sanzionato da una imponente opera di rinnovamento edilizio delle strutture del complesso ospedaliero e da una diversa organizzazione istituzionale dell'*hospitium* di Santa Giulia, sempre controllato dalla badessa, facente capo ad una comunità religiosa distinta da quella delle monache, con una propria superiora e una dotazione di beni autonoma sufficiente a farla funzionare, su cui è opportuno soffermare la nostra attenzione.

I pochi sondaggi archeologici hanno messo in luce come alla fine del XII secolo le strutture altomedievali dello xenodochio abbiano subito un completo rifacimento al piano superiore, testimoniato dai resti tuttora esistenti del discreto paramento murario e dai fori dell'impalcato ligneo<sup>131</sup>; inoltre, ingenti spese edilizie dovettero essere affrontate dalle monache nello stesso periodo, documentate dal forte indebitamento di Santa Giulia, di cui resta notizia per il 1204 dei costi relativi alle porte dell'ospedale<sup>132</sup>. Il luogo stesso dove si ergeva l'ospedale giuliano – circoscritto tra via Piamarta, vicolo del Fontanone e via

dei Musei – recava il nome del centro di assistenza: «contrata Saneloci»<sup>133</sup>, da intendersi non tanto come “sano luogo”, ma piuttosto come corruzione del termine più antico di *xenodochium* (ospizio, foresteria), termine che venne meno proprio all’inizio del XIII secolo<sup>134</sup>.

All’interno dell’area interessata dall’ospizio era compresa anche la chiesa di San Remigio «al Teatro o dell’Ospizio»<sup>135</sup>, di fondazione verosimilmente franca, il primo edificio dell’intero complesso di cui possediamo memoria scritta, posta all’incrocio tra vicolo del Fontanone e via dei Musei secondo le indicazioni documentarie del XII e XIII secolo, confermate anche da quelle della prima età moderna<sup>136</sup>. Orientata verso est, con struttura a capanna e navata unica, la piccola chiesa di San Remigio doveva avere la facciata e l’ingresso rivolti su vicolo del Fontanone, mentre una porta laterale consentiva l’accesso da settentrione, provenendo direttamente dal cortile interno dell’ospedale dotato di portici, come indicano i termini *claustrum*, *curtivo* e *curia hospitalis*. Elementi questi che potranno essere meglio precisati da nuove indagini storico-archeologiche e architettoniche, come mostra ad esempio una carta del 1203, relativa all’affitto di una «domus cum curia» posta accanto all’edificio di culto, nella quale erano previste precise clausole di rispetto qualora l’affittuario avesse voluto sopraelevare l’immobile<sup>137</sup>.

Dalla documentazione d’archivio, già dall’inizio del Duecento, si evince inoltre che l’ospedale funzionava grazie ad una comunità di converse e conversi, diretta da una superiora – chiamata «prelata hospitalis», ministra, retrtrice o amministratrice – che veniva nominata direttamente dalla badessa di Santa Giulia<sup>138</sup>, nelle cui mani le *sorores* e i *fratres* emettevano anche la loro professione religiosa. Si può rilevare, poi, che il complesso dell’*hospitale*, articolato intorno al chiostro centrale, aveva un ingresso sul lato nord all’inizio di vicolo del Fontanone, come pure su quello ovest in prossimità della fontana pubblica, posta «in curia comunis» o «curia Saneloci»<sup>139</sup>. La *domus hospitalis*, inoltre, doveva coincidere con l’edificio indagato archeologicamente su via Piamarta, affacciato sulla *platea Sancte Iulie* in prossimità del portone d’ingresso dell’abbazia<sup>140</sup>.

Si trattava di una costruzione in pietra a due piani, tramezzata da colonne e di elevato livello edilizio, realizzata sul modello dei *palacia* romanici, con un portico al piano terra, dove era collocato il refettorio, e una grande aula al piano superiore destinata a dormitorio, a cui si accedeva mediante una scala esterna; entrambi gli ambienti, che insieme costituivano il *palatium hospitalis*, erano resi più confortevoli dalla presenza di un ampio camino<sup>141</sup>. Gli altri edifici che delimitavano il cortile interno, accanto alla *domus hospitalis* e all’*ecclesia*,

erano rappresentati dalle abitazioni della ministra, delle *sorores* e dei *fratres* conversi, dai magazzini di deposito per i prodotti, dalla *càneva* per la conservazione del vino e da ambienti coperti per il ricovero di animali ed attrezzi, accanto ai quali vi erano pure delle *domus terranee*, date in affitto, che vennero rialzate solo nel corso del XIII secolo<sup>142</sup>. Una derivazione del condotto idrico pubblico e la stessa fontana del ‘Sanoluogo’ – ubicata «nella corte che [è] presso alla chiesa de Santo Remisio»<sup>143</sup> – permetteva all’ospizio di avere al suo interno costantemente l’acqua corrente necessaria.

La circostanza poi che il nome della prima ministra sia registrato nel *liber vitae* delle monache – «domina Galicia de Ospitalo»<sup>144</sup>, dove il richiamo onomastico all’itinerario compostellano sembra essere assai significativo –, attesta il forte legame esistente tra le due comunità ed è una spia della elevata estrazione sociale di Galicia, al cui compito – pur essendo esterno all’abbazia – era riservata una grande considerazione. La *domina hospitalis*, infatti, non solo rendeva conto alla badessa dell’amministrazione e del funzionamento dell’ente, ma figurava anche tra gli invitati al banchetto che la superiora organizzava nel giorno di santo Stefano con i chierici di San Daniele nel suo *palacium*; quattro conversi dell’ospedale, invece, avevano il compito di riscaldare l’acqua e di portarla nel chiostro centrale per il rito della lavanda dei piedi la sera del giovedì santo, mentre nel giorno della festa di san Remigio le monache si riunivano insieme alle converse per celebrare l’ufficio *ad hospitalem*<sup>145</sup>, a cui seguiva un banchetto offerto a tutti i presenti a base di carne, pane e formaggio opportunamente irrorati di buon vino<sup>146</sup>.

Ma il vincolo esistente tra la comunità monastica e quella dell’ospedale e il nesso gerarchico che le univa appare con chiarezza nella nomina della ministra e nella professione di *fratres* e *sorores*. Nel 1290, per esempio, alla presenza del capitolo monastico riunito in San Salvatore, la superiora di Santa Giulia, invocato il nome del Signore, nominava la conversa Gemma *de Unsado* ministra dell’ospedale rimasto vacante per la morte di Maria di Fiumicello, allora rettrice<sup>147</sup>. La nomina avveniva con il consenso della maggioranza delle converse e dei conversi dell’ospedale, la cui comunità in quel momento risultava composta almeno da otto suore e da frate Vitale<sup>148</sup>. La nuova eletta, subito dopo aver ricevuto l’incarico, si era inginocchiata ai piedi della badessa, Armelina Confalonieri, e le aveva giurato fedeltà promettendo assoluta integrità nella gestione dei beni dell’ospedale e di osservare le decisioni monastiche; poi, a sua volta, aveva ricevuto la promessa di obbedienza di conversi e converse nelle sue mani, i quali si impegnavano a riconoscerla come «ministram et reatricem».



Brescia, ospedale di Santa Giulia all'incrocio tra le attuali via Musei e via Piamarta.

Più dettagliata risulta, invece, la nomina nel 1416 della ministra Sibilla di Chiari, subentrata a Cossina de Romanis di Crema, «olim ultime et immediate ministre, domine et gubernatricis ipsius hospitalis»<sup>149</sup>, che giungeva dopo una vacanza di diversi anni. La badessa Tomasina *de Damis* infatti, prese le necessarie informazioni sulle competenze amministrative, la provenienza familiare e l'integrità di vita della candidata, davanti al capitolo riunito nella basilica monastica, nominò Sibilla come ministra e retrice dell'ospedale, conferendole piena autorità sui beni dell'ente affinché potessero essere impiegati nel modo migliore «in usis pauperum» e vietando di alienare «aliqua bona immobilia» senza il suo consenso; condizioni che Sibilla accolse apertamente davanti a molti testimoni, giurando sul vangelo che avrebbe agito in tutto per il bene dell'ospedale. La solennità liturgica di questa nomina era corroborata da un documento, redatto nella chiesa monastica «iuxta altare mayus», munito del sigillo abbaziale di cera e da una simbolica presa di possesso dei locali dell'*hospitalis*, che la badessa affidò alla priora Bertolina di Cigole e ad un'altra monaca, Romana de Romanis, quali sue «comissarie et executrices». Le monache infatti accompagnarono la neo ministra per i locali dell'ospedale e le consegnarono le chiavi con cui aprire e chiudere tutte le porte; tutto questo avvenne davanti ai *fratres* e alle *sorores* che subito dopo le si inginocchiarono davanti e, mettendo le loro mani nelle sue, promisero obbedienza e rispetto. Al riguardo è solo il caso di aggiungere i risultati di un primo provvisorio sondaggio, frutto di un rapido spoglio delle carte d'archivio giuliane, relativo alle rettrici dell'ospedale – qualificate tutte come *domine* – dalle attestazioni del XIII secolo fino all'inizio del Quattrocento.

- Galicia *de Ospitalo* (1213-1232)<sup>150</sup>, *prelata hospitalis*
- Bonafemina (1235-1247)<sup>151</sup>, *prelata et anciana hospitalis*
- Maria *de Flumicello* (1271-1290)<sup>152</sup>, *ministra, prelata et anciana hospitalis*
- Gemma *de Unsado* (1290-1298)<sup>153</sup>, *ministra, prelata et reatrix hospitalis*
- Malgarita (1308)<sup>154</sup>, *ministra et reatrix hospitalis*
- Mafia *de Gaydo* (1316-1338)<sup>155</sup>, *ministra et prelata domus hospitalis*
- Agnella (dopo il 1338)<sup>156</sup>, *ministra et prelata hospitalis*
- Malgarita *de Busco de Tridento* (1382-1390)<sup>157</sup>, *ministra et reatrix hospitalis*
- Dona (1390-1391)<sup>158</sup>, *reatrix et administratrix hospitalis*
- Iacobina (o Comina) *de Alfianello* (1394-1398)<sup>159</sup>, *domina et administratrix hospitalis*
- Cossina *de Romanis de Crema* (1401-1407)<sup>160</sup>, *reatrix, ministra et gubernatrix hospitalis monasterii Sancte Iulie*
- Sibilla \*\*\* *de Zanasi de Claris* (1416-1427)<sup>161</sup>, *ministra et reatrix hospitalis*
- Tonola *de Pergamo* (1429)<sup>162</sup>, *reatrix hospitalis*.

Nel 1291, dopo essere rimasta vedova, una certa *domina* Martina rinunciò ad alcuni beni tenuti in fitto da Santa Giulia che passarono subito all'ospizio giuliano<sup>163</sup>; durante la transazione però la ministra – consapevole della situazione della donna e forse conoscendo le sue attitudini caritative – non mancò di manifestarle che volentieri l'avrebbe «accolta come conversa dell'ospedale se lei avesse voluto», benché non sappiamo se l'esito della proposta sia stato positivo. In una carta del 1327, invece, si dà conto di come la badessa Tutben Confalonieri, seduta davanti all'altare di San Salvatore, abbia accettato Bonafemina di Gargnano come conversa, la quale inginocchiata davanti ai suoi piedi le giurò «obedienciam et reverenciam tamquam sue domine», dopo di che anche la ministra – *soror* Mafia di Ghedi – la ricevette tra le consorelle dell'ospedale<sup>164</sup>; l'anno seguente entrarono a far parte della comunità ospedaliera anche Ugolino e Imelda di Ghedi, che furono annoverati tra i conversi e le converse<sup>165</sup>. In questo modo i membri dell'ospedale erano costituiti almeno da dieci *sorores* e da due *fratres*, di cui conosciamo i nomi, che vengono espressamente elencati: un dato molto interessante che ci permette di capire un po' meglio le dimensioni e la capacità di accoglienza dell'ospizio giuliano<sup>166</sup>. Basti pensare che la media degli altri ospedali cittadini bresciani tra XIII e XIV secolo possedeva comunità che non superavano le tre unità, equivalente ad una capacità di accoglienza piuttosto modesta<sup>167</sup>; la comunità giuliana invece, costituita di solito di oltre dieci membri, era in grado di far fronte alle esigenze di un *hospitale* di tutto rispetto per quel tempo con almeno una cinquantina di posti letto o forse anche più.

Uno sforzo caritativo straordinario, dunque, che le monache di Santa Giulia compirono a favore della città, trasformando alla fine del XII secolo l'antico xenodochio in un «*hospitale pauperum et infirmorum*»; esse seppero coniugare in questo modo le esigenze sociali di una società urbana cresciuta troppo in fretta con il precetto della regola di accogliere «*omnes supervenientes hospites tamquam Christus*» (*RB* 53, 1). Una esperienza religiosa singolare quella di queste donne velate di nero che, pur avendo deciso di abbandonare il mondo e di ritirarsi nel convento per servire Dio, vi operavano continuamente in molti modi e, non ultimo, attraverso la carità verso poveri e malati istituzionalizzata in un centro ospedaliero che dovette essere il più grande e importante di Brescia fino a metà del Quattrocento, ma che anche dopo la creazione dell'ospedale maggiore «continuò a sussistere fino alla fine del monastero»<sup>168</sup>.

Per fare tutto questo era stato indispensabile separare e distinguere la quiete del *claustrum* dalle preoccupazioni del *saeculum*, la gestione, il personale e i

locali dell'ospedale da quelli dell'abbazia. Autonomia però non significava indipendenza, e pertanto la nomina della *ministra*, la professione religiosa dei *fratres* e delle *sorores*, la facoltà di alienare immobili e l'amministrazione regolare nei periodi di vacanza, erano subordinati all'autorità della badessa; anche le risorse economiche e patrimoniali erano a parte rispetto a quelle del cenobio, la cui amministrazione spettava alla *prelata hospitalis*, la quale poteva avvalersi della competenza di collaboratori laici o di validi conversi, come avvenne con frate Vitale nella seconda metà del Duecento<sup>169</sup>. Tali beni erano costituiti da possedimenti dati in fitto collocati prevalentemente nelle Chiusure urbane<sup>170</sup>, da affitti di case poste nella «contrada di Santa Giulia» o «del Sano Luogo» (cioè, nei pressi dell'ospedale)<sup>171</sup>, da rendite in olio ricavate soprattutto da oliveti sul Garda<sup>172</sup>, da varie entrate decimali<sup>173</sup>, da offerte e da lasciti testamentari<sup>174</sup>.

Un vivace dinamismo economico è riscontrabile nella prima metà del XIII secolo che vede l'ospedale impegnato in una serie di acquisti patrimoniali, spesso guidati dall'esigenza di rendere più compatti e coerenti i terreni già posseduti, come nel caso degli appezzamenti tenuti alla Volta, a Folzano o nelle Chiusure settentrionali in località *Costa Spissa* e *Canevella*, sempre costituiti però da terreni di elevato valore quali vigneti, oliveti, broli o porzioni di orto<sup>175</sup>. La gestione di questi beni era guidata da criteri di buona amministrazione e gli appezzamenti dati in fitto erano subordinati a clausole di miglioramento precise, come nel caso dei terreni situati alla Volta, delle vigne tenute «in Vinetis Brixie, in contrata ubi dicitur Canevella» oppure della concessione per l'uso delle acque nella stessa località, rilasciata ai conversi dell'ospedale di Sant'Alessandro<sup>176</sup>.

In particolare, per quest'ultimo accordo intervenne, a nome dell'ospizio di Santa Giulia, frate Vitale, il quale stabilì che quando i lavoratori dell'ospedale giuliano irrigavano la loro *braidà* di Canevella, i conversi di Sant'Alessandro potevano raccogliere «omnes sgolaturas et aquas superhabundantes», che fuoriuscivano dalla 'breda' per bagnare il loro terreno che era confinante, ma soprattutto consentì loro di collegarsi ai canali di irrigazione della tenuta giuliana per ottenere l'acqua necessaria alla loro *braidà*<sup>177</sup>. Nel 1391 poi la *domina* rettrice dell'ospedale diede in locazione per due anni alcuni appezzamenti posti nelle Chiusure, pari ad una cinquantina di piè<sup>178</sup>. Per essi, oltre a pagare un censo in denaro, il fittavolo si impegnava «a coltivare con cura e a lavorare nei tempi stabiliti tali terreni», comprensivi di vigne, olivi, terre a foraggio e a cereali, e «a lasciarli alla scadenza del contratto in condizioni migliori *quam sunt hodie*»; inoltre, era tenuto a versare la quinta parte dei cereali prodotti por-



Brescia, ospedale di Santa Giulia: *in alto*, strutture romaniche della *domus* sul lato settentrionale; *sotto*, particolare della decorazione muraria tardo medievale esterna e finestrella romanica.

tandoli all'ospedale a sue spese, mentre la *ministra* si assumeva l'onere di pagare la tassa della porta per l'entrata in città degli stessi beni.

Nelle chiusure orientali, invece, Sibilla di Chiari concesse per nove anni nel 1421 poco meno di un ettaro di terra «arathoria et vegra», situata a Sant'Eufemia «in contrata Prathalecii», secondo la tipologia consueta dei contratti *ad meliorandum*, per il quale il conduttore si impegnava a «plantare dictam petiam terre aliquibus vitibus et arboribus», mentre la superiora dell'ospedale si assumeva parte delle spese di impianto per il nuovo vigneto<sup>179</sup>. Un ultimo esempio ci viene ancora da una carta monastica quattrocentesca, in cui la badessa figura come amministratrice dell'ospedale, in quel momento vacante<sup>180</sup>; nel gennaio del 1428, infatti, la religiosa diede in fitto una tenuta di quasi cinque ettari, posta nelle Chiusure meridionali «in contrata de la Volta». Tale terreno, che era solo una porzione dei possedimenti dell'ospedale ubicati nella stessa località, comprendeva delle vigne e dell'arativo in coltura promiscua, ma risultava *guastato* pesantemente a motivo delle devastazioni belliche seguite alla vittoriosa presa del Bresciano da parte di Venezia<sup>181</sup>. Il contratto *ad meliorandum* e la durata di nove anni erano una buona base contrattuale per entrambi i contraenti che in questo modo potevano sperare in un pieno recupero produttivo dell'appezzamento e in un tempo sufficientemente lungo per ammortizzare i costi di rinnovamento degli impianti e di ripristino delle colture. In particolare, il coltivatore si impegnò a «piantare quel terreno con viti maritate ad alberi di pioppo o di ciliegio, disposte in sette filari orientati da nord verso sud» e a portare all'ospedale a sue spese la metà dell'uva raccolta ogni anno, mentre la ministra si assumeva l'onere di pagare «dacium porte civitatis pro dictis uvis» e a risarcire il conduttore alla fine del contratto per i lavori di impianto e le migliorie apportate alla tenuta.

Alcune indicazioni precise sui costi di gestione e le entrate dell'ospedale sono infine contenute in un piccolo registro tre-quattrocentesco<sup>182</sup>, nel quale, accanto ai fitti per i terreni dati in locazione – per i quali si fornisce la collocazione, le caratteristiche colturali e il censo riscosso – è possibile avere qualche ragguaglio circa le spese correnti dell'ospedale. Senza fatica si può notare come le rendite periodiche in denaro, provenienti soprattutto dall'affitto di case in città, si alternino alle consuete riscossioni in natura di vino, cereali e olio che, a loro volta, si vanno ulteriormente distinguendo in quantità più o meno cospicue di frumento, miglio, saggina, legumi, noci, aglio, rape, frutta, erba da foraggio e legname, il cui uso era destinato al consumo interno o all'acquisto di vino, sale, lardo, carne salata, ceci, polli, maiali, pellicce, scarpe, stoffa, oggetti

da cucina, ecc. o per la cottura del pane<sup>183</sup>. Una voce quest'ultima – insieme a quella del vino – che appare tra le più cospicue nel bilancio dell'ente ospedaliero. D'altra parte, a conferma dell'importanza della panificazione e del pane, può essere utile segnalare che il nome di alcuni panettieri, presenti come testimoni agli atti, ricorre tra le carte monastiche e che una forneria era funzionante nei locali monastici eretti di fronte all'ingresso dell'abbazia giuliana e attigui all'ospedale<sup>184</sup>. Utili indicazioni vengono poi rispetto alla ristrutturazione di alcune *domus* dell'ospizio alla fine del secolo, alla sistemazioni dei contenitori vinari, alla macina dei cereali per fare farina, alla manutenzione ordinaria dei locali e agli 'oneri' più vari connessi con l'esercizio della carità, compresi quelli per la sepoltura dei defunti<sup>185</sup>.

La storia dell'ospedale giuliano conferma dunque come l'abbazia monastica da cui dipendeva, eretta da Desiderio e da Ansa all'interno delle mura cittadine, fin dalla sua fondazione non fu affatto estranea alle vicende della città. Separate dal mondo, ma profondamente preoccupate del suo sviluppo, le monache di Santa Giulia furono sempre presenti e a volte persino determinanti nella crescita religiosa, sociale e urbana di Brescia; dalla fine del XII secolo, in particolare, il loro impegno si orientò verso le sollecitazioni più urgenti della società alimentate dalla crescita della popolazione cittadina e dal bisogno pressante di assistenza a poveri e malati. Si trattò di un intervento in grande stile, direttamente proporzionato alle disponibilità economiche e alla forza dell'antica abbazia femminile, che per oltre due secoli si trasformò in una straordinaria opera di carità a servizio della città, drenando in maniera mirabile considerevoli risorse verso scopi caritativi.

Per le sue dimensioni, la capacità di accoglienza, la numerosa comunità di conversi e converse che lo faceva funzionare e i mezzi economici su cui poteva disporre, l'*hospitale* di Santa Giulia fu la struttura assistenziale in assoluto più importante ed efficiente del Bresciano, prima della costituzione dell'ospedale Maggiore di Brescia. In questo modo, le monache di San Salvatore non solo interpretarono il dettato della regola benedettina sull'ospitalità nel modo più opportuno, ma forse difficilmente la scelta claustrale di tante vergini votate al Signore sarebbe potuta essere più feconda di bene. Esse infatti seppero tradurre il privilegio evangelico della contemplazione nella forma di carità più squisita, quella verso i bisognosi, i poveri e i malati.

<sup>1</sup> PAOLO DIACONO, *Storia dei Longobardi*, VI, 40 (cit. dall'edizione a cura di L. Capo, Milano 1992, p. 343).

<sup>2</sup> Per un quadro d'insieme su questi studi e sulle acquisizioni scientifiche, come pure sui problemi ancora aperti, si possono vedere: *Il santuario di S. Michele sul Gargano dal VI al IX secolo. Contributo alla storia della Langobardia meridionale*, Atti del convegno tenuto a Monte Sant'Angelo il 9-10 dicembre 1978, a cura di C. Carletti e G. Otranto, Bari 1980 (Vetera christianorum. Scavi e ricerche, 2); *Culto e insediamenti micaelici nell'Italia meridionale fra tarda antichità e medioevo*, Atti del Convegno Internazionale Monte Sant'Angelo 18-21 novembre 1992, a cura di C. Carletti e G. Otranto, Bari 1994 (Scavi e ricerche, 7); G. OTRANTO, C. CARLETTI, *Il santuario di S. Michele arcangelo sul Gargano dalle origini al X secolo*, Bari 1995<sup>2</sup> (Scavi e ricerche, 4); G. PIEMONTESE, *I Longobardi. Arte e religiosità lungo le vie del pellegrinaggio micaelico*, Foggia 2000 (Studi e ricerche, 1).

<sup>3</sup> Al riguardo, cfr. almeno A. PETRUCCI, *Aspetti del culto e del pellegrinaggio di San Michele sul Monte Gargano*, in *Pellegrinaggi e culto dei santi in Europa fino alla prima crociata*, Todi 1963 (Centro studi sulla spiritualità medievale, 4), pp. 147-180; C. CARLETTI, *Iscrizioni murali* (pp. 5-179), M.G. ARCAMONE, *Antroponimia altomedievale nelle iscrizioni murali* (pp. 255-317), C.A. MASTRELLI, *Le iscrizioni runiche* (pp. 319-351) e gli altri saggi presenti in *Il santuario di S. Michele sul Gargano*, cit.; M.G. ARCAMONE, *Le iscrizioni runiche di Monte Sant'Angelo sul Gargano*, in *Puglia paleocristiana e altomedievale*, IV, a cura di E. De Santis, Bari 1984 (Vetera christianorum, IV), pp. 107-122; C. CARLETTI, *Nuove considerazioni e recenti acquisizioni sulle iscrizioni murali del Santuario garganico*, M.G. ARCAMONE, *Una nuova iscrizione runica da Monte Sant'Angelo* e M. D'ARIENZO, *Segni e simboli devozionali*

*nel santuario di san Michele sul Monte Gargano*, in *Culto e insediamenti micaelici*, rispettivamente pp. 173-184, 185-189, 191-245; inoltre, M. D'ARIENZO, *I segni del pellegrinaggio al santuario di S. Michele sul Monte Gargano* e G. BERTELLI, *Pellegrinaggi femminili a Monte Sant'Angelo fra VI e VIII secolo*, in *Akten des XII. Internationalen Kongresses für Christliche Archäologie*, Bonn, 22.-28. September 1991, Teil 1, Münster 1995, rispettivamente pp. 472-482, 537-542.

<sup>4</sup> Scrive al riguardo Giorgio Otranto: «A partire dall'Alto Medioevo furono molti coloro che salirono al monte dell'Angelo lasciando i segni della propria presenza o trasmettendone il ricordo ai posteri. Sulle strutture del santuario sono stati graffiti simboli, preghiere, segni, messaggi o semplici nomi che non interessano solo la fase più antica della sua storia, ma anche le epoche successive e testimoniano un culto e una devozioni popolari che non si sono espressi nei secoli senza soluzione di continuità e che, per questo, trovano pochi riscontri in altri santuari o luoghi consacrati. I fedeli che si recavano alla grotta, per motivi devozionali o penitenziali o per ottenere la guarigione o altri favori dall'Arcangelo, contribuirono ad accrescere considerevolmente la notorietà del santuario, sicché nell'Alto Medioevo il pellegrinaggio al sacro Monte divenne un fenomeno di ampiezza europea, interessando in modo particolare la Francia, la Germania, la Spagna, le Isole Britanniche; tutto questo ha avuto conferma dal rinvenimento sulle strutture murarie del santuario di antroponimi anglosassoni risalenti all'VIII secolo, di cui almeno cinque scritti con le lettere dell'antico alfabeto runico» (OTRANTO, *Il santuario di S. Michele arcangelo*, pp. 49-50). Questo significa che i pellegrini di cui parlano Beda il Venerabile e Paolo Diacono – di cui diremo qualcosa in seguito – dopo essere passati per Pavia o per Brescia ed essere proseguiti per Roma e Monte-

cassino, prolungavano il loro viaggio fino al santuario di San Michele sul Gargano, divenuto tra VII e IX secolo una tappa importante sulla via per la Terra Santa.

<sup>5</sup> CARLETTI, *Iscrizioni murali*, pp. 17, 59.

<sup>6</sup> OTRANTO, *Il santuario di S. Michele arcangelo*, p. 46.

<sup>7</sup> Nel 787-788 Adelperga, con il pretesto di recarsi a pregare in pellegrinaggio a Monte Sant'Angelo, raggiunse Taranto dove erano custoditi i suoi tesori: «quasi orationis causa in Sanctum Angelum in Gargario pergere et deinde in Tarantu, ubi et thesaurus suos reconditos habet, quia tantum octoginta milia distat a Sancto Angelo usque Taranto» (*Codex Carolinus*, in *Monumenta Germaniae historica* (= MGH), *Epistolae Merovingici et Karolini aevi I*, vol. III, Berolini 1892, p. 613).

<sup>8</sup> Per il riferimento a queste iscrizioni, si veda CARLETTI, *Iscrizioni murali*, pp. 33-158, in particolare pp. 145, 72, 102.

<sup>9</sup> D'ARIENZO, *Segni e simboli*, pp. 207-208.

<sup>10</sup> O. GUYOTJEANNIN, *Les lois du sang et du patrimoine. Un détournement d'héritage dans la noblesse bresciana à la fin du XII<sup>e</sup> siècle*, «Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge - Temps Modernes», 99 (1987), pp. 788-789.

<sup>11</sup> Per il diario di viaggio di questo nobile bresciano del XV secolo, si veda il contributo di E. Ferraglio nel presente volume.

<sup>12</sup> *Epitaphium Ansaë reginae*, in MGH, *Scriptores rerum langobardorum et italicarum saec. VI-IX*, a cura di G. Waitz, Hannoverae 1878, p. 192 vv. 9-14; anche F. BALESTRINI, *Ansa regina bresciana*, in *Profili di donne nella storia di Brescia*, a cura di F. Balestrini, Brescia 1986, pp. 42-44; CARLETTI, *Nuove considerazioni*, pp. 176-177.

<sup>13</sup> C. D'ANGELA, *Gli scavi nel santuario*, in *Il santuario di S. Michele sul Gargano*, pp. 353-378; OTRANTO, *Il santuario di S. Michele arcangelo*, pp. 41-46.

<sup>14</sup> Il testo è edito in MGH, *Scriptores rerum langobardicarum et italicarum saec. VI-IX*, pp. 541-543; M. TROTTA, *I luoghi del «Liber de Apparitione». Il santuario di S. Michele dal V all'VIII secolo*, in *Culto e insegnamenti micaelici*, pp. 125-151.

<sup>15</sup> M. CAGIANO DE AZEVEDO, *Considerazioni sulla cosiddetta «Foresteria» di Venosa*, «Vetera christianorum», 16 (1976), pp. 373-374, che si rifà in questo al modello strutturale della *laubia* germanica: IDEM, «*Laubia*», «Studi medievali», 10 (1969), pp. 431-463; ripreso anche in D'ANGELA, *Gli scavi nel santuario*, pp. 372-375; OTRANTO, *Il santuario di S. Michele arcangelo*, pp. 42-43.

<sup>16</sup> MASSIMO DI TORINO, *Sermone 12*, 2 [MAXIMI EPISCOPI TAURINENSIS, *Sermones*, edidit A. Mutzenbecher, Turnholti 1962 (Corpus christianorum. Series latina, 23), pp. 41-42].

<sup>17</sup> GAUDENZIO DI BRESCIA, *Trattati*, XVII, 1, 11, 35. Le opere del presule bresciano sono pubblicate in S. GAUDENTII EPISCOPI BRIXIENSIS *Tractatus*, recensuit A. Glueck, Vindobonae 1936 (Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, 68); accessibili anche nella comoda edizione italiana dell'Editrice Città Nuova, con testo latino a fronte, in SAN GAUDENZIO DI BRESCIA, *Trattati*, a cura di G. Banterle, Milano-Roma 1991 (Scrittori dell'area Santambrosiana. Complementi dell'Opera omnia di sant'Ambrogio, 2).

<sup>18</sup> *Ibidem*, *Trattati*, XVII, 38.

<sup>19</sup> *Ibidem*, XVII, 35.

<sup>20</sup> *Ibidem*, 1, 38; e XX, 12.

<sup>21</sup> Si tratta spesso di vere e proprie relazioni di viaggio che hanno permesso la circolazione di notizie storiche, geografiche, archeologiche insieme alla descrizione dei luoghi santi e di informazioni utili sulle azioni da intraprendere o da evitare durante il pellegrinaggio, sulle distanze da percorrere, sull'abbigliamento o sui costi del viaggio. Per un quadro dettagliato di queste fonti e della let-

teratura odeporica, con particolare riguardo alle mete più famose – Roma, Gerusalemme, Santiago – del pellegrinaggio medievale, si veda E. MENESTÒ, *Relazioni di viaggi e di ambasciatori*, in *Lo spazio letterario nel Medioevo, I. Il medioevo latino. La produzione del testo*, a cura di G. Cavallo, C. Leonardi, E. Menestò, Salerno-Roma 1992, pp. 535-601. Per un riferimento diretto all'area lombarda e agli itinerari iacopei, si veda P. CAUCCI VON SAUCKEN, *Il "vero cammino dritto de san Giacomo" e gli itinerari lombardi per Santiago de Compostela secondo la letteratura odeporica*, in *Le vie del cielo: itinerari di pellegrini attraverso la Lombardia*, Atti del Convegno Internazionale: Milano, 22-23 novembre 1996, a cura di G. Manzoni di Chiosca, Milano 1998, pp. 23-31.

<sup>22</sup> *Itinerarium Burdigalense*, in *Itinera et alia geographica*, I, Tournholt 1965 (Corpus Christianorum. Series Latina, CLXXV), pp. XVIII-26, dove si descrive il viaggio di un anonimo pellegrino di Bordeaux alla volta di Gerusalemme, che, dopo aver percorso la via domitia da Tolosa ad Arles, valica le Alpi al Monginevro ed attraversa la pianura Padana passando per il Bresciano fino ad Aquileia. Una serie di congetture e di osservazioni sul reale percorso di questo antico tracciato stradale – in molti casi però senza appigli documentari e in contrasto con le più recenti carte archeologiche – sono contenute nei lavori di A. LORENZONI, *Da Telleghatae a Beneventum dell'itinerario Burdigalense. Il corso dell'antica strada degli itinerari romani fra i fiumi Oglio e Mincio*, Brescia 1962 e di G. CORADAZZI, *Le strade romane nel Bresciano e Bergamasco*, Bornato (Bs) 1974; sulle vie del pellegrinaggio in area lombarda, invece, si vedano le note di G.C. BASCAPÈ, *Le vie dei pellegrinaggi medioevali attraverso le Alpi Centrali e la pianura Padana*, «Archivio della Svizzera Italiana», 11 (1936), pp. 26-30.

<sup>23</sup> Il percorso del vescovo di Rouen è stato pubblicato da T. BONNIN, *Regestum visitationum archiepiscopi Rothomagensis*, Rouen 1852, pp. 177-186 ed è stato esaminato da Y. RENOARD, *Routes, étapes et vitesse de marche de France à Rome au XIII<sup>e</sup> et au XIV<sup>e</sup> siècle d'après les itinéraires d'Eudes Rigaud (1254) et de Barthélemy Bonis (1350)*, in *Studi in onore di Amintore Fanfani*, III, Milano 1962, pp. 405-428. Per questi testi e un loro esame critico, si veda anche P. RACINE, *Viaggiare sulla via francigena nel medioevo: racconti e guide*, in *Piacenza e il giubileo. Una città crocevia degli itinerari di pellegrinaggio medioevale*, a cura di V. Poli, Piacenza 1999, pp. 29-50. Sulla mobilità e gli spostamenti dei medievali, invece, si vedano come orientamento: M.S. MAZZI, *Oltre l'orizzonte. In viaggio nel Medioevo*, Torino 1998 e *Viaggiare nel Medioevo*, a cura di S. Gensini, Pisa 2000, mentre sul tema del pellegrinaggio restano un sicuro punto di riferimento gli atti del convegno del Centro italiano di studi sul basso medioevo (Todi, 8-11 ottobre 1961), su *Pellegrinaggi e culto dei santi in Europa fino alla prima crociata*, Todi 1963 (Centro di studi sulla spiritualità medievale, IV).

<sup>24</sup> GUYOTJEANNIN, *Les lois du sang*, pp. 784-785.

<sup>25</sup> Per un primo sguardo sui nuovi orientamenti religiosi si può far riferimento al saggio di A. CISTELLINI, *La vita religiosa nei sec. XV e XVI*, in *Storia di Brescia*, II, Brescia 1963, pp. 397-473 *passim*.

<sup>26</sup> P. GUERRINI, *Viaggiatori e pellegrini bresciani dei secoli XV e XVI (con inedite relazioni di viaggio)*, Pavia 1910, pp. 105-121; IDEM, *Relazione di un pellegrinaggio bresciano verso S. Giacomo di Compostella nel 1523*, in *Miscellanea di studi storici in onore di Giovanni Sforza*, Lucca 1917, pp. 601-617. In questa direzione muovono anche i contributi di E. Ferraglio, G. Manzoni di Chiosca, L. Signori e P. Bonfadini, pubblicati di seguito nel volume.

<sup>27</sup> In realtà il Nassino dovette interrompere il suo pellegrinaggio a Tolosa per la difficile situazione politica del momento e far ritorno a Brescia, cfr. CAUCCI VON SAUCKEN, *Il "vero cammino dritto de san Giacomo"*, pp. 24-25; una circostanza quest'ultima discussa da G. Manzoni di Chiosca di seguito nel volume, che ipotizza una missione segreta del pellegrino bresciano nell'ambito internazionale dello spionaggio militare; il testo del *Viaggio* del Nassino è invece pubblicato integralmente da E. Ferraglio. Sul pellegrinaggio a Santiago di Galizia si veda inoltre il bel lavoro di L. MASCANZONI, *San Giacomo: il guerriero e il pellegrino. Il culto iacobeo tra la Spagna e l'Esarcato (secc. XI-XV)*, Todi-Spoleto 2000 (Uomini e mondi medievali, 2).

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 25.

<sup>29</sup> Tema quest'ultimo di un'accurata indagine iconografica, specie sulle rappresentazioni artistiche di ambito germanico, da parte di R. PLÖTZ, *Benedictio perarum et baculorum und coronatio peregrinorum. Beiträge zu der Ikonographie des Hl. Jacobs im deutschsprachigen Raum*, in *Volkskultur und Heimat*, Würzburg 1986, pp. 339-376.

<sup>30</sup> CAUCCI VON SAUCKEN, *Il "vero cammino dritto de san Giacomo"*, p. 26; anche R. PLÖTZ, *Peregrinatio germanorum ad Romam*, in *Le vie del cielo*, p. 36; per il resoconto di viaggio invece di questo pellegrino tedesco, *Die Pilgerfahrt des Ritters Arnold von Harff von Cöln durch Italien, Syrien, Ägypten, Arabien, Äthiopien, Nubien, Palästina, die Türkei, Frankreich und Spanien, wie er sie in den Jahren 1496 bis 1499 vollendet, beschrieben und durch Zeichnungen erläutert hat. Nach den ältesten Handschriften und mit deren 47 Bilden in Holzschnitt*, herausgegeben von E. von Groote, Köln 1860, pp. 14-37, di cui la sezione riguardante il transito in Italia è stata annunciata in uscita sulla rivista del Centro italiano di studi compostellani «Compostela».

<sup>31</sup> Citiamo da *A pane e acqua. Peccati e penitenze nel Medioevo*, a cura di G. Picasso, G. Piana e G. Motta, Novara 1986, p. 157, dove si pubblica il penitenziale del vescovo Burcardo di Worms, che contiene a sua volta il brano del penitenziale romano citato (cfr. BURCARDO, *Decretum*, XIX, 115).

<sup>32</sup> Per i rimandi alla *Regula Benedicti* (= *RB*), si rinvia all'agevole e accurata edizione: SAN BENEDETTO, *La Regola con testo latino a fronte*, a cura di G. Picasso, traduzione e note di D. Tuniz, Cinisello Balsamo 1996 (Storia della Chiesa. Fonti, 7), p. 155.

<sup>33</sup> GAUDENZIO DI BRESCIA, *Trattati, Prefazione*, 13.

<sup>34</sup> *Ibidem*, *Trattati*, XIII, 22-23.

<sup>35</sup> Analogo, per fare solo un esempio, al territorio pavese indagato da R. CROTTI, *Il sistema caritativo-assistenziale: strutture e forme di intervento*, in *Storia di Pavia*, III/1, *Dal libero comune alla fine del principato indipendente (1024-1535)*, Pavia 1992, pp. 359-408; EADEM, *Gli "hospitalia" e le strade sul territorio pavese*, in *Le vie del cielo*, pp. 91-105, con ampia bibliografia generale di riferimento; oppure, con riferimento al Veneto, al cap. II: "Monasteri e ospedali" del volume di S. BORTOLAMI, *Chiese, spazi, società nelle Venezie medioevali*, Roma 1999 (Italia sacra, 61), a cui non è inutile aggiungere il volume miscelaneo *La carità a Milano nei secoli XII-XV*, Atti del Convegno di studi: Milano, 6-7 novembre 1987, a cura di M.P. Alberzoni, O. Grassi, Milano 1989 (Edizioni universitarie Jaca, 63).

<sup>36</sup> C. VIOLANTE, *La Chiesa bresciana nel medioevo*, in *Storia di Brescia*, I, Brescia 1963, pp. 1100-1119.

<sup>37</sup> Si tratta di una prima sommaria focalizzazione dei problemi, peraltro oggetto di una variegata storiografia di riferimento, cfr. C.D. FONSECA, *Forme assistenziali e strutture caritative della Chiesa nel medioevo*, in *Chiesa e società. Appunti per una storia delle diocesi*.

lombarde, a cura di A. Caprioli, A. Rimoldi, L. Vaccaro, Brescia-Gazzada 1986 (Storia religiosa della Lombardia, 1), pp. 275-291; G. ALBINI, *Città e ospedali nella Lombardia medievale*, Bologna 1993 (Biblioteca di storia urbana, 8), dove alcune brevi note riguardano anche la realtà bresciana.

<sup>38</sup> F. BALESTRINI, *Storia della carità*, in *Diocesi di Brescia*, a cura di A. Caprioli, A. Rimoldi, L. Vaccaro, Brescia-Gazzada 1992 (Storia religiosa della Lombardia, 3), pp. 169-181, a cui non è inutile aggiungere il volume miscelaneo *Ospedali e città. L'Italia del centro-nord, XII-XVI secolo*, Atti del Convegno internazionale tenuto dall'Istituto degli Innocenti e Villa I. Tatti (Firenze, 27-28 aprile 1995), a cura di A.J. Grieco, L. Sandri, Firenze 1997.

<sup>39</sup> F. BALESTRINI, A. FAPPANI, *La carità nel Bresciano. Uomini, iniziative e istituzioni nell'assistenza e beneficenza dalle origini ai nostri giorni*, Brescia 1986.

<sup>40</sup> Avviata ancora negli anni Settanta del Novecento, a cura del settimanale diocesano «La voce del popolo», l'*Enciclopedia bresciana*, opera titanica di Antonio Fappani, è giunta ormai alla lettera «s» e al ragguardevole numero di 17 volumi.

<sup>41</sup> Indicazioni varie si trovano infatti nei saggi di G. BRUNATI, *Vita o gesta di Santi bresciani*, 2 voll., Brescia 1854; L. FÈ D'OSTIANI, *Storia, tradizione e arte per le vie di Brescia*, Brescia 1927; P. GUERRINI, *L'ospedale e la chiesa di S. Antonio Viennese a Brescia*, Saronno 1909; IDEM, *Monasteri, conventi, ospitali e benefici semplici nella diocesi di Brescia*, «Brixia sacra», 2 (1911), pp. 324-340; IDEM, *Diaconie, zenodochi e ospizi medioevali della città e del territorio bresciano*, «Memorie storiche della diocesi di Brescia», 21 (1954), pp. 1-58; a cui si possono senz'altro aggiungere R. PUTELLI, *Vita, storia ed arte nei secoli XII-XVIII*, 6 voll., Breno 1936-1939 e L. FALSINA, *Santi e chiese nella diocesi di Brescia*, 2 voll., Brescia 1969.

<sup>42</sup> A. MARIELLA, *Le origini degli ospedali bresciani*, Brescia 1963 (Supplemento ai «Commentari dell'Ateneo di Brescia» per il 1963).

<sup>43</sup> MARIELLA, *Le origini degli ospedali*, p. 5.

<sup>44</sup> *Ibidem*, pp. 5-6.

<sup>45</sup> *Ibidem*, pp. 127-128.

<sup>46</sup> Per essi, come recita un documento dell'inizio del Quattrocento, provvedono a garantire «de pane, vino et vivanda ac lecto congruis et etiam de medicis si opus erit, ac baiulis pro infantibus pro tempore sibi necessario» (*Ibidem*, p. 189).

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 128.

<sup>48</sup> Per alcuni riferimenti sintetici sullo stato delle ricerche riguardo all'ospedale di Santa Giulia, si veda G. ARCHETTI, *Per la storia di S. Giulia nel Medioevo. Note storiche in margine ad alcune pubblicazioni recenti*, «Brixia sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», V/1-2 (2000), pp. 31-32; per quello di Leno, A. BARONIO, *Monasterium et populus. Per la storia del contado lombardo: Leno*, Brescia 1984 (Monumenta Brixiae historica. Fontes, VIII), pp. 93, 183, 223 e 17 (per l'ospedale di S. Paolo di Portizolo), 176 (per l'ospedale di S. Vigilio della Muzza); per l'ospicium di S. Pietro in Monte di Serle, cfr. *Le carte del monastero di San Pietro in Monte di Serle (Brescia) 1039-1200*, a cura di E. Barbieri ed E. Cau, con saggio introduttivo di A.A. Settia, Brescia 2000 (Codice Diplomatico Bresciano, 1), pp. 429-430.

<sup>49</sup> Per l'ospizio di S. Giacomo al Mella, cfr. G. ARCHETTI, *Un antico codice vescovile: il registro 2 della Mensa*, «Civiltà bresciana», V/2 (1996), p. 54; per quello di S. Giacomo di Castenedolo, invece, G. MANZONI DI CHIOSCA, *L'hospitale e gli affreschi di San Giacomo di Rezzato*, in *Le vie del cielo*, pp. 161-171, che prende in esame i dipinti cinquecenteschi, e D. GALLINA, *Alle origini della storia di Rezzato*, in *Rezzato storia di una*

comunità, a cura di M. Taccolini, Brescia 2000 (Terre bresciane, 6), pp. 51-52, che ripercorre sinteticamente gli elementi relativi alla fondazione e fornisce un quadro delle sopravvivenze architettoniche; inoltre, benché non sempre precise, le note di S. ROMANI, *La rete assistenziale bresciana medioevale*, «Postumia», VI/6 (1995), p. 46.

<sup>50</sup> La funzione di accoglienza e di approdo per i naviganti svolta dalla chiesa di San Giacomo *de Cali*, insieme ad una sommaria descrizione delle strutture romaniche e degli arredi, è stata messa in evidenza da G. MANZONI DI CHIOSCA, *S. Giacomo de Cali: un itinerario lacustre?*, in *Le vie del cielo*, pp. 107-117; l'ospitalità ai pellegrini invece, nella prima età moderna ad opera della confraternita legata alla parrocchia di Bogliaco, è stata esaminata da I. BONINI VALETTI, *Lesperienza del «Cammino di penitenza». Vie e tradizioni nel territorio bresciano*, «Brixia sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», IV/1-2 (1999), pp. 9-15.

<sup>51</sup> Avviato a metà del XV secolo, l'ospedale Maggiore segna un passaggio fondamentale nell'assistenza pubblica: MARIELLA, *Le origini degli ospedali*, pp. 99-117, 196-198, 202 sgg.; per l'età moderna invece i riferimenti bibliografici sono troppo consistenti per darne una rassegna anche minima in questa sede; tra i tanti ricordiamo soltanto: *Brescia e il caso italiano*, a cura di E. Bressan, D. Montanari, S. Onger, Brescia 1996 (Centro studi, ricerche e documentazione su carità, assistenza e beneficenza nel Bresciano. Studi e ricerche, 1), per una ricognizione generale, e due esempi particolari con *Le forme della carità. Istituzioni assistenziali in Franciacorta*, a cura di F. Marchesani Tonoli, Brescia 1994 (Atti delle Biennali di Franciacorta, 3); e *L'antico ospedale degli esposti di Valle Camonica*, saggi di O. Franzoni, Malegno 1997, indagine che tocca essenzialmente il periodo moderno; *L'antica chiesa di S. Maria dell'o-*

*spedale degli esposti di Valle Camonica*, a cura di O. Franzoni, Malegno-Breno 1999.

<sup>52</sup> Per un primo sommario orientamento su questo argomento dalla bibliografia sterminata, si vedano *Études sur l'histoire de la pauvreté (Moyen Âge-XVI siècle)*, sous la direction de M. Mollat, 2 voll., Paris 1974 (Publications de la Sorbonne. Études, 8/1-2); H.C. PEYER, *Viaggiare nel Medioevo. Dall'ospitalità alla locanda*, Roma-Bari 1997 (Economica Laterza, 113), pp. 50-53 sgg., 125-147.

<sup>53</sup> Archivio di Stato di Brescia, Archivio storico civico del comune di Brescia (= ASC), S. Giulia, busta 3, perg. 60 (Brescia, 1 settembre 1340).

<sup>54</sup> ASC, S. Giulia, b. 3, per. 54 (Brescia, 6 maggio 1335).

<sup>55</sup> Archivio Vescovile di Brescia (= AVBs), Registri di Cancelleria, 2, IACOBINI AB OSTIANO *Breviarium seu acta Cancellariae episcopalis Brixiae*, pp. 12-13 doc. XVII (Brescia, 22 giugno 1388). Per questo ospedale di valico, P. MUCCI, E. TROTA, *L'ordine ospedaliero di Altopascio e l'assistenza viaria nella montagna modenese in età comunale*, «Atti e memorie della Deputazione di storia patria per le antiche provincie modenesi», ser. XI, 18 (1996), pp. 55-71; A. CENCI, *L'ospitalità in Altopascio. Storia e funzioni di un grande centro ospitaliero. Il cibo, la medicina e il controllo della strada*, Altopascio 1997.

<sup>56</sup> AVBs, *Ibidem*, pp. 70-71 doc. XCH (Brescia, 3 luglio 1390). Un provvedimento analogo riguarda anche l'ospedale di S. Antonio di Vienne (*Ibidem*, pp. 71-72, doc. XCIII).

<sup>57</sup> FE D'OSTIANI, *Storia, tradizione e arte*, p. 204. Intorno all'ospizio giuliano ha condotto la sua tesi di laurea E. MAZZETTI, *L'ospedale di Santa Giulia di Brescia: vicende e patrimonio tra XIII e XV secolo*, Università degli Studi di Milano, Fac. di lettere e filosofia, rel. E. Occhipinti, a.a. 2000-2001.

<sup>58</sup> V. TAMBURINI, *La beneficenza in Brescia*, Brescia 1882, p. 54.

<sup>59</sup> MARIELLA, *Le origini degli ospedali*, p. 9.

<sup>60</sup> *San Salvatore di Brescia, Materiali per un museo. I, Contributi per la storia del monastero e proposte per un uso culturale dell'area storica di Santa Giulia*, II, Brescia 1978, p. 21 e n. 5.

<sup>61</sup> M. BETTELLI BERGAMASCHI, *Per la storia del sito di S. Salvatore - S. Giulia a Brescia: il contributo di due fonti fra XIII e XV secolo*, «Nuova rivista storica», 80 (1996), pp. 64-67; A. BREDA, *Brescia. Via Piamarta. Scavo di un edificio medievale*, in *Notiziario della Soprintendenza archeologica della Lombardia*, Milano 1990, pp. 162-165; C. ZANI, *Lo xenodochio di S. Giulia*, in *S. Giulia di Brescia. Archeologia, arte e storia di un monastero regio dai Longobardi al Barbarossa*, Atti del convegno internazionale (Brescia, 4-5 maggio 1990), a cura di C. Stella e G. Brentegani, Brescia 1992, pp. 245-251; G.P. BROGIOLO, *Brescia altomedievale. Urbanistica ed edilizia dal IV al IX secolo*, Padova 1993 (Documenti di archeologia, 2), pp. 108-110, 113; *L'ospedale di Tea e l'archeologia delle strade nella Valle del Serchio*, a cura di J.A. Quirós Castillo, Firenze 2000, pp. 31-33 e ARCHETTI, *Per la storia di S. Giulia*, pp. 32-33, 44.

<sup>62</sup> Questo almeno stando alle fonti oggi disponibili, cfr. ARCHETTI, *Per la storia di S. Giulia*, p. 32.

<sup>63</sup> M. BETTELLI BERGAMASCHI, *Seta e colori nell'alto medioevo. Il siricum del monastero bresciano di S. Salvatore*, Brescia 1994 (Fondamenta. Fonti e studi di storia bresciana, 1), pp. 9-26; EADEM, *Per la storia del sito*, p. 64.

<sup>64</sup> BREDA, *Brescia. Via Piamarta*, pp. 162-165; *L'ospedale di Tea*, pp. 31, 33.

<sup>65</sup> G. PANTÒ, *Indagine archeologica nel Palazzo Duegencesco, antico ospedale di Sant'Andrea di Vercelli*, «Quaderni della Soprintendenza archeologica del Piemonte», 3 (1984), pp. 131-191; E. BOLDRINI,

R. PARENTI, *Santa Maria della Scala (Siena). Archeologia e edilizia sulla piazza dello Spedale*, Firenze 1991; *L'ospedale di Tea*, pp. 157-212.

<sup>66</sup> *L'ospedale di Tea*, pp. 30-31, 34. Per una panoramica generale invece, I. MORETTI, s.v., *Ospedale*, in *Enciclopedia dell'arte medievale*, VIII, Roma 1998, pp. 906-917.

<sup>67</sup> Archivio di Stato di Brescia (= ASBs), Fondo di Religione (= FR), cart. 104, f. 177<sup>r</sup> (a. 1428): «hospitalis Sancte Iulie positum et constructum prope dictum monasterium»; per la sua ubicazione, *San Salvatore di Brescia*, II, p. 22; per i sondaggi archeologici e i rilievi architettonici, invece, BREDA, *Brescia, Via Piamarta*, pp. 162-165; ripreso da ZANI, *Lo xenodochio di S. Giulia*, pp. 248-250.

<sup>68</sup> ASBs, FR, reg. 52, Raccolta Luchi, perg. a. 1221: «sub scala pallatii hospitalis Sancte Iulie».

<sup>69</sup> Per l'ospitalità monastica, con riferimento alla regola di san Benedetto e a quella del Maestro, si veda il commento di A. DE VOGÜÉ, *La Règle de saint Benoît*, tome IV, *Commentaire historique et critique*, Paris 1971 (Sources chrétiennes, 186), pp. 1255-1287; IDEM, *La Regola di san Benedetto. Commento dottrinale e spirituale*, Padova 1984 (Scritti monastici, 5), pp. 358-369; IDEM, *La comunità. Ordinamento e spiritualità*, Abbazia di Praglia (Pd) 1991 (Scritti monastici, 14), pp. 245-256; *Études sur l'histoire de la pauvreté*, pp. 177-245; inoltre, G. PICASSO, *I monasteri e la tradizione della carità*, in *La carità a Milano*, pp. 67-77 e PEYER, *Viaggiare nel Medioevo*, pp. 128-130.

<sup>70</sup> *Regula Magistri*, capp. 65, 71, 72 e 79 [il testo della *Regola del Maestro* è stato pubblicato da A. de Vogüé, Paris 1964 (Sources chrétiennes, 106), ma è leggibile anche in traduzione italiana con testo latino a fronte in *Regola del Maestro*, a cura di M. Bozzi, 2 voll., Brescia 1995.

<sup>71</sup> Sul monachesimo altomedievale, si vedano F. PRINZ, *Ascesi e cultura. Il monachesimo benedettino nel Medioevo*, Roma-Bari 1983; IDEM, *La presenza del monachesimo nella vita economica e sociale*, in *Dall'eremo al cenobio. La civiltà monastica in Italia dalle origini all'età di Dante*, Prefazione di G. Pugliese Carratelli, Milano 1987, pp. 241-276; G. ANDENNA, *Benedetto di Aniane e il mondo sociale, politico e religioso dei Franchi tra VIII e IX secolo*, in *Benedetto di Aniane*, a cura di G. Andenna e C. Bonetti, Cinisello Balsamo 1993 (Storia della Chiesa. Fonti, 5), pp. 9-28; M. DE JONG, P. ERHART, *Monachesimo tra i Longobardi e i Carolingi*, in *Il futuro dei Longobardi. L'Italia e la costruzione dell'Europa di Carlo Magno. Saggi*, a cura di C. Bertelli, G.P. Brogiolo, Milano-Brescia 2000, pp. 105-127.

<sup>72</sup> Sui rapporti internazionali e il legame con l'aristocrazia longobarda e franca, si vedano H. BECHER, *Das königliche Frauenkloster San Salvatore / Santa Giulia in Brescia im Spiegel seiner Memorialüberlieferung*, «Frühmittelalterliche Studien», 17 (1983), pp. 299-319 e M. BETTELLI BERGAMASCHI, *Monachesimo femminile e potere politico nell'alto medioevo: il caso di San Salvatore di Brescia*, in *Il monachesimo femminile in Italia dall'alto medioevo al secolo XVII a confronto con l'oggi*, a cura di G. Zarri, San Pietro in Cariano (Vr) 1997 (Centro di studi farfensi, 6), pp. 41-74.

<sup>73</sup> ILDEMARO DI CIVATE, *Expositio Regulae, in Vita et Regula SS. P. Benedicti una cum expositione Regulae*, Ratisbonae, Neo-Eboraci et Cincinnati 1880 (d'ora in poi semplicemente = Ildemaro), p. 497 cap. 51; anche M. DE JONG, *Power and humility in Carolingian society: the public penance of Louis the Pious*, «Early Medieval Europe», 1 (1992), pp. 37-38.

<sup>74</sup> Ildemaro, pp. 465 cap. 43, 497 cap. 51.

<sup>75</sup> *Benedetto di Aniane*, pp. 109 sgg.

<sup>76</sup> Ildemaro, p. 505 cap. 53.

<sup>77</sup> Ildemaro, p. 396 cap. 35.

<sup>78</sup> *Benedetto di Aniane*, p. 109, cap. 25.

<sup>79</sup> *Ibidem*, p. 109, cap. 25.

<sup>80</sup> Ildemaro, pp. 604-606 cap. 66.

<sup>81</sup> Ildemaro, pp. 605-606.

<sup>82</sup> Ildemaro, p. 505 cap. 53.

<sup>83</sup> Sull'evoluzione del termine e la valenza monastica del concetto di *eleemosinarius* fino al XII secolo, si veda il saggio di J. WOLLASCH, «*Eleemosynarius*». *Eine Skizze*, in *Sprache und Recht. Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters. Festschrift für Ruth Schmidt-Wiegand zum 60. Geburtstag*, Berlin-New York 1986, pp. 972-995.

<sup>84</sup> Ildemaro, p. 507 cap. 53.

<sup>85</sup> PICASSO, *I monaci e la tradizione della carità*, p. 69.

<sup>86</sup> *Die Urkunden Ludwigs II.*, a cura di K. Wanner, in *MGH, Diplomata Karolorum*, IV, München 1994, pp. 159-161 nr. 48 (Venosa, 28 aprile 868). Su questo xenodochio pavese, si veda D.A. BULLOUGH, *Urban Change in Early Medieval Italy: the Example of Pavia*, «Papers of the British School at Rome», 34 (1966), p. 123.

<sup>87</sup> BECHER, *Das königliche Frauenkloster*, pp. 377-378, 380-381.

<sup>88</sup> S. KEYNES, *Anglo-Saxon Entries in the «Liber Vitae» of Brescia*, in *Alfred the Wise. Studies in honour of Janet Bately on the occasion of her sixty-fifth birthday*, edited by J. Roberts and J.N. Nelson with M. Godden, Cambridge 1997, pp. 99-119, il quale corregge in parte le positive intuizioni dello studioso tedesco (BECHER, *Das königliche Frauenkloster*, pp. 377-381), poi accolte anche dagli editori del *liber vitae*: U. LUDWIG, *Die Anlage des «Liber vitae»*, in *Der Memorial- und Liturgiecodex von San Salvatore / Santa Giulia in Brescia*, in *MGH, Libri memoriales et necrologia*, Nova series, IV, herausgegeben von D. Geuenich und U.

Ludwig, unter Mitwirkung von A. Ange-  
nendt, G. Muschiol, K. Schmid (†) und J.  
Vezin, Hannover 2000, pp. 60, 92-93 e per i  
testi delle registrazioni pp. 167, 171.

<sup>89</sup> BECHER, *Das königliche Frauenkloster*,  
p. 379; KEYNES, *Anglo-Saxon Entries*, p. 108.

<sup>90</sup> KEYNES, *Anglo-Saxon Entries*, pp. 112-  
113.

<sup>91</sup> *Ibidem*, pp. 109-110, 115.

<sup>92</sup> *Ibidem*, p. 116 n. 73.

<sup>93</sup> *Ibidem*, p. 112.

<sup>94</sup> J. MITCHELL, *L'arte nell'Italia longobar-  
barda e nell'Europa carolingia*, e J.L. NEL-  
SON, *Viaggiatori, pellegrini e vie commerciali*,  
in *Il futuro dei Longobardi*, pp. 173-187 e  
163-171, citazioni rispettivamente alle pp.  
185 e 163.

<sup>95</sup> L'espressione è di M. DE JONG, *In  
Samuel's image. Child oblation in the early  
medieval West*, Leiden - New York - Köln 1996  
(Brill's studies in intellectual history, 12), p.  
70, l'autore prende in esame poi il commento  
di Ildemaro sui fanciulli oblato, pp. 70-73,  
145-155. Per comprendere la rilevanza di que-  
st'opera è interessante notare come alcuni stu-  
diosi l'abbiano attribuita a Paolo Diacono altri  
ad un certo abate Basilio, il testo comunque è  
stato pubblicato nel 1880 a Ratisbona da R.  
Mittermüller (cit., pp. XVI-659); sulla sua tra-  
dizione manoscritta, cfr. K. ZELZER, *Überle-  
gungen zu einer Gesamtedition des frühnacha-  
rolingischen Kommentars zur Regula S. Bene-  
dicti aus der Tradition des Hildemar von Cor-  
bie*, «Revue Bénédictine», 91 (1981), pp. 373-  
382; M. De JONG, *Growing up in a Carolin-  
gian monastery. Magister Hildemar and his  
oblates*, «Journal of Medieval History», 9  
(1983), pp. 99-128; IDEM, *In Samuel's image*,  
p. 70 n. 57; sulla figura di Ildemaro, abate di  
Civate, cfr. G. MICHIELS, s.v., *Hildemar*, in  
*Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclesia-  
stiques*, 24, Paris 1993, col. 502.

<sup>96</sup> JONG, ERHART, *Monachesimo tra i Lon-  
gobardi*, p. 122; in più occasioni infatti Ilde-

maro usa riferirsi alle consuetudini monasti-  
che d'Oltralpe (Ildemaro, pp. 445, 465, 501,  
522, 582, ecc.).

<sup>97</sup> Ildemaro, pp. 507-508 cap. 53.

<sup>98</sup> Ildemaro, p. 501 cap. 53.

<sup>99</sup> Ildemaro, pp. 501-502.

<sup>100</sup> Ildemaro, p. 502.

<sup>101</sup> Ildemaro, p. 505.

<sup>102</sup> Ildemaro, pp. 377, 379 cap. 31.

<sup>103</sup> Ildemaro, pp. 509 e 396-397 cap. 35.

<sup>104</sup> Ildemaro, pp. 503-504, 506-507.

<sup>105</sup> Ildemaro, p. 508.

<sup>106</sup> Ildemaro, p. 522 cap. 56.

<sup>107</sup> Ildemaro, pp. 503, 508.

<sup>108</sup> Ildemaro, p. 509.

<sup>109</sup> Ildemaro, p. 535 cap. 58; ciò vale  
anche per i postulanti chierici o sacerdoti che  
vogliono entrare in monastero, poiché  
anch'essi devono essere temprati dal periodo  
di prova nell'ospedale prima di passare al  
noviziato (*Ibidem*, p. 552 cap. 60).

<sup>110</sup> Ildemaro, p. 504.

<sup>111</sup> Ildemaro, p. 606 cap. 66, il testo che  
corrisponde a *RB* 66, 3 è giocato sulla diffe-  
rente ospitalità che deve essere accordata ai  
poveri e ai ricchi.

<sup>112</sup> Ildemaro, pp. 506-507, ai laici nor-  
malmente non è consentito mangiare nel  
refettorio dei monaci, né essere coinvolti nel-  
la vita claustrale.

<sup>113</sup> *RB* 1, 10-11: «La quarta specie [di  
monaci] è quella dei monaci girovaghi, che  
per tutta la vita, vagando da una regione all'al-  
tra, si fanno ospitare per tre o quattro giorni  
nelle celle di altri, sempre errabondi, mai sta-  
bili, schiavi dei propri desideri e degli alletta-  
menti della gola e peggiori in tutto».

<sup>114</sup> Ildemaro, p. 522.

<sup>115</sup> Ildemaro, pp. 523-524, 528-529.

<sup>116</sup> Ildemaro, pp. 523-524.

<sup>117</sup> Riguardo poi al fatto che il superiore  
può rompere il digiuno per stare con l'ospite  
mentre i fratelli continuano la loro asti-  
nenza, si riferisce alla circostanza – precisa

Ildemaro – che l'ospite giunga prima dell'ora canonica stabilita per il pasto, nel qual caso l'abate rompe il suo digiuno e si unisce a lui; significa quindi mangiare prima dell'ora consentita, mentre i fratelli non devono farlo, eccettuati quelli, per i quali san Benedetto ha ordinato – se gli ospiti sono pochi – di unirsi alla mensa abbaziale per evitare che vi siano cose superflue, esattamente come nella notte pasquale quando le famiglie ebraiche si unirono per mangiare insieme l'agnello in piedi e con i fianchi cinti pronti per partire (Ildemaro, p. 526).

<sup>118</sup> Ildemaro, pp. 523-525, 528-529.

<sup>119</sup> Ildemaro, p. 509.

<sup>120</sup> Ildemaro, p. 465.

<sup>121</sup> Ildemaro, p. 497 cap. 51.

<sup>122</sup> Ildemaro, p. 582.

<sup>123</sup> Ildemaro, p. 582.

<sup>124</sup> Ildemaro, p. 418 cap. 37.

<sup>125</sup> Ildemaro, pp. 557-558 cap. 61 e pp. 559-560.

<sup>126</sup> *Benedetto di Aniane*, p. 126 cap. 17.

<sup>127</sup> Per la presenza riformatrice di Ildemaro, cfr. G. SPINELLI, *Ordini e congregazioni religiose*, in *Diocesi di Brescia*, pp. 295-296; per la sua registrazione nel *liber vitae*, si veda *Der Memorial*, pp. 66, 87, 192.

<sup>128</sup> Una profonda ristrutturazione organizzativa ed architettonica dell'ospedale monastico leonense, finalizzato anch'esso all'assistenza dei poveri e degli infermi, avvenne nel 1209 per opera dell'abate Onesto, grazie alla quale l'antico xenodochio venne dotato di beni propri, posto sotto la tutela dei santi patroni Bartolomeo e Antonio, affidato alla cura di chierici e conversi, viventi sotto la regola di sant'Agostino ed organizzati secondo precise norme di funzionamento [ASMi, PF, cart. 94, fasc. 48 (Leno, 19 giugno 1209); BARONIO, *Monasterium et populus*, pp. 222-223]. Alcune indicazioni puntuali sono venute anche dal convegno di Leno del 26 maggio 2001, intitolato: *L'abbazia di San Benedetto di*

*Leno. Mille anni nel cuore della pianura Padana*, i cui atti sono in corso di pubblicazione.

<sup>129</sup> D. BALESTRACCI, *Per una storia degli ospedali di contado nella Toscana fra XIV e XVI secolo. Strutture, arredi, personale, assistenza*, in *La società del bisogno. Povertà e assistenza nella Toscana medievale*, a cura di G. Pinto, Firenze 1989, pp. 37-59; G. CHERUBINI, *L'ospedale medievale in Italia: nostre conoscenze e suoi connotati*, in *Il lavoro, la taberna, la strada. Scorci di Medioevo*, Napoli 1997, pp. 173-189.

<sup>130</sup> Per queste indicazioni topografiche, si vedano i riscontri documentari presenti in ARCHETTI, *Per la storia di S. Giulia*, pp. 16-17, 29-31, 33; riprese e ampliate in IDEM, *Vita e strutture edilizie a Santa Giulia dopo il Mille*, in *San Salvatore Santa Giulia di Brescia un monastero nella storia*, a cura di R. Stradiotti, Milano 2001, pp. 106-129.

<sup>131</sup> BREDI, *Brescia. Via Piamarta*, pp. 164-165; ripreso da ZANI, *Lo xenodochio di S. Giulia*, p. 250.

<sup>132</sup> MARIELLA, *Le origini degli ospedali*, pp. 134-135; Per l'indebitamento delle monache di Santa Giulia tra XII e XIII secolo, si vedano le osservazioni di G. ANDENNA, *La città. Santa Giulia nella crisi economica dei monasteri tradizionali del Duecento*, «Civiltà bresciana», III/3 (1994), pp. 21-27.

<sup>133</sup> «In Sanethogo», «in Saneloco», «in contrata Sanaloci», «curia de Sanaloco», ecc. sono le indicazioni contenute nei documenti: Bettoni-Lechi, doc. 131 (a. 1203), 150 (a. 1205); ASC, S. Giulia, b. 7 (ex ms. K.I.2), f. 135<sup>v</sup> (a. 1302); ASBs, FR, b. 103, ff. 49<sup>r</sup>, 161<sup>r</sup>, ecc. (a. 1416, 1419).

<sup>134</sup> ASMi, PF, cart. 84, «in xenodochio» (Brescia, 11 luglio 1207); MARIELLA, *Le origini degli ospedali*, p. 135.

<sup>135</sup> Questa è l'intitolazione riferita dal Faينو della chiesa: «S. Remigij antiquo hospitale S. Iuliae adherens» (B. FAINO, *Coelum, Sanctae Brixianae Ecclesiae*, Brixiae 1658, p.

192; inoltre, *San Salvatore*, II, pp. 21-23).

<sup>136</sup> Questa cappella esterna al monastero giuliano è attestata già all'inizio del XII secolo, Archivio Segreto Vaticano, Fondo Veneto I, San Pietro in Oliveto, doc. 1966: «ecclesia Sancti Remedii» (a. 1110); ASMi, PF, cart. 83: «in ecclesia Sancti Remigi» (a. 1145); Bettoni-Lechi, doc. 131, fitto di una casa «cum area ubi existat que iacet in Sanethogo, cui coheret a mane curia hospitalis, a meridie ecclesia Sancti Romelii, a sero curia comunis ubi est fistula, a monte via» (a. 1203); importanti anche le notizie riportate nei registri delle fonti urbane, come ad esempio quello del 1561: «bocca de la fontana Sani Loci (... *la*) quale giace nella corte presso alla chiesa de Santo Remisio, qual chiesa è delle donne di Santa Giulia e in detta corte fa solo una fontana detta fontana Sani Loci» (*San Salvatore di Brescia*, II, pp. 22-23, cit. p. 23); ASC, reg. 2264, Estimo del 1641: «Altre casette con chiesa intitolata Santo Remiggio nella contrada di Santa Giulia, confina da monte et da sera il viale, da mattina et da mezzodi la strada et parte li Padri Giesuatti per uso del capellano et serve del Monasterio (...), si ringrazia G. Belotti per la segnalazione di questo testo.

<sup>137</sup> Bettoni-Lechi, doc. 131: «(...) tale pactum fuit inter eos quod si Bonaventura vellet levare domum suam, quod debet levare suum murum longe a muro ecclesie per duos brachii, ita quod stilicidium ecclesie possit cadere uno brachio liberre».

<sup>138</sup> L'espressione riferita dai documenti è chiara al riguardo, in quanto alla superiora di Santa Giulia spettava «electio, intuitio, destitutio ac correctio ministre, conversorum et conversarum hospitalis» (ASC, S. Giulia, b. 7, ff. 61<sup>r</sup>, 149<sup>r</sup>, 164<sup>r</sup>, a. 1290, 1327, 1328).

<sup>139</sup> Bettoni-Lechi, doc. 131 (a. 1203: «a mane curia hospitalis, a meridie ecclesia Sancti Romelii, a sero curia comunis ubi est fistula, a monte via»), 687 (a. 1382); ASC, S.

Giulia, b. 7, f. 135<sup>v</sup> (a. 1302: «a meridie strata et a monte curia Saneloci»); ASBs, FR, cart. 103, ff. 49<sup>r</sup>, 161<sup>r</sup> (a. 1416, 1419, «a meridie strata et a monte curia de Sanaloco», «a meridie curia Sanaloci»), ecc.

<sup>140</sup> Per questi riferimenti topografici, ARCHETTI, *Per la storia di S. Giulia*, p. 29; inoltre, Bettoni-Lechi, doc. 687 (a. 1382, «in domo hospitalis»), 750 (a. 1398, «in hospitali Sancte Iullie de Brixia scitum in contrata Sancte Iullie»).

<sup>141</sup> Bettoni-Lechi, doc. 131 (a. 1203), 233 (a. 1227): «in curia hospitalis Sancte Iulie»; 687 (a. 1382): «in domo hospitalis Sancte Iullie, site in secunda quadra Sancti Stefani dicte civitatis Brixie», 750 (a. 1398); ASBs, FR, reg. 52, perg. a. 1221: «sub scala pallatii hospitalis Sancte Iulie»; busta 82, perg. a. 1273: «in claustro hospitalis monasterii Sancte Iullie»; ASMi, PF, cart. 84, perg. a. 1220: «in curtivo hospitalis Sancte Iulie»; cart. 87, perg. a. 1298: «in refretorio hospitalis Sancte Iulie».

<sup>142</sup> Bettoni-Lechi, doc. 715 (a. 1391): «in canipa hospitalis Sancte Iullie civitatis Brixie scite in contrata Sancte Iullie»; ASC, S. Giulia, b. 7, f. 80<sup>r</sup> (a. 1280).

<sup>143</sup> *San Salvatore di Brescia*, II, p. 23.

<sup>144</sup> *Der Memorial*, p. 189: «Galicia de Ospitalo cum omne sua congregatione cum universa eius parentela vivis et mortuis»; nel libro commemoriale monastico figurano tuttavia anche altri *servientes*, cioè conversi e converse monastici, come Richelda di San Gervasio, Sibilla e Fiore di Nave, presenti nelle carte duecentesche dell'ospedale o «Bonuino de Scenodochio» attestato già nel XII secolo (*Ibidem*, pp. 178, 189, 191, 193).

<sup>145</sup> BQ, ms. H.VI.11, ff. 26<sup>r</sup>, 28<sup>v</sup>, 33<sup>v</sup>, si tratta dell'ordinario liturgico del 1438.

<sup>146</sup> BQ, ms. O.V.7, f. 42<sup>r</sup> (a. 1402).

<sup>147</sup> ASC, S. Giulia, b. 7, f. 61<sup>r</sup> (Brescia, 7 febbraio 1290).

<sup>148</sup> I loro nomi sono i seguenti: «Bonfhata de Bornado, Bona de Montepiano, Bonafemina, Contesina, Sibilia, Flos de Navis, Benvenuta, Marta, frater Vitalis obedienciam in manibus predictae Gemme fecerunt et promiserunt semper illam Gemmam tenere et tractare ad mandatum domine abbatisse» (*Ibidem*).

<sup>149</sup> ASBs, FR, b. 103, f. 32<sup>r</sup>: «Carta collationis et investiture facte per dominam abbatissam suprascripti monasterii [*Sancte Iulie*] de hospitali ipsius monasterii Sibillie condam \*\*\* de Zanasi de Clari» (Brescia, 26 maggio 1416). La badessa procedeva nella nuova nomina dopo alcuni anni di vacanza (1408-1416), durante i quali aveva amministrato direttamente l'attività dell'ospedale (BQ, ms. O.V.7, *Iura hospitalis Sancte Iulie, 1377 usque 1422*, ff. 77 sgg.).

<sup>150</sup> Bettoni-Lechi, doc. 179 (a. 1213), 224 (a. 1225), 233 (a. 1227), 251 (a. 1232); ASMi, PF, cart. 85, perg. a. 1220; ASBs, FR, reg. 52, perg. a. 1221; MARIELLA, *Le origini degli ospedali*, p. 10; *Der memorial*, p. 189.

<sup>151</sup> Bettoni-Lechi, doc. 262 (a. 1235), 267 (a. 1237), 273 (a. 1239), 300 (a. 1244), 322 (a. 1247).

<sup>152</sup> ASMi, PF, cart. 86, perg. a. 1271, 1278; ASBs, FR, b. 82, perg. a. 1273; ASC, S. Giulia, b. 7, f. 61<sup>r</sup> (a. 1290); MARIELLA, *Le origini degli ospedali*, pp. 141-142.

<sup>153</sup> ASC, S. Giulia, b. 7, f. 61<sup>r</sup> (a. 1290); Bettoni-Lechi, doc. 468 (a. 1291); ASMi, PF, cart. 87, perg. a. 1298.

<sup>154</sup> MARIELLA, *Le origini degli ospedali*, p. 12 (a. 1308).

<sup>155</sup> ASC, S. Giulia, b. 7, f. 164<sup>r</sup> (a. 1328); Bettoni-Lechi, doc. 583 (a. 1338); MARIELLA, *Le origini degli ospedali*, p. 12 (a. 1337).

<sup>156</sup> MARIELLA, *Le origini degli ospedali*, p. 12 n. 18, dove si riporta solo giorno e mese, senza l'anno.

<sup>157</sup> Bettoni-Lechi, doc. 687 (a. 1382); BQ, ms. O.V.7, ff. 3<sup>v</sup>, 5<sup>r</sup>, 31<sup>r</sup>-32<sup>r</sup> (a. 1390, 1393-1394), f. 35<sup>r</sup> (a. 1396): «Item pro

faciendo sepeliri dictam dominam Malgari-tam cum confectionibus sibi dictis in sua infirmitate».

<sup>158</sup> Bettoni-Lechi, doc. 715 (a. 1391); BQ, ms. O.V.7, f. 3<sup>v</sup> (a. 1390).

<sup>159</sup> BQ, ms. O.V.7, ff. 30<sup>r</sup>-32<sup>r</sup> (a. 1394); Bettoni-Lechi, doc. 750 (a. 1398).

<sup>160</sup> ASBs, FR, cart. 103, f. 32<sup>r</sup> (a. 1416).

<sup>161</sup> ASBs, FR, cart. 103, f. 32<sup>r</sup> (a. 1416); cart. 104, reg. 7, f. 4<sup>r</sup> (a. 1421); Bettoni-Lechi, doc. 830 (a. 1421); MARIELLA, *Le origini degli ospedali*, p. 13 (a. 1416).

<sup>162</sup> BQ, ms. O.V.7, f. 7<sup>r</sup> (a. 1429).

<sup>163</sup> Bettoni-Lechi, doc. 468 (a. 1291).

<sup>164</sup> ASC, S. Giulia, b. 7, f. 149<sup>r</sup>: «Carta receptionis Bonafemine filie condam Antonioli Gualdelli de Musaga de Gargnano» (Brescia, 3 maggio 1327).

<sup>165</sup> *Ibidem*, f. 164<sup>r</sup>: «Carta receptionis fratris Ugolini filii condam Lafranci Gambari de Gaydo et sororis Ymelde condam Lafranci Peze de Gaydo» (Brescia, 6 novembre 1328).

<sup>166</sup> I nomi dei membri della comunità ospedaliera risultano essere almeno i seguenti: Mafia di Ghedi, ministra, e tra le sorelle, Meyereta, Gemma, Gisla, Osana, Mafia, Ymiola, Florina, Bonafemina, Imelda, mentre tra i fratelli figurano Gandolfo e Ugolino (*ibidem*); non si deve escludere tuttavia che ve ne fossero anche degli altri, come fa supporre un primo esame seriale dei documenti che non riferiscono sempre tutti il medesimo elenco, né indicano che i nomi riportati corrispondono alla comunità al completo, ma solo a quelli presenti in quel momento.

<sup>167</sup> MARIELLA, *Le origini degli ospedali*, p. 128.

<sup>168</sup> *San Salvatore di Brescia*, II, p. 22.

<sup>169</sup> Bettoni-Lechi, doc. 361 (a. 1274), 399 (a. 1278), 418 (a. 1280), 475 (a. 1291); ASC, S. Giulia, b. 7, ff. 80<sup>r</sup>, 61<sup>r</sup> (a. 1280, 1290).

<sup>170</sup> Bettoni-Lechi, doc. 179 (a. 1213, Costa Spissa), 224 (a. 1225, Canevella), 233

(a. 1227, ad Arcam Pilosam), 251, 262 (a. 1232, 1235, Canevella), 267 (a. 1237, in glebris de Costaspissa sive de Prethalatha), 273 (a. 1239, Canevella), 300 (a. 1244, ad Voltam), 322 (a. 1247, ad Gremonum de Lavolta), 336 (a. 1249, in teretorio Wolzani ubi dicitur ad Monteclanam), 349 (a. 1260, Costaspissa), 361 (a. 1274, ad Voltam), 418 (a. 1280, Chiusure), 468 (a. 1291, in Spinedulo), 475 (a. 1291, Canevella), 687 (a. 1382, Lavolta), 715 (a. 1391, Canevella, Volta, in contrata vie de Nicervio, Spinedulo, Prethalata, Prathalecii), 750, 830, 834 (a. 1398, 1421, 1428, Volta); ASMi, PF, cart. 85, perg. a. 1220 (in teretorio Sylzani ubi dicitur ad Monteclanam); BQ, ms. O.V.7, f. 32<sup>r</sup> (a. 1394, Volta, Canevella), ecc.

<sup>171</sup> Bettoni-Lechi, doc. 131 (a. 1203), 201 (a. 1218), 267 (a. 1237), 687 (a. 1382); ASC, S. Giulia, b. 7, f. 135<sup>v</sup> (a. 1302); ASBs, FR, cart. 103, f. 49<sup>r</sup> (a. 1416), 161<sup>r</sup> (a. 1419); BQ, ms. O.V.7, ff. 3<sup>v</sup> (a. 1390), 30<sup>r</sup>-37<sup>r</sup> (a. 1394-1397).

<sup>172</sup> MARIELLA, *Le origini degli ospedali*, pp. 142-145 (a. 1292, Soiano); ASMi, PF, cart. 87, perg. a. 1298 (Soiano); BQ, ms. O.V.7, ff. 4<sup>v</sup> (a. 1392), 32<sup>r</sup>-36<sup>r</sup> (a. 1395-1398), ecc.; BQ, ms. G.I.4, G.A. ASTEZATI, *Indice alfabetico storico cronologico perpetuo dell'archivio dell'insigne e real monistero novo di S. Salvatore e S. Giulia di Brescia*, 3-4, Brescia sec. XVIII, pp. 642-643 (a. 1393, 1321, 1429, 1411).

<sup>173</sup> ASBs, FR, b. 82, perg. a. 1273; Bettoni-Lechi, doc. 399 (a. 1278), 583 (a. 1330); MARIELLA, *Le origini degli ospedali*, p. 12 (a. 1308).

<sup>174</sup> Bettoni-Lechi, doc. 468 (a. 1291); MARIELLA, *Le origini degli ospedali*, pp. 12 (a. 1312), 144-145 (a. 1296), 148-149 (a. 1311).

<sup>175</sup> Bettoni-Lechi, doc. 179 (a. 1213), 224 (a. 1225), 233 (a. 1227), 251 (a. 1232), 262 (a. 1235), 273 (a. 1239), 300 (a. 1244), 322 (a. 1247), 687 (a. 1382); ASMi, PF, cart. 85, perg. a. 1220; cart. 86, perg. a. 1271; cart. 87, perg. a. 1298, ecc.; anche BQ, ms. G.I.4, ASTEZATI, *Indice alfabetico*, pp. 641-643 (a. 1220-1468).

<sup>176</sup> Bettoni-Lechi, doc. 224 (a. 1225), 251 (a. 1232), 262 (a. 1235), 399 (a. 1278), 475 (a. 1291), 583 (a. 1338), ecc.

<sup>177</sup> Bettoni-Lechi, doc. 475 (a. 1291).

<sup>178</sup> Bettoni-Lechi, doc. 715 (a. 1391).

<sup>179</sup> ASBs, FR, cart. 104, reg. 7, f. 4<sup>r</sup> (a. 1421).

<sup>180</sup> Bettoni-Lechi, doc. 834 (a. 1428): «In monasterio Sancte Iullie civitatis Brixie (...) domina Bertolina de Cegullis abbatissa suprascripti monasterii Sancte Iullie, agens nomine et vice hospitalis Sancte Iullie positi et constructi prope dictum monasterium, quod est suppositum iurisdictioni et collationi predicti monasterii, et quod ad presens prius vacat domina administratrix et rectrix»; copia del documento anche in ASBs, FR, cart. 104, reg. 7, f. 177<sup>r</sup>.

<sup>181</sup> *Ibidem*: «(...) infrascripta petia terre iuris dicti hospitalis in guerra proxima preterita totaliter devastata fuit et est inculta et in guasto».

<sup>182</sup> Cfr. BQ, ms. O.V.7, *Iura hospitalis Sancte Iulie*, cit., su cui sarebbe opportuna un'indagine più dettagliata.

<sup>183</sup> BQ, ms. O.V.7, ff. 30<sup>r</sup>-42<sup>r</sup>.

<sup>184</sup> Bettoni-Lechi, doc. 687 (a. 1382), 715 (a. 1391), 750 (a. 1398); *San Salvatore di Brescia*, II, p. 22 (a. 1339).

<sup>185</sup> BQ, ms. O.V.7, ff. 30<sup>r</sup>-42<sup>r</sup> sgg.

ANGELO BARONIO

## Tra Brescia e Roma sulla strada dei monasteri

Nel canto XX del *Paradiso* Dante narra del suo incontro con s. Benedetto. Il patriarca del monachesimo occidentale, interrogato dal poeta, nel rievocare l'iniziativa che aveva promosso a Montecassino, indica nelle anime che lo circondano l'immensa schiera degli uomini e delle donne che avevano raggiunto la santità compiendo la scelta della vita nel cenobio e seguendo i precetti della sua *Regula*<sup>1</sup>. Soltanto di due tuttavia, indicandoli, il santo di Norcia evoca il nome; così afferma infatti:

«Qui è Macario, qui è Romualdo  
qui son li frati miei che dentro ai chiostri  
fermar li piedi e tenner li cor saldi».  
(*Par.*, c. XX, vv. 49-51)

Perché Dante abbia ricordato per bocca di s. Benedetto, fra i tanti che avrebbe potuto citare, questi due grandi monaci, è di tutta evidenza. Si tratta infatti di due figure che nella storia dell'esperienza monastica hanno avuto un ruolo centrale: l'uno per aver impostato tra i primi in Oriente con la sua *Regula* il tentativo di dare un'organizzazione all'esperienza dei cenobiti<sup>2</sup>; l'altro per aver rilanciato sul finire del primo Millennio la vita monastica con quella sua scelta rigoristica così prontamente e largamente condivisa<sup>3</sup>.

Quello che al contrario non risulta subito chiaro è l'altro aspetto, il riferimento cioè che il poeta fa ai tanti monaci che poterono conseguire la santità non già soltanto perché «tenner lo cor saldo», attuando le prescrizioni delle varie *Regulae* e imitando la vita dei più eminenti monaci d'Oriente e d'Occidente, ma soprattutto perché «dentro a chiostri fermar li piè». Risuona – a ben vedere – in questa sottolineatura di Dante, l'eco della polemica e della condanna contro i «monaci vagantes»<sup>4</sup> ed un richiamo esplicito allo straordinario valore della *stabilitas*<sup>5</sup>, come condizione per un ordinato sviluppo della vita interna al monastero e della possibilità per il monaco di tendere alla perfezione e alla santità.

Si ha d'altro canto in questo richiamo l'indizio che ci mostra come debba essere riveduta l'immagine di un medioevo immobile e fermo; di una società di individui radicati nel proprio contesto, per i quali gli orizzonti dell'infanzia avrebbero dovuto coincidere con quelli della maturità e della vecchiaia, se persino la condizione del monaco, la cui regola di vita prevedeva l'ascesi praticata entro le mura del cenobio in una intrinseca condizione di stabilità, veniva ad essere coinvolta, come dirà s. Pier Damiani, dall'insana frenesia della *vagatio*<sup>6</sup>.

### *Mobilità e accoglienza nei secoli centrali del medioevo*

Il desiderio di muoversi e di abbandonare le cose e i rapporti consueti, che doveva assalire con frequenza gran parte degli uomini dei secoli centrali del medioevo soprattutto quelli di stirpe germanica che avvertivano il richiamo di una prassi di nomadismo che la loro tradizione e le loro leggende continuamente riproponevano<sup>7</sup>, è ben rappresentata dall'esclamazione «*Quid stamus? Cur non imus?*»<sup>8</sup> che costituiva il ritornello di una delle filastrocche più diffuse in Europa nel periodo a cavallo del Mille.

Che la società altomedievale, accanto ad una diffusa condizione di radicamento presentasse una non trascurabile percentuale di soggetti che si muovevano spostandosi con frequenza anche su lunghe distanze, è dimostrato peraltro dall'esistenza di una diversificata presenza di istituzioni destinate all'accoglienza di chi, lasciata la propria casa, si era messo in viaggio<sup>9</sup>. Che si trattasse di re o imperatori, di signori o dei loro messi, di monaci o uomini di chiesa, di mercanti, di pellegrini o di viandanti e vagabondi, tutti avevano l'esigenza di trovare un riparo se non proprio un alloggio dove alimentarsi e trascorrere in sicurezza le ore della notte.

Se per i potenti il problema veniva risolto con l'ospitalità coatta come nel caso dell'imperatore e del re con il «*servitium regis*»<sup>10</sup> o con l'ospitalità dovuta per contratto come nel caso del signore e dei suoi messi ospitati dai loro feudatari<sup>11</sup>; se inoltre per gli uomini di Chiesa, sia monaci che esponenti del clero, poteva risultare più facile trovare accoglienza presso le varie istituzioni ecclesiastiche poste lungo il percorso del loro viaggio<sup>12</sup>, assai più problematica si presentava la situazione per il mercante o per il pellegrino diretto a Roma o ad una delle mete tradizionali dei pellegrinaggi medievali<sup>13</sup>; ma più ancora per il mendicante o il vagabondo, povero per definizione, perché oltre che essere indigente era privo di tutela giuridica e pertanto oltre che oggetto

di diffidenza era sottoposto a continui accertamenti da parte dei potenti dei luoghi in cui sostava<sup>14</sup>.

Fatta salva quindi l'accoglienza, per così dire programmata, ancorché offerta dagli ospiti nei termini meno onerosi possibile, quella cioè dovuta al re o all'imperatore o al signore che esercitava le sue prerogative nell'ambito della sua signoria e quella aristocratica gratuita dovuta ai potenti, la nostra attenzione vuole concentrarsi su coloro che nel compiere il loro viaggio dovevano poter contare sui propri mezzi o – in mancanza di quelli – sull'accoglienza offerta da istituzioni specializzate in materia, ecclesiastiche prevalentemente, o da privati disponibili a gesti di ospitalità per quel senso di rispetto nei confronti dell'estraneo che bussava alla porta, così vivo nella coscienza dell'uomo del medioevo.

E non vogliamo neppure indagare, in tale ambito, sui viaggiatori professionali, i mercanti e coloro che ne condividevano l'attività, impegnati quelli bresciani che partivano dalla città e dal suo territorio nei secoli centrali del medioevo a commerciare non solo entro i confini del *comitatus* lungo le direttrici stradali e fluviali controllate dalle due principali istituzioni monastiche bresciane, quella cittadina di S. Salvatore e quella del contado meridionale di S. Benedetto di Leno<sup>15</sup>, ma anche «in tota Italia», come nel caso di quel mercante di S. Giulia, *Januarius*, dotato a tale scopo oltre che di un mandato della badessa anche di un salvacondotto dell'imperatore<sup>16</sup>.

La *taberna* di derivazione romana era il luogo dove poteva trovare risposta sia l'esigenza che il mercante aveva di pernottare, facendosi mescere il vino e cucinare il cibo che già si era procurato, sia la necessità di avere garantita presso l'annesso magazzino la custodia della propria merce<sup>17</sup>. Dislocate in città, ma anche lungo il percorso delle strade più frequentate, solitamente in prossimità dei luoghi dove erano sorte in epoca imperiale le *stationes* di cambio e di pernottamento della posta<sup>18</sup>, le taverne erano anche il luogo dove veniva esposta parte della merce medesima e dove avvenivano transazioni commerciali garantite, com'era previsto dal codice di Giustiniano, dallo stesso *tabernarius*, chiamato ad assumere un ruolo di sensale per certi aspetti di carattere pubblico e sottoposto perciò stesso anche ad un controllo di polizia da parte dei rappresentanti del potere locale<sup>19</sup>.

Che nei suoi locali si affollasse un insieme di presenze le più varie, così da far ritenere la taverna nell'opinione degli uomini del tempo un luogo equivoco, è peraltro documentato dal divieto che la Chiesa imponeva ai chierici fin dal IV secolo di frequentarne i locali e di prendervi alloggio, salvo in casi del tutto

eccezionali<sup>20</sup>. Nella taverna pertanto si prestava quella che viene definita un'ospitalità professionale a pagamento, cui potevano attingere coloro che disponevano dei mezzi necessari.

Tra gli utenti della taverna accadeva quindi che vi fossero anche i pellegrini. Solo nel caso in cui infatti non fosse stato possibile per questi speciali viaggiatori di trovare nessun'altra sistemazione per il pernottamento il ricorso all'alloggio in taverna costituiva una soluzione<sup>21</sup>; evidentemente praticabile solo per il pellegrino munito di risorse adeguate a far fronte all'onerosità del servizio. Ciò accadeva solo in via eccezionale tuttavia, ché la condizione di viaggiatore sui percorsi della fede orientava il pellegrino a ricorrere alle forme dell'ospitalità gratuita presso i privati o se in prossimità di una qualche istituzione ecclesiastica, in particolare di qualche monastero, a quella fornita dalle speciali strutture a tal fine predisposte che erano gli *xenodochia*<sup>22</sup>.

Ancorché non siano numerose le fonti al riguardo, la forma dell'accoglienza del pellegrino presso i privati doveva in pratica essere la più diffusa nell'alto medioevo. Dovevano giocare a favore di una obiettiva disponibilità da parte del privato ad accogliere il forestiero che bussava alla sua porta non solo la convinzione di ascendenza precristiana, assai diffusa nella coscienza dell'uomo del medioevo, che fosse portatore, nella sua condizione di sconosciuto, di forze magiche; o la convinzione, anch'essa diffusa, secondo cui l'offerta di protezione e di aiuto al forestiero presentava un aspetto di convenienza nella prospettiva della reciprocità, nell'aspettativa cioè di poter godere di un trattamento analogo da parte di chi era stato ospitato; e ancora per l'irresistibile attrattiva che lo sconosciuto, portatore di notizie relative a mondi diversi da quelli contenuti negli orizzonti consueti, operava su persone desiderose di nuove conoscenze<sup>23</sup>; ma soprattutto per quel precetto biblico, che prevedeva la prescrizione – se non l'obbligo – per il cristiano di compiere l'opera di misericordia corporale di alloggiare i pellegrini, non già solo per il comandamento fondamentale che impone di amare il prossimo, qualunque esso sia e ancor più se bisognoso di soccorso, ma anche per quella convenienza che il gesto imprevedibilmente può comportare, come ricorda l'episodio biblico della vedova di Sarepta (I Re 17, 8-15) e come raccomanda l'invito contenuto nella *Lettera agli Ebrei*: «Non dimenticate di ospitare volentieri chi viene da voi. Ci furono alcuni che, facendo così, senza saperlo ospitarono degli angeli» (13, 2).

Se tuttavia tale disponibilità di fondo, rafforzata dai ripetuti inviti da parte della Chiesa all'accoglienza verso l'estraneo, deve fare i conti con una altrettanto diffusa diffidenza e un qualche timore nell'uomo del medioevo verso lo sco-

nosciuto così che tale disponibilità si amplia o diminuisce a seconda delle dinamiche della psicologia collettiva influenzate da episodi ora edificanti e ora negativi che riguardano i forestieri, la necessità di corrispondere in forme organizzate e certe a tale richiesta<sup>24</sup> si istituzionalizza ad opera della Chiesa<sup>25</sup> e in particolare per iniziativa dei monasteri.

Già le prime regole dettate per disciplinare la vita interna delle comunità cenobitiche d'Oriente e quelle che in Occidente organizzano le comunità prebenedettine pongono l'accento sul dovere di fornire l'ospitalità<sup>26</sup>. Ma è soprattutto s. Benedetto che esalta tale dovere e spiritualizza il rito dell'accoglienza<sup>27</sup>. Nella sua *Regula* al cap. 53 egli stabilisce a tal fine l'obbligo di predisporre nell'ambito del monastero i locali e di organizzare il servizio, non rifiutando a nessuno, ma soprattutto ai poveri e ai pellegrini che avessero chiesto aiuto, una risposta positiva<sup>28</sup>, prescrivendo inoltre che la presenza di estranei non interferisse con la vita più propria dei monaci nel *claustrum*<sup>29</sup>. È così che nella struttura complessa del monastero, accanto, ma ben distinti dagli spazi più propri della clausura monastica, trova collocazione lo spazio destinato all'accoglienza, che assume la forma conosciuta dello *xenodochium*<sup>30</sup>.

Da struttura originariamente destinata ad accogliere viaggiatori e pellegrini, lo xenodochio, diviene così, secondo le prescrizioni della *Regula*, il luogo cui si rivolgono e nel quale vengono accolti anche tutti coloro che hanno bisogno: poveri, anziani, ammalati. La trasformazione, da struttura di accoglienza e di servizio per un breve soggiorno, in ospizio, in struttura cioè per l'assistenza, avviene celermente e investe soprattutto gli xenodochi annessi ai monasteri collocati nei centri abitati più grandi. Dovettero al contrario conservare in forma prevalente l'originale destinazione d'uso, la forma cioè dell'ostello per viandanti, quelli che le grandi istituzioni monastiche allestirono lungo le strade in luoghi distanti dalle città e soprattutto quelli posti sui valichi montani degli itinerari più frequentati dai pellegrini<sup>31</sup>.

### *Istituzioni e strutture al servizio di viaggiatori e pellegrini: S. Giulia e Leno*

Posto quindi che nel medioevo questo fosse il quadro, anche se qui solo sommariamente delineato, delle istituzioni predisposte e delle soluzioni adottate per assicurare l'accoglienza a chi si fosse messo in viaggio, vogliamo più in particolare esaminare la situazione a Brescia e nel suo territorio. Alcune domande si impongono. Dobbiamo chiederci prima di tutto, quali dovevano essere i per-

corsi più agevoli per un bresciano che volesse farsi pellegrino o per chi, giunto a Brescia nel suo peregrinare, volesse raggiungere Roma o una delle mete più consuete dei viaggi di devozione. E ancora, dobbiamo interrogarci su quali strutture poteva far affidamento per far fronte alle esigenze di sostentamento e di ricovero notturno e garantirsi in tal modo la possibilità di raggiungere la meta che si era prefissato.

Va subito detto che Brescia stessa era punto d'arrivo di un significativo flusso di viandanti e pellegrini. Vi giungevano prevalentemente i rappresentanti di quelle famiglie di *potentes* dell'impero che avevano scelto di collocare nel monastero imperiale cittadino di S. Salvatore le proprie figlie<sup>32</sup>; ma oltre agli imperatori, che nei viaggi in Italia non trascuravano con i loro seguiti di inserire nel proprio itinerario la sosta presso le due istituzioni benedettine di San Salvatore - Santa Giulia di Brescia<sup>33</sup> e di San Benedetto di Leno<sup>34</sup>, giungevano in territorio bresciano anche numerosi pellegrini<sup>35</sup> desiderosi di onorare le spoglie di santa Giulia<sup>36</sup>, ma anche l'altra specialissima reliquia, quella di s. Benedetto, conservata presso il monastero leonense<sup>37</sup>. Essi trovavano alloggio durante il loro soggiorno in terra bresciana presso le strutture di accoglienza approntate dai due monasteri<sup>38</sup>. Presso quello cittadino erano stati allestiti ambienti ampi e confortevoli dove si poteva godere di una squisita ospitalità<sup>39</sup>. Non meno capienti e bene attrezzate le strutture predisposte a Leno all'interno della cinta muraria del castello<sup>40</sup> dove, adiacente all'ospedale era collocato un *solarium de hospitali*, che doveva disporre di ambienti piuttosto spaziosi se proprio in tale *solarium* nel 1185 prese alloggio Federico I durante il suo soggiorno a Leno e vi tenne un placito, durante il quale si consumò un duro scontro con il vescovo di Brescia Giovanni da Fiumicello circa la titolarità delle decime di alcune chiese della pianura, contese all'abate di S. Benedetto<sup>41</sup>.

I viaggiatori e i pellegrini, che nel loro viaggio verso Roma avevano come tappa intermedia deciso un soggiorno a Brescia, potevano aver maturato tale decisione avendo soggiornato nel loro viaggio in una delle tante dipendenze che i due monasteri possedevano sparse per il nord Italia e percorso di tappa in tappa il tragitto che si snodava lungo la linea che le metteva in collegamento, acquisendo durante la sosta le informazioni utili per compiere il tratto ulteriore e individuare agevolmente il nuovo punto di sosta<sup>42</sup>. Quelli che dall'est europeo, decisi a raggiungere Brescia, superavano le Alpi orientali potevano dirigersi verso Treviso e trovare alloggio presso le proprietà che il monastero di Leno aveva nel territorio di questa città<sup>43</sup>. Lì potevano ottenere le indicazioni che permettevano loro sulla direttrice est-ovest di indirizzarsi verso i possedi-

menti di S. Giulia in territorio di Padova, a Este, Monselice e Pernumia<sup>44</sup>, trovare un altro punto di riferimento nei beni leonensi di Arcole<sup>45</sup>, località a poca distanza da San Bonifacio, e quindi nella *casa* annessa alla chiesa di S. Benedetto, che il monastero di Leno aveva a Verona<sup>46</sup>; raggiungere poi le proprietà leonensi e giuliane sulla sponda orientale del lago a Garda e a Bardolino<sup>47</sup> o quelle del basso lago ed entrare infine nei territori del comitato di Brescia e indirizzarsi verso la città, utilizzando per qualsiasi emergenza l'aiuto offerto dagli abitanti delle varie *curtes* dipendenti dalle due grandi abbazie, prima di poter accedere ai loro ben attrezzati ambienti di accoglienza<sup>48</sup>.

Analogamente quelli che provenivano da ovest percorrendo il tragitto della via Francigena<sup>49</sup>, da Chambéry attraverso il Moncenisio, dove potevano sostare presso l'ospedale dipendente dall'abbazia della Novalesa<sup>50</sup>, potevano avere come riferimento i beni leonensi dislocati nel comitato di Torino<sup>51</sup>; quelli che provenivano da sud-ovest potevano contare sui beni di San Benedetto collocati nell'antico comitato di Auriate<sup>52</sup> nell'attuale territorio di Cuneo, mentre i pellegrini che dall'alta Savoia attraverso il passo del Gran San Bernardo, sostando presso l'ospizio del passo<sup>53</sup>, giungevano ad Aosta, potevano far tappa presso i possedimenti giuliani in territorio di Ivrea<sup>54</sup>. Il tragitto sia degli uni che degli altri si indirizzava quindi a Pavia, dove tra le innumerevoli istituzioni per l'accoglienza presenti nella capitale del *Regnum*<sup>55</sup>, potevano trovare anche quelle allestite presso la «casella cum orto» dipendente da S. Benedetto di Leno<sup>56</sup> o trovare alloggio presso lo xenodochio di S. Maria dipendente da S. Giulia<sup>57</sup>. Da lì infine potevano puntare su Brescia seguendo due possibili percorsi: quello più a nord che passando dai possedimenti leonensi in territorio milanese<sup>58</sup> si dirigeva verso il territorio di Bergamo dove S. Benedetto aveva propri insediamenti<sup>59</sup>; passando quindi nella zona a ridosso della riva meridionale del lago d'Iseo e, seguendo la direttrice delle varie corti di S. Giulia che costellavano la Franciacorta, giungeva infine alla periferia ovest della città<sup>60</sup>; l'altro tragitto più meridionale che da Pavia verso Lodi e la pianura tra Cremona e Bergamo puntava verso la Bassa bresciana seguendo il percorso che si indirizzava alle corti giuliane di Barbata, Rudiano, Movico, Mairano<sup>61</sup>, e raggiungeva infine da sud ovest la città.

Si tratta, come si può notare, di percorsi che attraversavano, convergendo da est e da ovest verso il centro della pianura Padana, l'intero territorio dell'Italia settentrionale, incrociando il tragitto dei percorsi che dal centro Europa attraverso i vari valichi delle Alpi convergevano verso il Po, attraversandolo in vari punti e raggiungendo l'asse viario d'impianto romano della via Emilia. La trama viaria che ne risultava costituiva una rete di collegamenti i cui nodi di

tenuta principali erano costituiti dai centri abitati più grandi o dai più importanti centri monastici con le strutture di accoglienza che avevano provveduto ad allestire nelle loro adiacenze. Tale rete tuttavia era sostenuta da un ordito di fili ben più spesso costituito dai percorsi secondari<sup>62</sup> segnati dagli insediamenti produttivi, le corti, con le loro dipendenze sparse per la pianura, collegate tra di loro da un sistema di connessione che le rendeva interdipendenti nei sistemi locali di collegamento, nelle strutture di trasporto via terra e via acqua, negli scambi dei prodotti, negli stessi rapporti che si instauravano nell'esercizio dei poteri di banno o più semplicemente nell'espletamento di quelli di più schietta natura economica. In tale sistema, che si sviluppava sul supporto di una spessa trama di istituzioni locali<sup>63</sup>, si inseriva la presenza del viaggiatore: pellegrino, mercante, viandante per le più varie ragioni d'ufficio o personali, o povero e vagabondo che fosse. Egli, com'è assodato e come abbiamo sopra ricordato, trovava risposta alle sue esigenze principalmente negli xenodochi e negli ospedali<sup>64</sup>, ma occorre prendere atto che tali strutture non erano allestite in modo tanto capillare da poter segnare ogni termine del percorso giornaliero di un viaggiatore. Sia che procedesse a piedi o che disponesse di una cavalcatura, la tappa quotidiana di un viandante, ma in particolare quella di un pellegrino doveva prevedere la soluzione di vari problemi logistici, relativi alla percorribilità della strada, al guado o al traghettaggio di un fiume, al transito oneroso di ponti, tutti problemi che riducevano in modo consistente la lunghezza del tragitto percorso in un giorno<sup>65</sup>, durante il quale era altresì necessario soddisfare l'esigenza di procurarsi il cibo e dedicare all'operazione il tempo necessario<sup>66</sup>. Se per le esigenze del proprio cavallo il problema era di facile soluzione vista la consuetudine sancita già da Rotari, il quale nel suo editto al cap. 358 aveva stabilito che a nessuno fosse consentito di negare l'erba a chi era in viaggio<sup>67</sup>, per le sue personali esigenze di sostentamento il viandante, che seguendo il suo itinerario si allontanava dalla città o da un monastero e dal suo ospizio, poteva trovare la soluzione soltanto facendo riferimento alle corti che incontrava sul suo cammino, agli insediamenti produttivi cioè presso le cui strutture era possibile ottenere cibo e trovare accoglienza e ospitalità dai residenti<sup>68</sup>.

Paradigmatica può essere considerata in tal senso la situazione in cui si veniva a trovare il pellegrino che, attraversate le Alpi al Brennero, scegliesse, invece del percorso solito verso Verona<sup>69</sup>, quello alternativo verso occidente che raggiungeva attraverso il Tonale, la val Camonica nel suo cammino verso il cuore della *Langobardia*<sup>70</sup>. Giunto nella bassa valle aveva la possibilità di scegliere tra due alternative: la via d'acqua sul lago da Pisogne a Iseo<sup>71</sup> o il percorso via ter-

ra lungo la direttrice della val Cavallina<sup>72</sup>. In entrambi i casi aveva comunque la possibilità di sostare presso le corti di S. Giulia che, dislocate ad intervalli regolari, da *Bradellas* (Piancamuno)<sup>73</sup>, a Barbata nel cuore della pianura bergamasca, presentando specializzazioni produttive complementari, poste com'erano a presidio e a servizio del processo di transumanza che si svolgeva in zona<sup>74</sup>, appaiono essere state parte di un complesso sistema ben organizzato, tra le cui finalità doveva esserci anche quella di corrispondere alle esigenze di accoglienza e di supporto al flusso dei viandanti e dei pellegrini di passaggio. Alla stessa logica doveva obbedire la dislocazione delle altre corti dipendenti sia da Leno che da S. Giulia che in prossimità dell'Oglio ne scandivano il corso fino al suo sbocco nel Po<sup>75</sup>, posto nei secoli prima del Mille tra le corti di *Insula* e di Cicognara, nei pressi dell'attuale centro di Viadana, in provincia di Mantova<sup>76</sup>. Tra di esse un particolare rilievo aveva assunto la corte di Alfiano<sup>77</sup>, collocata nei pressi di Pontevico all'incrocio del fiume con il tracciato romano della *via Cremonensis*, presso la quale il noto *Inventario*, redatto negli anni tra la fine del IX e gli inizi del X secolo, documenta una florida attività di allevamento di cavalli<sup>78</sup> destinati evidentemente anche ad essere ceduti al viandante che potesse permettersene uno.

### *I percorsi dei pellegrini sulle vie dei monasteri da Brescia a Roma*

I pellegrini quindi che da Brescia avevano in animo di dirigersi alla volta di Roma, avendo apprezzato l'ospitalità monastica in città e contando di continuare ad usufruire della ben strutturata organizzazione sul territorio delle due grandi abbazie benedettine, potevano percorrere un tratto della via per Cremona e giungere, passando da Bagnolo a Porzano, corte dipendente da S. Giulia<sup>79</sup>, e da lì scegliere se raggiungere Leno e la sua abbazia e attraverso vari percorsi raggiungere il fiume Oglio nei punti di approdo di *Moriatica*<sup>80</sup> prima e poi di Comella<sup>81</sup> o di Ostiano<sup>82</sup>, dipendenze dell'abbazia leonense, o all'altro approdo sempre leonense di Fontanella<sup>83</sup>, la cui chiesa dedicata a San Bartolomeo evoca la presenza di un ospizio<sup>84</sup>; oppure proseguire verso Manerbio e Pontevico per raggiungere Alfiano, dopo aver traghettato il fiume Oglio<sup>85</sup>. In tale località avrebbero potuto scegliere un tragitto via terra che passando da Cremona<sup>86</sup> e superato il Po poteva puntare sulla corte giuliana di Caorso<sup>87</sup> prima di raggiungere il percorso della via Emilia e raccordarsi al flusso dei pellegrini che percorrevano la via Francigena. In alternativa avrebbero potuto scegliere la via

d'acqua dell'Oglio, utilizzando la flotta di barche che i due monasteri armavano sul fiume<sup>88</sup> e per le esigenze di approvvigionamento e di ospitalità rivolgersi alle strutture delle innumerevoli corti che costellavano il fiume su entrambe le rive lungo il suo braccio meridionale<sup>89</sup> fino alla foce nel Po al *portus Brixianus* di *Insula* (l'attuale Cogozzo)<sup>90</sup>, attivo fino al Mille, posto al centro del sistema delle corti che i due monasteri possedevano nei territori di Sabbioneta e poi di Cicognara<sup>91</sup>, Fossacaprara, Roncadello e Pomponesco sulla sponda sinistra del grande fiume<sup>92</sup>.

La meta successiva prima di affrontare l'Appennino sia per i viandanti che avevano superato il Po a Cremona, sia per quelli che si erano fatti traghettare imbarcandosi al *portus Brixianus*, erano le proprietà leonensi di Fontanellato<sup>93</sup>. Lì essi potevano assumere tutte le informazioni necessarie per affrontare l'impegnativo tragitto verso la montagna. Risalendo il corso del Taro, il tracciato toccava le corti leonensi di Noceto e di Medesano<sup>94</sup> per raggiungere l'ospizio che il monastero di Leno aveva a Cassio<sup>95</sup>, a poca distanza da Berceto<sup>96</sup> in vista del passo del Monte Bardone, l'attuale passo della Cisa<sup>97</sup>. Superato il valico, poco più a valle in località Montelungo sia il monastero di S. Benedetto di Leno<sup>98</sup> che quello di S. Giulia di Brescia<sup>99</sup> mantenevano in funzione un proprio xenodochio ben dotato<sup>100</sup> a presidio della strada diretta a Pontremoli, nel cui territorio il monastero di Leno disponeva di beni consistenti e vantava importanti diritti di strada<sup>101</sup>.

Proseguendo verso sud i viaggiatori, a seconda della meta programmata, potevano indirizzare il loro cammino verso il mare avendo come riferimento la corte leonense di Arcola<sup>102</sup> sulla sponda destra del Magra a poca distanza dal litorale, dove potevano fare conveniente provvista prima di imbarcarsi alla volta di Genova con meta S. Giacomo di Compostela<sup>103</sup> o verso meridione alla volta di Roma. In alternativa, da Pontremoli giunti ad Aulla, risalire il corso del torrente Aulella per raggiungere la Garfagnana, dove potevano far riferimento alle corti leonensi di Sillano<sup>104</sup>, Molazzana<sup>105</sup>, Calavorno<sup>106</sup> e Sesto<sup>107</sup> lungo il corso del Serchio e programmare il resto del percorso verso sud facendo capo a tutte quelle altre corti e ville che lo stesso monastero possedeva «in Tuscia» e «iuste et legaliter in tota Italia», come si ricava dai reiterati provvedimenti che imperatori e pontefici confermano agli abati leonensi fino all'XI secolo<sup>108</sup>. Esse dovevano segnare le tappe del percorso che passando da Lucca e da Altopascio<sup>109</sup> si indirizzava verso Siena per raggiungere i territori delle abbazie di S. Antimo e di S. Salvatore dell'Amiata e sulla direttrice Bolsena-Viterbo-Sutri lungo il percorso del tratto tosco-laziale della via Francigena<sup>110</sup> raggiungere finalmente Roma.

*Considerazioni conclusive*

Per il breve excursus, condotto con l'obiettivo di porre l'accento sulla mobilità degli uomini del medioevo nel nord Italia, con particolare riguardo a coloro che da Brescia per motivi devozionali sceglievano come loro meta Roma, e con l'intenzione di riflettere anche sulle dinamiche dell'accoglienza, sulle istituzioni e sulle strutture che la rendevano praticabile, ho scelto una fra le tante possibili prospettive: quella costituita cioè dall'esame delle realizzazioni che i monasteri, e in particolare i due di ambito bresciano di San Salvatore-Santa Giulia e di San Benedetto di Leno, hanno contribuito a creare. Va detto innanzitutto che ho volutamente lasciato sullo sfondo il complesso degli interventi operati dalle altre istituzioni ecclesiastiche e tutte le strutture per l'accoglienza frutto delle iniziative di laici, sia privati o di soggetti più propriamente operanti nell'ambito del *publicum*.

La prospettiva scelta, volutamente circoscritta e limitata, è stata adottata con lo scopo di rendere possibili alcune verifiche rispetto alle più recenti acquisizioni storiografiche in relazione ad un fenomeno complesso com'è quello della mobilità dell'uomo medievale e in particolare del pellegrino. Se infatti la storia della mobilità degli uomini nei secoli del medioevo è principalmente storia del potere, sia per chi lo detiene, si tratti di re, imperatori o papi, o di loro *fideles*, obbligati a recarsi nei luoghi loro affidati o a presidiarli con la loro stabile presenza, sia per chi, muovendosi per le ragioni più svariate, è costretto a dipendere da esso, non già soltanto per ragioni di "ordine pubblico" e di sicurezza, ma soprattutto per dover ricorrere per l'accoglienza a strutture a tal fine predisposte e dover sottostare a regole ed oneri che la rendevano possibile. Se ciò è vero, come è stato recentemente ribadito e ulteriormente dimostrato<sup>111</sup>, la strada e i percorsi, vecchi e mantenuti in funzione dall'intervento di poteri, fosse quello dell'imperatore o di una piccola comunità che si organizzava a tal fine, o nuovi per quella creatività che è propria degli uomini del medioevo anche e soprattutto nel disegnare nuove forme dell'assetto del territorio, tali tragitti della mobilità costituiscono pertanto il punto di osservazione privilegiato per una lettura corretta e proficua del fenomeno nelle molteplici forme in cui si prospetta.

Una simile osservazione tuttavia vale anche per il fiume, la più naturale e solitamente più agevole via di comunicazione, con la liscia superficie del suo corso, i porti e le strutture annesse che ne garantivano l'accessibilità, i guadi e i ponti che ne consentivano l'attraversamento e il superamento della sua con-

temporanea condizione di ostacolo. Intorno ad esso si sedimentavano e si articolavano forme, se si vuole, ancor più complesse dell'esercizio del potere<sup>112</sup>. In entrambi i casi si tratta di "assi attrezzati", intorno ai quali si creano "aree di strada" e/o "di fiume", rispetto alle quali si determinano le condizioni per quella possibilità di lettura multiprospettica, che la storiografia più recente ha saputo avviare con risultati di valore.

E tuttavia tale approccio non appare essere del tutto adeguato per cogliere le dinamiche ed il senso degli interventi che in ordine al problema della mobilità sono stati approntati negli ambiti del *dominatus* dei due monasteri considerati. Si tratta infatti di istituzioni che fin dalla fondazione assumono nel loro patrimonio una dimensione e una collocazione geografica straordinariamente ampie. Se consideriamo infatti che la logica di Desiderio di fondare e dotare i due monasteri, collocati nelle loro due sedi nel cuore del *Regnum* in beni di sua proprietà, attingendo al suo patrimonio, ma soprattutto nel vasto ambito dei beni fiscali, scelti peraltro in posizioni strategiche sia per esigenze politiche, ma soprattutto per garantirsi un controllo su uomini e attività economiche lungo gli assi fluviali e stradali più rilevanti della zona centro-orientale della pianura Padana, si accompagnava all'altra, quella di legare alle due istituzioni beni distribuiti «in tota Italia», per quella esigenza di utilizzare i monasteri, strumenti complessi, eppure straordinariamente duttili ed efficaci per sostenere una politica costretta a reggere troppi fronti aperti, e mettere così sotto controllo le altre aree del nord e le restanti del centro e del meridione<sup>113</sup>; se poi constatiamo che la politica degli imperatori carolingi in merito a tali scelte fu di confermarle e di potenziarle, mantenendone sostanzialmente invariate le linee di fondo pur applicando per il loro patrimonio fondiario il principio di razionalizzazione suggerito da Adalardo di Corbie<sup>114</sup>; se infine accertiamo pure che gli stessi Ottoni confermano alle due istituzioni il mandato, per così dire, originario, dobbiamo allora assumere criteri più complessi per poter cogliere appieno il senso della presenza di queste due realtà nel cuore del *Regnum Italiae*, a presidio di una politica costantemente riconfermata e nell'esercizio di un potere che, pur con gli andamenti cangianti, non modifica l'originaria funzione attribuita alle due istituzioni.

Ciò costringe a collocare in una prospettiva più ampia i criteri di lettura, peraltro efficaci, suggeriti per ricostruire il ruolo delle istituzioni monastiche in altri contesti. L'approccio al tema deve avvenire pertanto seguendo linee di percorso diverse. L'operazione, del tutto preliminare, di collocare in un quadro d'insieme, secondo un criterio solo apparentemente geografico, le proprietà dei due monasteri, sembra essere un utile punto di partenza. Tale ricostruzio-

ne, nel disegnare in termini complessivi le proprietà di San Benedetto e di Santa Giulia, permettendo di coglierne le connessioni e poi, in prospettiva diacronica, le variazioni e le persistenze, ha consentito di arrivare ad alcune preliminari conclusioni, ma anche a formulare una serie ben più ampia di quesiti, cui potranno dare risposta gli approfondimenti resi più agevoli anche dalla messa a disposizione delle carte dei due monasteri con la loro prossima edizione. Si può pertanto, in termini schematici e per la prospettiva qui adottata, affermare che i beni leonensi e giuliani sono dislocati secondo un duplice criterio: quelli posti in continuità di percorrenza giornaliera, da una parte, quelli posti in continuità di tragitto, dall'altra.

I primi, nella loro dislocazione alla distanza l'uno dall'altro di una giornata di cammino, determinavano quell'"asse attrezzato", costituito dalle corti in linea, ma anche da quelle poste nelle zone limitrofe, che individuavano così, intorno alla strada o al fiume quell'area omogenea dai connotati unitari, capaci di produrre interazioni con il potere locale, di condizionarne talora l'esercizio, ma di subirne certo le determinazioni. Vi si collocavano, nella filiera, come nodi di tenuta di una rete ben stretta, i priorati, delegati all'esercizio di prerogative economiche, giurisdizionali, pastorali, per così dire di primo livello, a servizio dell'ambito territoriale di competenza; gli xenodochi quindi, e gli ospedali, sempre annessi ad una chiesa, con il compito di assicurare oltre all'accoglienza forme più proprie di assistenza. In tale prospettiva, una ricostruzione siffatta colloca in una dimensione diversa, certamente più centrale, il ruolo della *curtis* a supporto della dinamica della mobilità medievale, della messa a disposizione di strutture e mezzi indispensabili quotidianamente per le esigenze di sostentamento e di riparo del viaggiatore; una somma cioè di servizi di prima e pronta emergenza, reperibili solitamente nella forma consueta, professionale, presso gli xenodochi.

Si tratta, nel caso specifico, della serie di corti, xenodochi e priorati che, ad intervallo della distanza di un giorno di cammino, costellavano il corso dell'Oglio dalla valle Camonica al suo sbocco nel Po; del complesso delle corti leonensi e giuliane sulle sponde del lago di Garda, lungo il corso del Mincio e su entrambe le sponde del Po da Piacenza al mare Adriatico; e ancora il reticolo delle direttrici nord-sud e est-ovest dei percorsi stradali del territorio bresciano lungo il pedemonte e nella Bassa verso il bacino dell'Oglio e del Po; infine, oltre il grande fiume, la continuità di insediamenti lungo la via Emilia e, dopo il Mille, verso il Tirreno la fitta continuità di insediamenti sul percorso che lungo la valle del Taro conduceva a superare l'Appennino al passo del monte Bardone, connettendosi con la serie degli insediamenti leonensi della Garfagnana.

Per quanto riguarda i secondi, indicati come posti in continuità di tragitto, si tratta di beni collocati in zone distanti dalla sede madre del monastero, posti tuttavia su direttrici di percorso di valenza europea; in grado certo di offrire strutture di accoglienza e mezzi di sostentamento. Si tratta di beni non immediatamente collegati con altri dello stesso monastero, ma interconnessi con altre istituzioni similari; non in grado tuttavia di gestire un “monopolio” di tragitto. In condizione comunque di assolvere, oltre quelle di accoglienza, le esigenze di informazione, per il viaggiatore, ma anche di presidio e di controllo dei viaggiatori e dei residenti per corrispondere al ruolo, proprio di istituzioni di *imprinting*, per usare un’espressione del Sergi<sup>115</sup>, di natura imperiale, ribadito nel corso dell’intero arco del medioevo, al servizio delle esigenze di collegamento, di informazione e di controllo, che a tali istituzioni gli imperatori hanno sempre attribuito.

L’analisi diacronica di tali assetti inoltre permette di evidenziare almeno tre fasi: la prima corrispondente a quella del ruolo politico-economico delle due istituzioni e delle loro dipendenze, assegnate in prima fase e poi successivamente implementate dai rettori e arricchite e confermate da imperatori e re d’Italia nei secoli centrali del medioevo fino al Mille. Il controllo operato sulla produzione e sul commercio del ferro proveniente dalla valle Camonica e dalle valli laterali e dalla val Trompia per Santa Giulia lungo il corso dell’Oglio<sup>116</sup>; quello sul commercio del grano e il monopolio della commercializzazione del sale, nonché il controllo di gran parte della sua produzione sul delta padano per il monastero di Leno<sup>117</sup>; la presenza massiccia di insediamenti sia giuliani che leonensi lungo il tratto centrale e terminale del corso del Po a confermarne attività e iniziative con la più evidente delle testimonianze.

La seconda riguarda il ruolo eminentemente politico dai primi inizi del secondo millennio con il brusco abbandono e il consistente ridimensionamento dell’attività commerciale e la contemporanea riduzione degli insediamenti sia leonensi che dipendenti da Santa Giulia nell’area del Polesine e della Romagna. In alternativa si avvia una concentrazione di beni dei due monasteri nella zona dell’Emilia occidentale con il potenziamento degli insediamenti monastici lungo il percorso appenninico della via Francigena, nella Lunigiana e nella Garfagnana. Si tratta di una scelta operata direttamente dall’imperatore Enrico II e confermata dai suoi successori<sup>118</sup>. Per quanto riguarda San Benedetto di Leno è lo stesso Corrado II che nel 1036 interviene infatti nell’elezione per collocare al vertice del monastero Richerio, monaco di Nieder Altaich, il quale assume ben presto la direzione di Montecassino per volere del-

lo stesso imperatore<sup>119</sup>. Egli costruisce così una continuità di relazioni tra il cuore dell'Europa, la *Langobardia* e l'Italia centro-meridionale, collegandoli non già soltanto nella sua persona, ma attraverso la creazione di un percorso attrezzato e posto a garanzia degli interessi dell'impero e reso fruibile proprio per la presenza di beni e istituzioni legate a San Benedetto di Leno da un lato e a Santa Giulia dall'altro e dai propri abati, per conto dell'imperatore, strettamente controllate.

La terza riguarda il ruolo politico-assistenziale. Con la pace di Costanza ed il definirsi di un "modus vivendi" tra impero e autonomie cittadine italiane a tutto vantaggio peraltro dell'affermarsi di quest'ultime in ordine al processo di conquista da parte di ciascuna di esse del proprio comitato, il ruolo politico sovraregionale assunto dai due monasteri e dai loro beni, sparsi nei territori dell'Italia centro-settentrionale, nell'arco di tempo dei due secoli precedenti, viene meno. Sulla spinta delle esigenze maturate nel cosiddetto nuovo monachesimo anche Santa Giulia e San Benedetto di Leno recuperano ed esaltano, destinandovi risorse cospicue, l'originaria vocazione assistenziale.

Occorre infine sottolineare che in questo processo evolutivo sono sempre mantenute dai rettori dei due monasteri e costantemente confermate da papi e imperatori con i propri provvedimenti le proprietà che, secondo il criterio della *vicinitas* di Adalardo, avrebbero dovuto essere oggetto di scambio o di permuta per una necessaria razionalizzazione delle proprietà. Si tratta dei beni in territorio veneto da un lato e quelli in Piemonte, con i beni leonensi del comitato torinese e di Auriate o quelli giuliani di Ivrea o di Genova, nonché quelli di *Sextuno*, presso Rieti di Santa Giulia e quelli dislocati in Italia centrale, se dobbiamo dare un senso di concretezza alla generica espressione «in tota Italia», ricavabile in coda al lungo elenco dei beni contenuti nei diplomi imperiali concessi al monastero di Leno fino agli inizi del secolo XI. Per quelli di *Sextuno* la distanza induce la badessa a deciderne la vendita, ma per gli altri occorrerà giungere al periodo della commenda per assistere ad interventi di alienazione. Per questi si mantiene intatta la funzione di presidio di accoglienza, cui si aggiunge, divenendo gradualmente preponderante, quella assistenziale, condivisa con il resto delle corti e dei beni monastici posti nelle aree di più diretto controllo della giurisdizione del monastero, giusto per far fronte alla domanda sempre più ampia di una mobilità in crescita tumultuosa sia per il crescere esponenziale degli addetti a settori economici aperti e dinamici, ma anche per il sempre più copioso numero dei pellegrini sulle strade della fede.

<sup>1</sup> «Quel monte a cui Cassino è ne la costa, / fu frequentato già in su la cima / da la gente ingannata e mal disposta; / e quel son io che su vi portai prima / lo nome di colui, che 'n terra addusse / la verità che tanto ci sublima; e tanta grazia sopra me relusse, / ch'io ritrassi le ville circostanti / da l'empio còlto che 'l mondo sedusse. / Questi altri fochi tutti contemplanti / uomini furono, accesi di quel caldo / che fa nascer li fiori e frutti santi». *Par.*, c. XX, vv. 37-48.

<sup>2</sup> Circa la *Regula* attribuita a Macario: *Regula quattuor patrum*, in *La Regola di san Benedetto e le Regole dei Padri* a cura di S. Pricoco, Torino 1995, pp. 36-57.

<sup>3</sup> Di san Romualdo, definito dal Leclercq «maître misterieux» e dalla vita «entourée de mystère» (J. LECLERCQ, *St. Pier Damiani, ermite et homme d'église*, Roma 1960, p. 35), già aveva provveduto a stendere la vita lo stesso Pier Damiani, non già solo con un intento agiografico, ma per riproporne nel suo eremo di Fonte Avellana l'esperienza ascetica come modello archetipo funzionale alla definizione di una paternità spirituale per la comunità degli eremiti avellaniti. PETRI DAMIANI *Vita Beati Romualdi*, a cura di G. Tabacco, Roma 1957 (Fonti per la storia d'Italia, 94). Circa la figura del santo ravennate: G. TABACCO, *Romualdo di Ravenna*, Torino 1969.

<sup>4</sup> Si tratta di una costante che attraversa tutto il monachesimo medievale. Già Cassiano nelle sue *Collationes* aveva condannato i Sarabaiti, quei monaci che scegliendo di vivere da solitari, intolleranti del gioco di qualsiasi regola, li esponeva alla tentazione della *vagatio*. JOHANNIS CASSIANI *Conlatio abbatis PIANUM. De tribus generibus monachorum*, a cura di E. Pichery, Paris 1959 (Sources Chrétiennes, 64), pp. 11-35. Contro chi si lasciava tentare da tale degenerazione si scaglia con veemenza l'anonimo autore della *Regula Magistri*, descrivendo l'ansia di vagare che coglieva il monaco e lo spingeva alla continua

ricerca non già di una perfezione spirituale bensì di cibo. «Da come agiscono - afferma nel I capitolo - si vede bene che vanno peregrinando quotidianamente piuttosto per amore della gola che della loro anima». *Regola del Maestro*, a cura di M. Bozzi, I, Brescia 1995, pp. 54-55. Dei monaci vagabondi parla lo stesso san Benedetto nel I capitolo della *Regola*. Ne ripropone il giudizio negativo: «Essi passano la vita errando di regione in regione, facendosi ospitare per tre o quattro giorni nelle celle degli altri, sempre vagabondi, mai stabili, schiavi delle proprie voglie e dei vizi della gola, peggiori persino dei Sarabaiti». Ma, diversamente dall'anonimo autore della *Regula Magistri*, lo fa in termini sbrigativi: «Del tenore di vita di costoro è meglio tacere che parlare». SAN BENEDETTO, *La Regola con testo latino a fronte*, a cura di G. Picasso, traduzione e note di D. Tuniz, Ciniello Balsamo 1996 (Storia della Chiesa. Fonti, VII), pp. 1, 10-12 (= *RB*).

<sup>5</sup> È un valore che viene richiamato insistentemente da san Benedetto. Scorrendo i vari capitoli della sua *Regola*, vi si possono riscontrare una decina di riferimenti: *RB*, 1, 10-11; 4, 78; 5, 12; 6, 8; 48, 7-8, 17-18; 58, 9, 13-16, 17-18; 60, 8-9.

<sup>6</sup> «Sunt namque nonnulli, quibus dum saeculi militiam baiularent, pertaesum erat sub mundanae servitutis iugo huc illucque discurrere, adeo ut deliberarent ad monasteriale otium libertatis amore transire, nunc autem tanto sunt pestiferae inquietudinis ardore succensi, ut si quando non praebetur occasio dictans longius progredi, tenebroso carceralis custodiae videantur horrore concludi, quod procul dubio fieri antiqui hostis non ignoratur astutia». PETRI DAMIANI *Apologeticum de contemptu saeculi*, *Die Briefe des Petrus Damiani*, herg. von K. Reindel, MGH, *Epistolae*, 4, München 1993, nr. 165, p. 185. Ma non solo contro i monaci, la riprovazione del Damiani si rivolge soprattutto

to nei confronti degli eremiti «(...) quos pestifere vagationis morbus exagitat (...) qui solo quadragesimali tempore in cellulis commorantes, toto pene anni circulo huc illucque discurrunt et sic vitam suam inaniter spatitando consumunt» (*Ibidem*, p. 210). Il medesimo concetto lo ribadisce san Bernardo. Pur sollecitando con la sua appassionata predicazione la partenza per la Crociata, non esita a dissuadere «monachum quemdam a perverso peregrinationis proposito», invitandolo «in suo monasterio poenitentiam agere, quam foris vagando provincias circumire. Neque enim terrenam, sed coelestem requirere Jerusalem, monachorum proposito est; et hoc non pedibus proficiscendo, sed affectibus proficendo». S. BERNARDI *Epistolae*, a cura di J. Leclercq, H. Rochais, S. BERNARDI *Opera*, VIII, Romae 1977, pp. 379-380. Si veda in merito anche: P. CAMPORESI, *Il libro dei vagabondi*, Torino 1973, p. XXV.

<sup>7</sup> Jörg Jarnut nel suo studio sulla storia dei Longobardi prima del loro ingresso in Italia, seguendone le migrazioni dalla Scandinavia alla Boemia e la trasformazione strutturale che il popolo subisce in questo suo spostamento, lo definisce «“gens” e valanga di popolo in movimento». (J. JARNUT, *Storia dei Longobardi*, Torino 1995, p. 22). È una condizione che i Longobardi condividono con altri popoli germanici protagonisti di spostamenti durati secoli e testimoniati, come sostiene il Gasparri, «dai particolari miti d'origine noti come *Wandersagen*, le “saghe della migrazione”», patrimonio culturale di tutto il popolo perché era l'elemento costitutivo della sua memoria collettiva. S. GASPARRI, *La memoria storica dei Longobardi*, in *Le leggi dei Longobardi. Storia, memoria e diritto di un popolo germanico*, a cura di C. Azzara, S. Gasparri, Milano 1992 (Le Fonti, I), p. VI.

<sup>8</sup> Citato da E. POWER, *Vita nel medioevo*, Torino 1966, p. 25. Anche CAMPORESI, *Il libro dei vagabondi*, p. XXIV.

<sup>9</sup> C. PEYER, *Viaggiare nel medioevo. Dall'ospitalità alla locanda*, Roma-Bari 2000.

<sup>10</sup> C. R. BRÜHL, *Fodrum, Gistum, Servitium Regis*, I-II, Colonia-Graz, 1968; inoltre PEYER, *Viaggiare nel medioevo*, pp. 156-177; 208-214.

<sup>11</sup> PEYER, *Viaggiare nel medioevo*, pp. 178-195; 202-214.

<sup>12</sup> *Ibidem*, pp. 195-201.

<sup>13</sup> Ciò traspare con evidenza in numerosi capitolari che pongono l'accento sulla necessità di creare condizioni di garanzia per i viaggiatori, sia mercanti che pellegrini o incaricati di qualsiasi incombenza, esposti sempre più di frequente ad assalti e violenze. La situazione già nel corso del IX secolo aveva preoccupato gli imperatori franchi. Lo stesso Ludovico II aveva sollecitato il consiglio dei suoi conti per trovare soluzioni ad un problema che evidentemente lo doveva preoccupare. Sul finire dell'850 aveva spedito alcuni capitula ai conti del regnum convocati a Pavia e così si era rivolto loro: «Chiediamo consiglio ai nostri conti perché siano represses in ogni modo le rapine che accadono scopertamente contro coloro che si recano a Roma a pregare, o contro quelli che si recano al mercato oppure [ad attendere] a qualche altro loro affare, perché non ne avvengano più». *I capitolari italici. Storia e diritto della dominazione carolingia in Italia*, a cura di C. Azzara, P. Moro, Milano 1998, 38 (212) p. 175. Ricevute le necessarie indicazioni l'imperatore assume le sue determinazioni. «È giunto fino a noi che dei banditi riuniti [in banda] depredano coloro che si recano a Roma a pregare, o che si spostano attraverso il nostro regno per commerciare, e che alcune volte li feriscono o li uccidono e depredano i loro beni. Per questo vogliamo che i nostri conti e i loro sculdasci, e in aggiunta a loro i vassalli dei vescovi, se ve ne è la necessità, ovunque vengano a sapere di simili fatti, indaghino con il massimo zelo e li catturino e li puniscano. E

se li hanno trovati colpevoli di tale reato, cominino loro le pene previste dalle leggi senza alcuna trascuratezza, perché il nostro regno sia liberato da tali malfattori e coloro che vengono qui sotto la nostra garanzia, per pregare o per commerciare, possano rimanere incolumi» (*Ibidem*, 39 (213), pp. 177-178). È un problema, che aldilà delle intenzioni degli imperatori e degli sforzi ripetuti, vedrà un'accentuazione e una diffusione endemica nel X secolo. Per porvi rimedio si ricorse all'istituzione delle tregue o paci di Dio, il cui movimento prese avvio nella Francia meridionale e si estese successivamente in buona parte d'Europa. È a tale movimento che la storiografia attribuisce il passaggio dal regime dell'ospitalità gratuita senza vitto alla nascita dell'ospitalità a pagamento: PEYER, *Viaggiare nel medioevo*, pp. 55-61.

<sup>14</sup> Poveri per necessità o per scelta, indotti dalle circostanze in tale condizione e costretti a sfruttarla per cercare di riscattarsene, abbandonavano le loro case e si riversavano nelle città o nei pressi dei luoghi di culto, dove potevano sollecitare l'aiuto. In certi casi si trattava di una vera e propria schiera di nulla facenti agli occhi della popolazione attiva, che era difficile omologare ed inquadrare negli assetti organizzativi cittadini. Per porre rimedio ad un tale problema era già intervenuto Giustiniano, il quale aveva disposto, sulla falsariga di precedenti costituzioni, almeno per quelli per i quali fosse stata accertata la buona condizione fisica, l'impiego in opere e lavori oppure il loro allontanamento dalla città, respingendoli nelle provincie di provenienza (*Codex Iustinianus*, a cura di P. Krueger, in *Corpus Iuris Civilis*, II, Heidelberg 1954 (I ed. Berolini 1906), 11. 26, p. 435 (= *Codex*). Anche CAMPORESI, *Il libro dei vagabondi*, pp. XVII-XVIII). A fianco tuttavia dei poveri onesti, in cerca di aiuto proprio per la loro condizione di indigenza, c'era la folta schiera dei poveri ribaldi e imbroglioni, che

avevano con spirito anarchico scelto quel modello di vita, impegnati non certo a riscattare la propria condizione, ma ad organizzare e affinare la propria capacità di raggio. *Ibidem*, pp. XXI sgg.; N. GUGLIELMI, *Il medioevo degli ultimi. Emarginazione e marginalità nei secoli XI-XIV*, Roma 2001, pp. 84-85. Tutti erano comunque superati in povertà e in bassa considerazione sociale soltanto dai miserabili, poveri e indigenti con in più una condizione di handicap psico-fisico, come nel caso più eclatante del lebbroso, che ne segnava la marginalità persino agli occhi degli uomini di Chiesa, tentati di vedere nella loro menomazione il castigo di Dio. Il loro destino era quello di essere allontanati dalla città con bandi e provvedimenti riproposti, che tuttavia non riuscivano a porre un rimedio definitivo al problema. *Ibidem*, pp. 90 sgg.; CAMPORESI, *Il libro dei vagabondi*, pp. XXVIII-XXIX.

<sup>15</sup> Per un quadro complessivo delle proprietà dislocate nei territori della pianura bresciana, dipendenti dai due più importanti monasteri benedettini fondati entrambi dall'ultimo re longobardo Desiderio nel periodo compreso tra il 755 e il 758, l'uno femminile in Brescia, l'altro maschile a Leno: G. PASQUALI, *La distribuzione geografica delle cappelle e delle aziende rurali descritte nell'inventario altomedievale del monastero di S. Giulia di Brescia*, in *San Salvatore di Brescia. Materiali per un museo*, 1/2, Brescia 1978, pp. 159, 165; A. BARONIO, *Patrimoni monastici in Franciacorta nell'alto medioevo (secoli VIII-X)*, in «*Vites plantare et bene colere*». *Agricoltura e mondo rurale in Franciacorta nel Medioevo*, Atti della IV Biennale di Franciacorta, a cura di G. Archetti, Brescia 1996, pp. 18-47; IDEM, *Tra corti e fiume: l'Oglio e le «curtes» del monastero di S. Salvatore di Brescia nei secoli VIII-X*, in *Rive e rivali. Il fiume Oglio e il suo territorio*, a cura di C. Boroni, S. Onger, M. Pegrari, Brescia 1999, pp. 11-74.

<sup>16</sup> G. P. BOGNETTI, *La Brescia dei Goti e dei Longobardi*, in *Storia di Brescia*, I, Brescia 1963, p. 476; BETTELLI BERGAMASCHI, *Seta e colori nell'alto medioevo*, pp. 91, 336, 340, 359.

<sup>17</sup> PEYER, *Viaggiare nel medioevo*, pp. 87 sgg.

<sup>18</sup> *Ibidem*, pp. 18-19.

<sup>19</sup> *Ibidem*, pp. 20-21.

<sup>20</sup> T. SZABÒ, *Xenodochi, ospedali e locande: forme di ospitalità ecclesiastica e commerciale nell'Italia del Medioevo (secoli VII-XIV)*, in *Comuni e politica stradale in Toscana e in Italia nel Medioevo*, Bologna 1992, pp. 304-306; PEYER, *Viaggiare nel medioevo*, pp. 89-90.

<sup>21</sup> La condizione del pellegrino, infatti, che aveva abbandonato ogni cosa per intraprendere il cammino per raggiungere la meta del suo voto di espiazione, era in certa misura analoga a quella di monaci e sacerdoti, che avevano scelto di abbandonare il mondo per porsi alla ricerca e al servizio di Dio. La preoccupazione che la scelta di vita compiuta, e per analogia la decisione di porsi in viaggio per adempiere un voto, fosse confermata e preservata da tentazioni o diversivi di qualsiasi natura compare nel corso dei secoli centrali del medioevo non solo nei concili e nei provvedimenti dei vari papi, ma anche nelle sillogi canoniche da Burcardo a Bernoldo di Costanza, a Ivo di Chartres e dal XII secolo con Graziano e le decretali nel complesso sistema del diritto canonico. Tale atteggiamento non impedisce tuttavia il sorgere e il moltiplicarsi delle taverne e la necessità quindi di disposizioni legislative per concederne l'istituzione e per regolarne il funzionamento e riscuoterne il relativo banno. Per una sintesi dei complessi problemi che la materia presenta: SZABÒ, *Xenodochi, ospedali e locande*, pp. 304-305 e nn. 131-135; PEYER, *Viaggiare nel medioevo*, pp. 89 e segg. In particolare per il banno di taverna, pp. 106 sgg.

<sup>22</sup> SZABÒ, *Xenodochi, ospedali e locande*, pp. 285-319; PEYER, *Viaggiare nel medioevo*, pp. 125-147.

<sup>23</sup> PEYER, *Viaggiare nel medioevo*, pp. 6-14.

<sup>24</sup> Peraltro le parole di Gesù erano state esplicite. Parlando del giorno del Giudizio, indica negli eletti coloro che hanno accolto le sue indicazioni nel mettere in pratica l'invito alla concreta manifestazione dell'amore per il prossimo: «Ho avuto fame e voi mi avete dato da mangiare, ho avuto sete e mi avete dato da bere; ero forestiero e mi avete ospitato nella vostra casa; ero nudo e mi avete dato i vestiti; ero malato e siete venuti a curarmi». Mt 25, 35-36.

<sup>25</sup> Nei primi testi normativi della Chiesa si ripetono le prescrizioni che impongono al vescovo di occuparsi dei poveri: «Propterea et succurrite iunioribus, ut in castitate Deo adhereant. Operam ergo eis impende episcopae. Et memor esto etiam pauperum eosque manu suscipe ac nutri (...). In omnibus enim scripturis Dominus de pauperibus admonet ac praecepit, maxime si participantibus sunt, et rursus per Isaiam addit sic dicens: "Frange esurienti panem tuum et pauperem tecti expertem induc in domum tuam; et si videris nudum, operi eum, et domesticos carnis tuae ne despexeris". Itaque omni modo pauperibus consulatis». *Didascalia et constitutiones apostolorum*, a cura di F. X. Funk, I, Paderbornae 1905, pp. 186-188. Ad essi sia destinata parte delle primizie e delle decime: «Omnes primitiae offerantur episcopo et presbyteris et diaconis ad eorum alimentum, utque omnes decimae offerantur ad alendos reliquos clericos et virgines ac viduas et paupertate afflictos» (*Ibidem*, VIII, 30, p. 533). In una silloge coeva di disposizioni normative si prescrive: «Si quis pauperes non sinit colligere spicas cadentes, maledictus sit». *Lex canonica sanctorum apostolorum, Didascalia et constitutiones apostolorum*, II, *Testimonia et scripturae propinqua*, a cura di F. X. Funk, Paderbornae 1906, XV, p. 153. Anche in SZABÒ, *Xenodochi, ospedali e locande*, p. 287.

<sup>26</sup> Già Macario all'art. XX della sua Regola così esortava i monaci: «Esercitate l'ospitalità in ogni circostanza e non distogliete gli occhi così da lasciare il povero a mani vuote, perché non accada che il Signore venga da te nella persona dell'ospite o del povero e ti veda restio e tu sia condannato, ma fa buon viso a tutti e agisci con fede». *Regula Macarii*, in *La regola di san Benedetto e le Regole dei Padri*, p. 51. E così pure l'autore degli *Statuta Patrum* si preoccupa di suggerire l'atteggiamento dei membri della comunità monastica all'arrivo di un estraneo: «Quando arriva un forestiero gli si offra soltanto un'accoglienza piena di umiltà e il saluto di pace. Per il resto non ci si preoccupi di chiedere da dove è venuto, perché è venuto e quando si rimetterà in cammino». *Statuta Patrum*, *Ibidem*, p. 31. Altrettanto sollecito l'atteggiamento previsto nei confronti dei forestieri che chiedono ospitalità nella *Regula Magistri*. Il cap. 72 è dedicato al «Pasto in nome della carità al sopraggiungere di fratelli». Se poi debbono partire con urgenza, si stabilisce che «non si permetta che partano digiuni dal monastero, dato che devono viaggiare». Al cap. 79 si prevede che sia riservato un ambiente adatto, separato dalla comunità dei fratelli. Ma nel cap. 78 si anticipa e si precisa anche, con sano realismo, che «Non si deve mantenere per più di due giorni chi arriva, sia fratello o sia laico, senza che lavori». *Regola del Maestro*, II, pp. 152-158. Si veda anche: SZABÓ, *Xenodochi, ospedali e locande*, p. 287.

<sup>27</sup> «Tutti gli ospiti che giungono al monastero siano accolti come Cristo, poiché un giorno ci dirà: "Ero forestiero e mi avete ospitato"». *RB* 53, 1.

<sup>28</sup> «Soprattutto verso i poveri e i pellegrini ci si prodighi in premurosa accoglienza, perché proprio in essi maggiormente si riceve Cristo». *RB* 53, 2.

<sup>29</sup> «La cucina dell'abate e degli ospiti sia a parte, per evitare che i fratelli siano distur-

bati dall'arrivo, ad ore non previste, degli ospiti, i quali non mancano mai in monastero». *Ibidem*.

<sup>30</sup> Nel Codice giustiniano il termine fa riferimento ad un luogo coperto, in cui sono accolti i forestieri. *Codex*, 1.2.19 e 22. Ma già lo stesso Isidoro di Siviglia registra la graduale trasformazione e l'allargamento delle funzioni dell'istituzione. «Hyrcanus (...) fertur ex reliqua pecunia instituisse primus xenodochia, quibus adventum susciperet pauperum et peregrinorum». ISIDORI HISPALENSIS *Ep. etymologiarum sive originum libri XX*, a cura di W. M. Lindsay, II, Oxonii 1957, pp. 15, 3, 13. Si veda anche SZABÓ, *Xenodochi, ospedali e locande*, pp. 287-289. Tale processo investe peraltro il termine stesso che viene in Italia presto affiancato e sostituito da *hospitale* e *hospitium*. PEYER, *Viaggiare nel medioevo*, p. 130.

<sup>31</sup> Che le istituzioni assistenziali avessero assunto nei secoli centrali del medioevo tali connotati e avessero gradualmente perfezionato l'offerta dei propri servizi, anche e soprattutto dopo l'XI secolo, al punto da suscitare giudizi positivi nell'utenza sempre più numerosa, è testimoniato dall'Ourself, il quale riporta l'apprezzamento di un pellegrino diretto a San Giacomo di Compostella, il quale degli ospedali dice che sono «luoghi santi, case di Dio, riconforto dei santi pellegrini, riposo degli indigenti, consolazione dei malati, salvezza dei morti e soccorso dei vivi». R. OURSEL, *Pellegrini del medioevo. Gli uomini, le strade, i santuari*, Milano 1979, p. 65. Citato anche da: S. BORTOLAMI, *Chiese, spazi, società nelle Venezia medioevali*, Roma 1999 (Italia Sacra, 61), p. 175.

<sup>32</sup> M. DE JONG, P. ERHART, *Monachesimo tra i Longobardi e i Carolingi*, in *Il futuro dei Longobardi. L'Italia e la costruzione dell'Europa di Carlo Magno. Saggi*, a cura di C. Bertelli, G. P. Brogiolo, Milano 2000, p. 123.

<sup>33</sup> Alcuni punti fermi circa la storia del monastero e la sua copiosa bibliografia sono

stati posti con i due volumi: *S. Salvatore di Brescia*, cit., e *S. Giulia di Brescia. Archeologia, arte, storia, di un monastero regio dai Longobardi al Barbarossa*, Atti del Convegno, Brescia, 4-5 maggio 1990, Brescia 1992. Per la successiva bibliografia una precisa rassegna in G. ARCHETTI, *Per la storia di S. Giulia nel Medioevo. Note storiche in margine ad alcune pubblicazioni recenti*, «Brixia Sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», V/1-2 (2000), pp. 5-44, in part. nn. 2-10. Inoltre i contributi del volume: *Il futuro dei Longobardi*, cit.

<sup>34</sup> F. A. ZACCARIA, *Dell'antichissima badia di Leno*, Venezia 1767 (ried. an., a cura di A. Baronio, Brescia 1976); A. BARONIO, "Monasterium et populus". *Per la storia del contado lombardo: Leno*, Brescia 1984 (Monumenta Brixiae Historica. Fontes, 8). Inoltre, *Studi e Atti del Convegno: Il monastero di San Benedetto di Leno. Mille anni nel cuore della pianura Padana*, Leno, 26 maggio 2001, a cura di A. Baronio, in *WWW Popolis. It/abbazia* (in corso di stampa).

<sup>35</sup> J.L. NELSON, *Viaggiatori, pellegrini e vie commerciali*, in *Il futuro dei Longobardi*, pp. 163-171.

<sup>36</sup> In merito alle reliquie conservate presso il monastero e in particolare a quelle di santa Giulia e alla doppia dedicazione del monastero, oltre che al Salvatore alla martire cartaginese: G. P. BROGIOLO, *Desiderio e Ansa a Brescia: dalla fondazione al mito*, in *Il futuro dei Longobardi*, p. 148. Inoltre, S. GAVINELLI, *La liturgia del cenobio di Santa Giulia in età comunale e signorile attraverso il "Liber ordinarius"* e P. TOMEA, *La leggenda di santa Giulia e le traslazioni longobarde nell'Italia settentrionale*, in *Culto e storia di Santa Giulia*, Atti della giornata di studio, Brescia, 20 ottobre 2000, Milano 2001 (in corso di stampa).

<sup>37</sup> L'anonimo autore della cronaca delle vicende della fondazione del monastero ad opera di Desiderio nella sua prosa sgramma-

ticata afferma che «Non longe post introitum regni et incohesionem huius coenobi Domino cooperantem et prenominato excellentissimo rege translatum est a civitate Beneventum de Cassino castro quaedem corporis partem beatissimi atque excellentissimi confessoris Benedicti abbati et ab urbe Roma corpora beatorum martirum Vitalis et Martialis et in eodem sacrosanctum conditum est coenobio». *Catalogi regum langobardorum et italicorum brixienensis et nonantulanus*, ed. G. Waitz, MGH, *Scriptores rerum langobardicarum et italicarum saec. VI-IX*, Hannoverae 1878, pp. 501-2. P. GUERRINI, *Brescia e Montecassino in un carteggio inedito intorno a una reliquia di san Benedetto*, Subiaco 1942 (Monografie di storia bresciana, XXII); BARONIO, *Monasterium et populus*, p. 171.

<sup>38</sup> P. GUERRINI, *Diaconie, zenodochi e ospizi medioevali della città e del territorio bresciano*, «Memorie storiche», 21 (1953), pp. 1-58.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 6; A. MARIELLA, *Le origini degli ospedali bresciani*, Brescia 1963, pp. 8-13; ARCHETTI, *Per la storia di S. Giulia nel Medioevo*, p. 32.

<sup>40</sup> Ne abbiamo notizia nell'atto con cui una certa Benedetta *Ognacher* di Leno il 9 febbraio 1189 cede a Pietro di Offlaga, che agisce a nome e per conto dell'ospedale del monastero, un appezzamento di un piè e mezzo di terra posta «in castello Leni (...) iusta solarium de ospitali». L'atto stesso viene redatto «iuxta portam de ospitali». *1189 febbraio 9, Leno*, Archivio di Stato di Milano (ASMi), Archivio Diplomatico (AD), Pergamene per fondi (PF), cart. 94, fasc. 48, *San Benedetto, sec. XII*, nr. 1218.

<sup>41</sup> Narra l'episodio Antonio *de Mussa*. Interrogato come teste nella controversia tra vescovo di Brescia e abate di Leno, egli afferma di essere stato presente al momento in cui le insistenti richieste del vescovo trovarono una risentita risposta dell'imperatore, in quella circostanza propenso a sostenere le

ragioni dell'abbazia di San Benedetto: «Dicit quoque se fuisse supra solarium hospitalis de Leno ubi dominus Fredericus imperator presidebat». Udite le richieste del vescovo e constatato che si rifiutava di accogliere le sue proposte di composizione, l'imperatore gli ingiunse «sub debito fidelitatis ne ipsa die maneret in hospitio leonensis abbatis». ZACCARIA, *Dell'antichissima badia di Leno*, p. 179. Da notare l'uso che il notaio fa dei termini per indicare l'edificio nel quale si svolge la scena. Il termine *hospitialis* potrebbe evocare a prima vista anche una funzione assistenziale dell'edificio, ma la sua destinazione d'uso è al contrario più esplicitamente rivelata dall'altro termine di *hospitium* usato dall'imperatore per ordinare al presule bresciano di porre termine alla sua permanenza nell'ospedale, ad interrompervi cioè il suo soggiorno, ospitato in una struttura di natura alberghiera. Per far fronte alle sempre più pressanti esigenze di carattere assistenziale, maturate con l'avvio delle esperienze del nuovo monachesimo (Si veda in proposito: P. ZERBI, "Vecchio" e "nuovo" monachesimo alla metà del secolo XII, in *Istituzioni monastiche e istituzioni canonicali in Occidente. 1123-1215*, Milano 1980, pp. 3-26), anche presso il monastero di Leno si avvertì la necessità di creare una struttura *ad hoc*. L'iniziativa fu presa dall'abate Onesto, il quale nel 1209 decise di promuovere l'istituzione di un ospedale che avesse specifiche caratteristiche per far fronte alle esigenze di ammalati, poveri e reietti. Con il consenso del capitolo monastico egli concesse a Pietro, rettore della chiesa di San Pietro di Leno, e ad un tale Abramo, un appezzamento di terra di un piè e mezzo per costruire un ospedale destinato «ad usum pauperum et egenum et infirmorum et languidorum». Assegnò inoltre in dote alla nuova istituzione, dedicata a san Bartolomeo apostolo e a sant'Antonio, una superficie di altri trenta piè e dettò le norme per disciplinare la vita inter-

na alla comunità di chierici e conversi che dovevano garantirne il funzionamento, seguendo la regola di sant'Agostino. 1209 giugno 29, Leno, ASMI, AD, PF, cart. 94, fasc. 48, Leno, Badia, sec. XIII, nr. 698.

<sup>42</sup> Circa le modalità seguite nel determinare distanze e tappe nei percorsi seguiti dai pellegrini: P. CAUCCI VON SAUCKEN, *Le distanze nei pellegrinaggi medievali*, in *Spazi, tempi, misure e percorsi nell'Europa del Basso-medioevo*, Atti del XXXII Convegno storico internazionale del centro italiano di studi sul basso Medioevo, Todi, 8-11 ottobre 1995, Spoleto 1996, pp. 297-315.

<sup>43</sup> Le «res in Tarvisio» sono tra le prime dotazioni fondiarie del monastero. Compaiono già nel diploma di Berengario II e Adalberto del 958 (ZACCARIA, *Dell'antichissima badia di Leno*, p. 69) e sono riconfermate con la stessa indicazione in tutti i diplomi imperiali concessi all'abbazia nei secoli successivi. BARONIO, *Monasterium et populus*, p. 336, tav. III.

<sup>44</sup> Per i beni di Santa Giulia in territorio veneto: P. GUERRINI, *Le proprietà fondiarie del monastero bresciano di S. Giulia nel territorio veneto-tridentino*, «Archivio veneto-tridentino», X (1926), pp. 109-124. Per una serie di rettifiche all'individuazione dei toponimi fatta dal Guerrini: S. BORTOLAMI, *Territorio e società in un comune rurale veneto (sec. XI-XIII). Pernumia e i suoi statuti*, Venezia 1978 (Deputazione di storia patria per le Venezie. Miscellanea di studi e memorie, XIII), pp. 57-63.

<sup>45</sup> Potrebbe probabilmente in tal modo essere identificata la collocazione dei beni leonensi dislocati nella località di Ariola, toponimo che compare per la prima volta nel diploma di Berengario II e Adalberto e viene riproposto in tutti i successivi diplomi di conferma. ZACCARIA, *Dell'antichissima badia di Leno*, p. 69.

<sup>46</sup> Anche i beni in Verona compaiono per la prima volta nell'elenco contenuto nel diplo-

ma di Berengario II e Adalberto del 958. ZACCARIA, *Dell'antichissima badia di Leno*, p. 69. Vi si fa riferimento ad una *casa*, a cui nel diploma di Enrico II del 1019 (*Ibidem*, p. 94), si aggiunge una chiesa. Si tratta di beni assegnati all'abbazia dallo stesso Desiderio, come peraltro dovette essere per gli altri dislocati in territorio veneto. Si veda in merito a quelli in Verona: G. BIANCOLINI, *Notizie storiche delle chiese di Verona*, I, Verona 1749-1771; inoltre: ZACCARIA, *Dell'antichissima badia di Leno*, pp. 271-275; BARONIO, *Monasterium et populus*, p. 336, tav. III. Per i beni leonensi e giuliani in territorio veneto, riconducibili ad una strategia unica di Desiderio, fondatore di entrambi: BORTOLAMI, *Territorio e società in un comune rurale veneto*, p. 58, n. 57.

<sup>47</sup> Per le proprietà leonensi in Garda: BARONIO, "Sindicus" e "advocatus" tra XII e XIII: il caso leonese, «Annali Queriniani», 2 (2001) (in corso di stampa). Per le proprietà giuliane: *Le carte dell'archivio di Santa Giulia di Brescia relative alla Gardesana veronese (1143-1293)*, a cura di C. Sala con una nota introduttiva di G.M. Varanini, Verona 2001 (ad *vocem*).

<sup>48</sup> Sulla direttrice Verona-Brescia costituivano un punto di riferimento per una sosta intermedia i beni giuliani di Sirmione e quelli leonensi di Desenzano e Padenghe e tra il lago e la città i fondi e le corti di Manerba, Moniga, San Felice, Carzago, Bedizzole, Nuvolento e Nuvolera, Virle, che costituivano a breve distanza gli uni dagli altri un *continuum* di presenze insediative legate ai due monasteri, utili punti di riferimento per i viaggiatori e i pellegrini che avessero come meta finale le due abbazie bresciane. Per i beni di Santa Giulia dell'area benacense e della zona tra il lago e la città: G.P. BROGIOLO, *Civitas, chiese e monasteri. Istituzioni e società*, in G. P. Brogiolo, S. Lusuardi Siena, P. Sesino, *Ricerche su Sirmione longobarda*, Firenze 1989, pp. 13-24, in part. p. 24; G. PASQUALI, *La distri-*

*buzione geografica delle cappelle*, pp. 141-167, in part. p. 153; IDEM, *Gestione economica e controllo sociale di S. Salvatore - S. Giulia dall'epoca longobarda all'età comunale*, in *S. Giulia di Brescia*, pp. 141-142. Per San Benedetto di Leno: BARONIO, *Monasterium et populus*, pp. 326-329, tav. I-II.

<sup>49</sup> Sul tratto alpino di tale strada: G. SERGI, *Potere e territorio lungo la strada di Francia. Da Chambèry a Torino fra X e XIII secolo*, Napoli 1981; IDEM, *Monasteri sulle strade del potere. Progetti di intervento sul paesaggio politico medievale fra le Alpi e la pianura*, «Quaderni storici», 61 (1986), pp. 33-56, ora col titolo *Sulle strade del potere. Monasteri e paesaggio politico*, in IDEM, *L'aristocrazia della preghiera. Politica e scelte religiose nel medioevo italiano*, Roma 1994, pp. 31-53. Circa il sistema itinerario che va sotto il nome di Via Francigena basti qui citare, tra la sterminata bibliografia che ne ha studiato i vari tronchi locali, lo sguardo d'insieme proposto in: *La via Francigena. Dossier scientifico*, a cura di L. Gambi, G. Cherubini, G. Sergi, P. Toubert, Bologna 1995.

<sup>50</sup> G. SERGI, «*Domus Montis Cenisii*»: lo sviluppo di un ente ospedaliero in una competizione di poteri, «Bollettino storico-bibliografico subalpino», 70 (1972), pp. 435-488, ora col titolo *Assistenza e controllo. L'ospizio del Moncenisio*, in IDEM, *L'aristocrazia della preghiera*, pp. 121-166; inoltre: T. SZABÒ, *Anacronismo storiografico e «politica di passo» dei sovrani medievali*, in *Lo spazio alpino: area di civiltà, regione cerniera*, a cura di G. Coppola e P. Schiera, Napoli 1991, pp. 95-112, ora in *Comuni e politica stradale*, pp. 91-112, in part. 101-103.

<sup>51</sup> ZACCARIA, *Dell'antichissima badia di Leno*, pp. 69, 72, 78, 88, 94, 97, 101, 125, 133.

<sup>52</sup> Anche i beni dislocati nella contea di Auriate e in quella di Torino sono probabilmente da far risalire all'insieme delle primis-

sime dotazioni, immediatamente successive alla fondazione dell'abbazia leonense. Già ne compare menzione nel diploma di Berengario II e Adalberto del 958 (*Ibidem*, p. 69) e di essi è costantemente richiamato la dipendenza dal monastero in tutti i successivi diplomi imperiali fino alla fine del XII secolo: *Ibidem*, pp. 72, 78, 88, 94, 97, 101, 125, 133; BARONIO, *Monasterium et populus*, p. 340, tav. III. Per l'individuazione del territorio dell'antica contea di Auriate, parte integrante della diocesi di Torino e poi di quella di Cuneo: G. CASIRAGHI, *La diocesi di Torino nel medioevo*, Torino 1979 e la più recente messa a punto in SERGI, *L'aristocrazia della preghiera*, pp. 165-188.

<sup>53</sup> L. QUAGLIA, *La maison du Gran Saint-Bernard des origines aux temps actuels*, Aoste 1955; IDEM, *Les hospices du Grand et du Petit Saint-Bernard du X<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> siècle*, in *Monasteri in Alta Italia dopo le invasioni saracene e magiare*, Atti del XXXII Congresso storico subalpino, Torino, 1965, Torino 1966, pp. 427-441; O. AUREGGI, *Gli ospizi del Monte Giove nell'ordinamento giuridico medievale*, in *Studi di storia ospedaliera piemontese in onore di Giovanni Donna d'Oldenigo*, Torino 1958, pp. 42-57; SZABÒ, *Anacronismo storiografico*, pp. 101-103.

<sup>54</sup> PASQUALI, *La distribuzione geografica*, pp. 145 n. 147, 164.

<sup>55</sup> Basti citare ad esempio lo «xenodochium Sancti Columbani» dipendente dal monastero di Bobbio certamente in grado di offrire larga ospitalità a numerosi pellegrini e viandanti visto che nutre ogni mese 200 poveri: «pascuntur inde pauperes per kalendas CC». *San Colombano di Bobbio* a cura di A. Castagnetti, in *Inventari altomedievali di terre, coloni e redditi*, a cura di A. Castagnetti, M. Luzzati, G. Pasquali, A. Vasina, Roma 1979 (Fonti per la storia d'Italia, 104), p. 139.

<sup>56</sup> La «casella cum orto in Papia inter duos pontes» che compare nel diploma di

Berengario II e Adalberto (ZACCARIA, *Dell'antichissima badia di Leno*, p. 69) dal 1014, con il diploma di Enrico II è definita come «casa cum orto in Papia inter duos pontes». *Ibidem*, p. 88.

<sup>57</sup> Lo xenodochio, detto «Sancta Maria Britonum», era punto di riferimento specialmente per pellegrini provenienti dalle isole britanniche. NELSON, *Viaggiatori, pellegrini e vie commerciali*, p. 164. Per le proprietà giuliane in Pavia: PASQUALI, *La distribuzione geografica*, p. 165.

<sup>58</sup> Dei beni leonensi già nel diploma di Berengario II e Adalberto e poi in tutti gli altri diplomi concessi al monastero fino a quello di Enrico VI si dice che sono posti «in Mediolanense in questo Sancto Vincenzo». ZACCARIA, *Dell'antichissima badia di Leno*, pp. 69, 72, 78, 88, 94, 97, 101, 125, 133.

<sup>59</sup> Anche i beni della località «Columbario» dislocati «in finibus Bergomensis» compaiono già nel diploma di Berengario II e Adalberto del 958 e sono menzionati in tutti i successivi diplomi imperiali concessi al monastero. *Ibidem*.

<sup>60</sup> Lungo la direttrice di tale tragitto i viaggiatori giunti in territorio bresciano potevano più agevolmente far riferimento alle corti giuliane di Canelle di Coccaglio, di Castegnato, di Griliano e di Brazago. Per tali corti: BARONIO, *Patrimoni monastici*, pp. 24-31, 34-37, 39-41.

<sup>61</sup> PASQUALI, *La distribuzione geografica*, pp. 154, 163. In particolare per le corti di Barbata e Rudiano: BARONIO, *Tra corti e fiume*, pp. 31-34. Per Barbata anche G. CARIBONI, *Documenti ignoti o poco noti intorno a Barbata, 'curtis' del monastero bresciano di S. Giulia*, «Rendiconti dell'Istituto Lombardo - Classe di Lettere e Scienze Morali e Storiche», 129/1 (1995), pp. 27-49.

<sup>62</sup> Circa le molteplici problematiche connesse al tema della viabilità medievale e in particolare all'esigenza non già di far riferimento alla strada, ma sempre e comunque ad

un sistema di strade e di percorsi che si incrociano in fasci di strade: R. STOPANI, *Le grandi vie di pellegrinaggio del Medioevo. Le strade per Roma*, Firenze 1987, p. 56.

<sup>63</sup> Sul tema dell'«area di strada», dopo la riflessione da lui avviata e ricca di risultati importanti, è ritornato Giuseppe Sergi: SERGI, «Aree» e «luoghi di strada»: *antideterminismo di due concetti storico-geografici*, in *La viabilità appenninica dall'Età Antica ad oggi*, Atti delle giornate di studio, Porretta Terme - Pistoia, 12 luglio, 2, 6, 12 agosto, 13 settembre 1997, Pistoia 1998, pp. 11-15 (Storia e ricerca sul campo fra Emilia e Toscana, 7). Sulla necessità che il criterio da lui individuato debba essere integrato quando ci si trovi in presenza di corsi d'acqua che determinano fisicamente un contesto bensì definibile come «area fluviale» che si coordina sì con aree più specificamente connotate da viabilità terrestre, ma che individua problemi e modelli originali di soluzione ai medesimi, si veda in particolare un primo tentativo di verifica condotto per l'ambito dell'area fluviale dell'Oglio attraverso l'esame delle corti dipendenti dal monastero di Santa Giulia collocate nelle zone adiacenti al suo corso: BARONIO, *Tra corti e fiume*, pp. 11, 64-67.

<sup>64</sup> PEYER, *Viaggiare nel Medioevo*, pp. 125-147.

<sup>65</sup> SZABÒ, *Strade e potere pubblico nell'Italia centro-settentrionale (secoli VI-XIV)*, in «Studi storici», 3 (1986), pp. 667-683, ora in *Comuni e politica stradale*, pp. 71-83. Inoltre P. RACINE, *Viaggiare sulla via Francigena nel medioevo: racconti e guide*, in *Piacenza e il giubileo. Una città crocevia degli itinerari di pellegrinaggio medievale*, a cura di V. Poli, Piacenza 1999, pp. 29-50.

<sup>66</sup> PEYER, *Viaggiare nel Medioevo*, pp. 47-61.

<sup>67</sup> «A nessuno sia consentito negare l'erba a chi è in viaggio, tranne il prato al tempo in cui non è ancora falciato o le messi. Ma dopo

che sono stati raccolti il fieno e le messi, colui al quale appartiene la terra riservi per sé solo quanto può proteggere con la sua recinzione. Se invece presume di allontanare il cavallo di uno che è in viaggio dalle stoppie o dal pascolo dove sta pascolando dell'altro bestiame, paghi una composizione per quel cavallo in *octagild*, perché ha avuto la presunzione di allontanarlo da un campo arabile che ha già dato le messi». *Editto di Rotari*, in *Le leggi dei Longobardi*, cap. 358, p. 95.

<sup>68</sup> Sono espliciti i provvedimenti imperiali in proposito. Pipino, figlio di Carlo, nel suo capitulare pavese del 787 si preoccupa di impedire che i potenti in viaggio non compiano soprusi nei confronti degli abitanti delle campagne, detentori dei beni di sostentamento. Stabilisce pertanto che coloro, i quali a vario titolo si dirigono «al palazzo e di qui viaggiano o si dirigono in ogni luogo attraverso il nostro regno, che essi o i loro uomini non osino togliere ad alcun uomo il suo diritto né il frutto del suo lavoro, se non nel caso abbiano acquistato o l'uomo stesso non l'abbia dato loro di sua spontanea volontà». Ma stabilisce anche che «quando viene la stagione dell'inverno, nessuno deve vietare la permanenza a quei viaggiatori, se non nel caso essi ingiustamente generino qualche causa» (*Capitolare pavese di Pipino - 787*, in *Capitolari italiani*, nr. 6, p. 65). Sul problema ritorna Ludovico II nel suo capitulare pavese dell'850. Si tratta sempre di viaggiatori potenti o detentori di cariche «che, quando (...) vengono da noi, prendono con la forza dal popolo, nelle cui case fanno tappa, le cose necessarie per i loro bisogni e anche per i loro cavalli, e in queste occasioni il nostro popolo è afflitto. Perciò stabiliamo che ogni nostro fedele, che venga alla nostra presenza, non sottragga nulla con la forza a qualcun altro, né nel viaggio di andata né in quello di ritorno, ma acquisti il necessario per i suoi uomini e i suoi cavalli dai suoi ospiti al giusto prezzo» (*Capitolare pavese di Ludovi-*

co II - fine 850, *Ibidem*, nr. 39, p. 181). Tuttavia la questione aveva profili un po' più complessi se quindici anni dopo lo stesso Ludovico II sempre a Pavia è costretto ad intervenire di nuovo; ancora per riaffermare il divieto di compiere le violenze contro i contadini, ma anche per stabilire l'obbligo agli stessi di non negare i loro prodotti e la loro ospitalità. Rivolgendosi a vescovi e conti che si mettono in viaggio a servizio dell'imperatore ordina che «badino attentamente che non si rechi molestia ai contadini, o che non si permetta che vengano occupate con la forza le loro case, oppure che vengano sottratti i loro prodotti senza il versamento di una somma; ma, al contempo, gli abitanti del posto non neghino agli ospiti, nei luoghi abituali, un tetto, un fuoco, l'acqua, la paglia, od osino vendere i propri prodotti a un prezzo più alto dei vicini» (*Capitolari di Ludovico II. Capitoli esposti dall'imperatore agli ottimati di Pavia - 4 febbraio 865*, *Ibidem*, nr. 43, p. 209). In proposito: PEYER, *Viaggiare nel Medioevo*, p. 59.

<sup>69</sup> Per questo passaggio alpino per eccellenza e per l'area di strada che determina ed il conseguente costituirsi della contea del vescovo di Trento: SZABÒ, *Anacronismo storiografico*, pp. 97-110.

<sup>70</sup> *Ibidem*, p. 96.

<sup>71</sup> M. MORGANTI, *Leconomia-porto di Iseo. Un esempio di lunga durata*, in *Atlante del Sebino e della Franciacorta. Uomini, vicende, paesi*, Brescia 1983, pp. 230-232; BARONIO, *Tra corti e fiume*, pp. 21 sgg.

<sup>72</sup> Circa la val Cavallina e il ruolo strategico dell'antico distretto dei «fines Cavelles»: BARONIO, *Il territorio del basso Sebino: un distretto "lacuale" tra ducato e comitato nelle vicende bresciane dei secoli VIII-X*, «Annali Queriniani», I (2000), pp. 22-26.

<sup>73</sup> BARONIO, *Tra corti e fiume*, pp. 27-28, n. 94.

<sup>74</sup> *Ibidem*, pp. 28-37.

<sup>75</sup> Per un quadro d'insieme delle corti dei

due monasteri nell'area riconducibile al fiume Oglio: *Ibidem*, tav. IV, p. 73.

<sup>76</sup> *Ibidem*, pp. 13-20, 60-64.

<sup>77</sup> *Ibidem*, pp. 39-43.

<sup>78</sup> *Ibidem*, p. 40 e n. 162.

<sup>79</sup> PASQUALI, *La distribuzione geografica*, p. 151.

<sup>80</sup> L'«ecclesia Sancte Marie in Moriatica» e i beni annessi sono compresi nell'elenco delle prime dotazioni di San Benedetto. Compaiono infatti nell'elenco dei beni leonensi contenuto nel diploma di Berengario II e Adalberto del 958. Sono successivamente riconfermati nei vari provvedimenti di papi e imperatori concessi al monastero fino al XIII secolo. ZACCARIA, *Dell'antichissima badia di Leno*, pp. 69, 72, 78, 88, 97, 100-101, 107, 109, 112, 114, 117, 124, 133, 238.

<sup>81</sup> L'evoluzione del quadro ambientale, con la graduale sistemazione tra XII e XIII secolo del territorio della confluenza del Mella nell'Oglio e l'arginatura delle acque dei due fiumi, porta al venir meno del ruolo rivestito da Moriatica, divenuta ormai zona agricola interna, a favore di quello di Comella posta sul fiume in prossimità della foce del Mella nell'Oglio. Per rilanciare tuttavia il ruolo di Moriatica l'abbazia intervenne e riorganizzò i propri beni in zona creando nel 1353 il nuovo priorato di Moriatica, cui faranno capo d'ora in poi anche i beni di Comella. *Ibidem*, p. 276. BARONIO, *Monasterium et populus*, pp. 25 e n. 48.

<sup>82</sup> La prima indicazione di Ostiano tra le dipendenze leonensi è contenuta nel diploma di Enrico II del 1014 e confermata successivamente in tutti i provvedimenti di papi e imperatori. ZACCARIA, pp. 88, 94, 97, 101, 107, 109, 112, 114, 117, 124, 133, 238; BARONIO, *Monasterium et populus*, pp. 126-131.

<sup>83</sup> I beni in Fontanella sono citati per la prima volta nel diploma di Enrico II del 1019 e sistematicamente confermati in tutti i provvedimenti sia papali che imperiali. ZAC-

CARIA, *Dell'antichissima badia di Leno*, p. 88, 94, 97, 101, 107, 109, 112, 114, 117, 124, 133, 238; BARONIO, *Monasterium et populus*, pp. 26 e n. 52, 29, 43, 143-145.

<sup>84</sup> L'opinione, condivisibile anche se non ho trovato riscontri precisi di un vero e proprio ospizio accanto alla chiesa dedicata a san Bartolomeo di Fontanella, è del Guerrini: GUERRINI, *Atti della visita pastorale del vescovo Domenico Bollani alla diocesi di Brescia*, III, Brescia 1940 (Fonti per la Storia Bresciana, VIII (IX)), pp. 60-61, n. 1.

<sup>85</sup> Circa l'organizzazione della corte di Alfiano e delle sue strutture, in particolare di quelle portuali: BARONIO, *Tra corti e fiume*, pp. 39-42 e in part. p.41 e nn. 169-171. In merito poi alla continuità di attività di trasporto con barche di notevole pescaggio sul fiume si veda il dettato della rubrica 29 degli statuti tardo duecenteschi della corte di Alfiano. Vi si fa divieto per gli abitanti del luogo di tenere «aliquam navem in aqua Oley» senza il permesso della badessa di Santa Giulia. IDEM, *Gli statuti del comune di Alfiano corte del monastero di S. Giulia di Brescia*, «Brixia Sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», V/1-2 (2000), p. 98.

<sup>86</sup> Attraversato il *lacus* intorno a cui si stendeva il complesso dei beni delle corti di Alfiano e *Rivalta*, l'attuale Scandolara, il viaggiatore aveva la possibilità di riprendere il tragitto lungo la *via Cremonensis* facendo riferimento alla corte giuliana di *Octavo*, oppure un percorso più interno alla volta di Cremona, sulla direttrice delle corti di *Celladica* e di Persico. Per la loro individuazione: PASQUALI, *La distribuzione geografica*, pp. 159-161, 165; BARONIO, *Tra corti e fiume*, pp. 43-47.

<sup>87</sup> PASQUALI, *La distribuzione geografica*, p. 163.

<sup>88</sup> Per l'attività di trasporto su nave e su barche, che si doveva svolgere sul corso meridionale del fiume, e che si connetteva con quella ben più intensa che si svolgeva sull'as-

se fluviale del Po, monopolizzata prima del Mille dai due monasteri di Santa Giulia di Brescia e di San Benedetto di Leno: BARONIO, *Tra corti e fiume*, pp. 13-20.

<sup>89</sup> Circa le corti giuliane di *Bissarissu*, *Mantivado*, Marcaria, Rivarolo: PASQUALI, *La distribuzione geografica*, p. 156-158; BARONIO, *Tra corti e fiume*, pp. 48-50, 52-55.

<sup>90</sup> Circa la sua collocazione e la corretta individuazione, che corregge quella del Pasquali, e per la dimensione della corte e delle sue dotazioni strutturali: *Ibidem*, pp. 14-15 e n. 21, 62-65.

<sup>91</sup> PASQUALI, *La distribuzione geografica*, p. 161; BARONIO, *Tra corti e fiume*, pp. 60-62.

<sup>92</sup> Per un quadro d'insieme delle corti giuliane e leonensi poste nel tratto terminale del corso dell'Oglio nel suo braccio meridionale: BARONIO, *Tra corti e fiume*, p. 73, tav. VI.

<sup>93</sup> I beni del monastero in Fontanellato assumono un valore di rilievo negli anni successivi al Mille. Ne abbiamo la prima citazione nel diploma di Enrico II del 1014. ZACCARIA, *Dell'antichissima badia di Leno*, p. 88. Che si trattasse di una precisa decisione dell'imperatore, quella cioè di attribuire al nucleo dei beni del monastero in questa località un ruolo nuovo giusto per la sua collocazione strategica all'imbocco del percorso per l'Appennino e il passo del monte Bardone e lo sbocco al mare, a presidio del percorso verso l'Italia centrale e quindi verso Roma, è confermato anche dal provvedimento del papa Benedetto VIII a favore di Leno del 1019 (*Ibidem*, p. 91), subito confermato da un altro diploma dell'imperatore dello stesso anno (*Ibidem*, p. 94). Anche in questo abbiamo la conferma di quella solidarietà venutasi a determinare tra Enrico II e il papa nel contrastare le iniziative di Arduino d'Ivrea e per stabilizzare la situazione sullo scacchiere del regno d'Italia. P. CAMMAROSANO, *Storia dell'Italia medievale. Dal VI all'XI secolo*, Bari 2001, p. 231. Per il successivo incremento del

centro di Fontanellato e per l'assunzione del ruolo di priorato: ZACCARIA, *Dell'antichissima badia di Leno*, p. 276.

<sup>94</sup> Anche queste due corti sono citate per la prima volta nel diploma di Enrico II. ZACCARIA, *Dell'antichissima badia di Leno*, p. 89.

<sup>95</sup> «Et alio senodochio quod dicitur Casio cum suis pertinentiis». *Ibidem*, p. 88.

<sup>96</sup> Vi si trovava il monastero sorto nel 718 per iniziativa del re longobardo Liutprando, a presidio della strada destinata ad assumere un rilievo sempre più grande. Vi si conservavano le reliquie del suo primo abate san Moderanno, vescovo di Rennes, fermatosi sulla strada del ritorno da un pellegrinaggio a Roma. G. PENCO, *Storia del monachesimo in Italia. Dalle origini alla fine del Medioevo*, in *Storia della Chiesa*, a cura di H. Jedin, *Complementi*, Milano 1983, pp. 100-101, 108-109; L. MASCANZONI, *San Giacomo: il guerriero e il pellegrino. Il culto iacobeo tra la Spagna e l'esarcato (secc. XI-XV)*, Spoleto 2000 (Uomini e mondi medievali, 2), p. 208.

<sup>97</sup> Circa l'importanza assunta dal percorso che da Borgo San Donnino (Fidenza) conduceva in val di Magra al mare e sulla direttrice di Roma dopo l'avvento dei Longobardi e l'impossibilità per gli stessi di utilizzare i percorsi consueti più orientali, controllati dai Bizantini, si vedano le considerazioni di Ferdinand Opll. Egli peraltro non mette nel giusto rilievo il ruolo affidato ai grandi monasteri regi e imperiali nel presidiare, non già soltanto politicamente il territorio, di grande rilievo per la valenza strategica, ma anche per garantire al viaggiatore e al pellegrino l'assistenza necessaria a permettergli di compiere il tragitto potendo contare su strutture di accoglienza poste ad intervalli convenienti, in grado di corrispondere ad ogni sua esigenza. F. OPLL, *L'attenzione del potere per un grande transito sovraregionale: il monte Bardone nel XII secolo*, «Quaderni storici», 61 (1986), pp. 57-75.

<sup>98</sup> «Xenodochium cum ecclesia Sancti Benedicti in Montelongo». ZACCARIA, *Dell'antichissima badia di Leno*, p. 88. Fu eretto successivamente in priorato. *Ibidem*, p. 277.

<sup>99</sup> BETTELLI BERGAMASCHI, *Seta e colori*, pp. 80-81 n.

<sup>100</sup> Di pertinenza del monastero almeno dalla prima metà del X secolo, come si desume dalla dichiarazione che nel 1060 a Roma l'abate Guenzelao fa davanti al papa Niccolò II, al cui giudizio aveva sottoposto la vertenza che lo contrapponeva al vescovo di Luni in merito alla titolarità delle decime della corte leonense di Montelongo e delle relative pertinenze; proventi che dovevano alimentare gli appetiti del vescovo lunense. ZACCARIA, *Dell'antichissima badia di Leno*, pp. 104-106; C. VIOLANTE, *Pievi e parrocchie nell'Italia centrosettentrionale dalla fine del X all'inizio del XIII secolo*, in IDEM, *Ricerche sulle istituzioni ecclesiastiche dell'Italia centrosettentrionale nel medioevo*, Palermo 1986, pp. 267-447; BARONIO, *Monasterium et populus*, pp. 69, 244-245.

<sup>101</sup> Enrico II nel suo diploma del 1014 conferma all'abate Liuzo «et duas partes de strata in Pontetremulo». ZACCARIA, *Dell'antichissima badia di Leno*, p. 89. Nella bolla di conferma di Gregorio VII del 1078 tra i beni del monastero si fa altresì riferimento ad una «ecclesia Sancti Georgi in Puntetremulo cum pertinentiis suis». *Ibidem*, p. 107.

<sup>102</sup> Non ben decifrabile l'espressione che compare nel diploma di Enrico II del 1014 ed è ripetuta nei diplomi imperiali successivi, che fa riferimento a beni leonensi in «villa Laude cum duabus partibus de Arcule». *Ibidem*, p. 89. Se *Arcule* può essere facilmente identificato nella località posta tra La Spezia e Sarzana sulla sponda sinistra del Magra, della località *Villa Laude* è difficile stabilire l'esatta corrispondenza moderna. Ancorché non si faccia riferimento a beni siti nel Lodigiano o nella stessa Lodi, se si immagina che si tratti di beni

leonensi posti nella zona della foce del Magra, si potrebbe pensare a beni dislocati nella località di San Benedetto a nord di La Spezia, il cui toponimo, in assenza di altri riscontri, suggerisce, solo in termini evocativi peraltro, un legame con San Benedetto di Leno.

<sup>103</sup> Per gli itinerari iacopei e per la valenza di snodo importante di tali percorsi assunto dall'area della foce del Magra: MASCANZONI, *San Giacomo: il guerriero e il pellegrino*, pp. 96 n, 105-106, 140 n, 205-207, 214, 217, 227, 232, 234.

<sup>104</sup> «Curtis Raxiliani». ZACCARIA, *Dell'antichissima badia di Leno*, pp. 69, 72; «Curtis Taxiliani». *Ibidem*, p. 78; «Curtis Desiliani». *Ibidem*, p. 88; «Curtesiliano». *Ibidem*, p. 98; «Curte de Siliano». *Ibidem*, pp. 101, 125, 133. Posta in Garfagnana nell'alta valle del Serchio doveva costituire un presidio a sud del passo della Predarena sul percorso che metteva in collegamento le corti leonensi del Reggiano e del Modenese con quelle dipendenti da Leno della Toscana. Per i percorsi appenninici di questa zona tra Garfagnana e il territorio reggiano-modenese, seguiti dai pellegrini e viandanti diretti dalla pianura Padana centrale verso sud, e che desideravano tuttavia evitare l'imbuto del passo del monte Bardone, si vedano le considerazioni di: G. BOTTAZZI, *Viabilità e insediamento nella Garfagnana medievale*, in *La Garfagnana dai Longobardi alla fine della marca Canossana (secc. VI/XII)*, Atti del convegno, Castelnuovo Garfagnana, 9-10 settembre 1995, Modena 1996 (Deputazione di Storia Patria per le antiche Province Modenesi, Biblioteca, ns, nr. 138), pp. 83-86. In merito poi ai rapporti inter-appenninici di questa zona determinati da un assetto del potere che ha creato i presupposti per il sorgere della signoria dei Canossa: P. BONACINI, *La Garfagnana dai Carolingi ai Canossa. Distretti pubblici e amministrazione del potere*, *Ibidem*, pp. 147-195.

<sup>105</sup> L'indicazione di *Melazano*, contenuta nei diplomi imperiali fin da quello di Enrico II del 1014 (ZACCARIA, *Dell'antichissima badia di Leno*, pp. 89, 97, 101, 112, 115, 118, 125), sembra più convincentemente riconducibile al toponimo di Molazzana, sulla sponda destra del Serchio tra Castelnuovo di Garfagnana e Galliciano, piuttosto che a quello di Mulazzo, sulla sponda destra del Magra a sud di Pontremoli di fronte a Filattiera. Per Molazzana e la sua dislocazione al confine tra le due zone amministrative in cui nei secoli del basso Medioevo si distingue il territorio della diocesi di Lucca, recuperando distretti amministrativi minori di ascendenza altomedievale: BONACINI, *La Garfagnana dai Carolingi ai Canossa*, p. 154. In merito ai beni collocati in questa località va ricordato che il monastero di San Benedetto di Leno vantava altresì proprietà collocate in località *Melazzano*, identificabile con Mulazzano in territorio di Parma, a poca distanza di Langhirano. Abbiamo notizia di una carta di livello, con cui l'abate leonense Artuico nel 1070 concede a due fratelli abitanti a Cassio l'ottava parte di un appezzamento di terra che il monastero deteneva a Mulazzano (*10 settembre 28, Fontanellato*, ASMi, Museo Diplomatico, cart. 19, nr. 481). Nella stessa località, posta su un affluente di sinistra dell'Enza, il monastero nei primi decenni del XIII secolo aveva la proprietà di un'area denominata *insula*, sulla quale erano in funzione due mulini. Sulla titolarità di tali beni era pendente una controversia con alcuni abitanti di Solegnano, i quali nel 1222 con una *carta compromissionis* decidono di commettere in arbitri la vertenza, con riserva di ricorrere alla magistratura del comune di Parma per l'eventuale istanza di secondo grado. *1222, marzo 15, Parma*, ASMi, AD, PF, cart. 94, fasc. 48, nr. 691.

<sup>106</sup> Si tratta della località denominata *Talavurnum*, *Talainurnum* citata nei diplomi

imperiali e nelle bolle pontificie sin da quello di Enrico II del 1014. ZACCARIA, *Dell'antichissima badia di Leno*, pp. 89, 97, 101, 112, 115, 118, 125. Per la collocazione di Calavorno e la presenza in esso di un ospedale di San Leonardo: BOTTAZZI, *Viabilità e insediamento nella Garfagnana medievale*, p. 84.

<sup>107</sup> «Et in Sexto manentes sex». ZACCARIA, *Dell'antichissima badia di Leno*, pp. 89, 97, 101, 112, 125, 134. L'indicazione di *Sexto* sembra doversi riferire alla località di Sesto, il toponimo miliare che con gli altri ordinali di val d'Ottavo e di Diecimo, segnava il percorso della via romana che percorreva la valle del Serchio fino a Lucca. BOTTAZZI, *Viabilità e insediamento nella Garfagnana medievale*, p. 85. Di più difficile interpretazione l'espressione «manentes sex» costantemente ripetuta senza variazione nei diplomi che coprono un arco di tempo di circa due secoli. Il riferimento al possesso di uomini segnala tuttavia la titolarità di diritti giurisdizionali costantemente riconfermati.

<sup>108</sup> Nel loro diploma del 958 Berengario II e Adalberto in chiusura dell'elenco delle proprietà dipendenti da Leno confermano «Et omnes cortes et villas, que sunt in Tuscia de ipsa pertinentia cum illarum adiacentiis» ed aggiungono «omnia que ex stipendia fratrum pertinent iuste et legaliter in tota Italia». ZACCARIA, *Dell'antichissima badia di Leno*, p. 69. Analoghe espressioni usano nei loro diplomi Ottone I (962) e Ottone II (981). *Ibidem*, pp. 73, 79. Di quest'ultima indicazione, generica e pur tuttavia rivelatrice della straordinaria distribuzione dei beni leonensi sull'intero territorio del *Regnum*, per ricostruire la quale occorrerebbe uno sforzo che potrà dare frutti di grande rilievo con la prossima edizione delle carte del monastero fino al XII secolo, non possiamo ricavare altre indicazioni utili per la nostra ricerca. La prima, pur generica, sembrerebbe riassumere a prima vista l'elenco delle corti che i diplomi

successivi esplicitano e che sopra abbiamo tentato di individuare (vedi nn. 104-107). Manca in effetti per i possedimenti di Leno un documento importante per la loro esatta individuazione e consistenza, qual è il *Brevarium de curtibus monasterii*, il polittico dei beni di San Salvatore/Santa Giulia di Brescia. «*Brevaria de curtibus monasterii*», V, *S. Giulia di Brescia*, a cura di G. Pasquali, in *Inventari altomedievali*, pp. 41-93. Come si desume da tale straordinario documento, ricco di notizie non ancora compiutamente evidenziate dalla ricerca storica, i beni di Santa Giulia erano dislocati anche nei territori dell'Italia centrale, come è testimoniato dalla corte di *Sextino* (nei pressi di Antrdoco) in territorio di Rieti. PASQUALI, *La distribuzione geografica*, p. 165; BETTELLI BERGAMASCHI, *Seta e colori nell'alto medioevo*, pp. 56 n, 81-82, 91, 104, 11, 112 n.

<sup>109</sup> Circa la natura di nodo di transito su cui si creerà il famoso ospedale: MASCANZONI, *San Giacomo: il guerriero e il pellegrino*, pp. 91-98.

<sup>110</sup> Nell'impossibilità di indicare anche solo sommariamente la vastissima bibliografia sul percorso dei pellegrini diretti a Roma provenienti dai territori della Francia, sul fascio di strade che anche in questi territori toscani va sotto il nome di via Francigena, basti citare a compendio: R. STOPANI, *La via Francigena. Storia di una strada medievale*, Firenze 1998; F. CARDINI, *La «via Francigena» in Toscana. Storie di santi, di reliquie, di pellegrini e di cavalieri*, in *La via Francigena nel Senese. Storia e territorio*, Siena-Firenze 1985, pp. 28-63.

<sup>111</sup> SERGI, *Potere e territorio lungo la strada di Francia*, cit. In particolare, per quanto riguarda la presenza di monasteri lungo le strade medievali e l'interazione che si determina con il percorso stradale: IDEM, *Sulle strade del potere*, pp. 31-34.

<sup>112</sup> Per un primo tentativo di lettura complessiva di un contesto determinato dalla presenza del fiume: BARONIO, *Tra corti e fiume*, pp. 11-74.

<sup>113</sup> S. GASPARRI, *Grandi proprietari e sovrani nell'Italia longobarda dell'VIII secolo*, Atti del 6° congresso internazionale di studi sull'alto medioevo, Spoleto 1980, pp. 434 sgg.

<sup>114</sup> A. VERHULST, J. SEMMLER, *Les status d'Adalhard de Corbie de l'an 822*, «Le moyen âge», 68 (1962) pp. 99-123, 233-269; P. TOUBERT, *Dalla terra ai castelli. Paesaggio, agricoltura e poteri nell'Italia medievale*, Torino 1995, pp. 148-150.

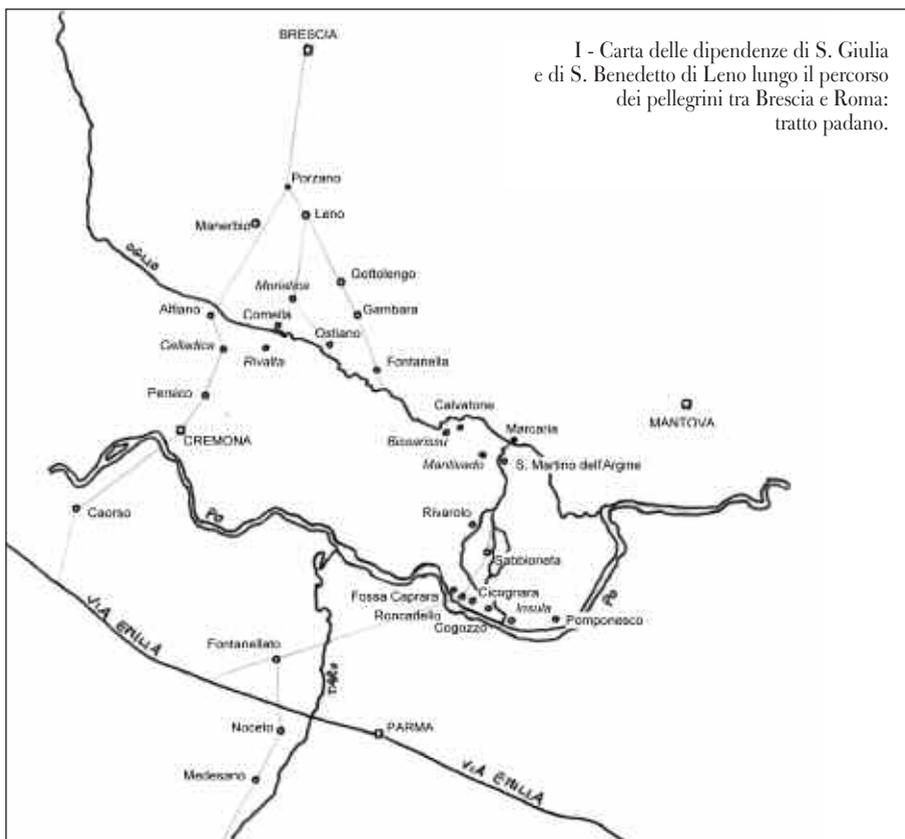
<sup>115</sup> Cfr. SERGI, *Sulle strade del potere*, pp. 45 sgg.

<sup>116</sup> BARONIO, *Tra corti e fiume*, pp. 19-20, 27-28

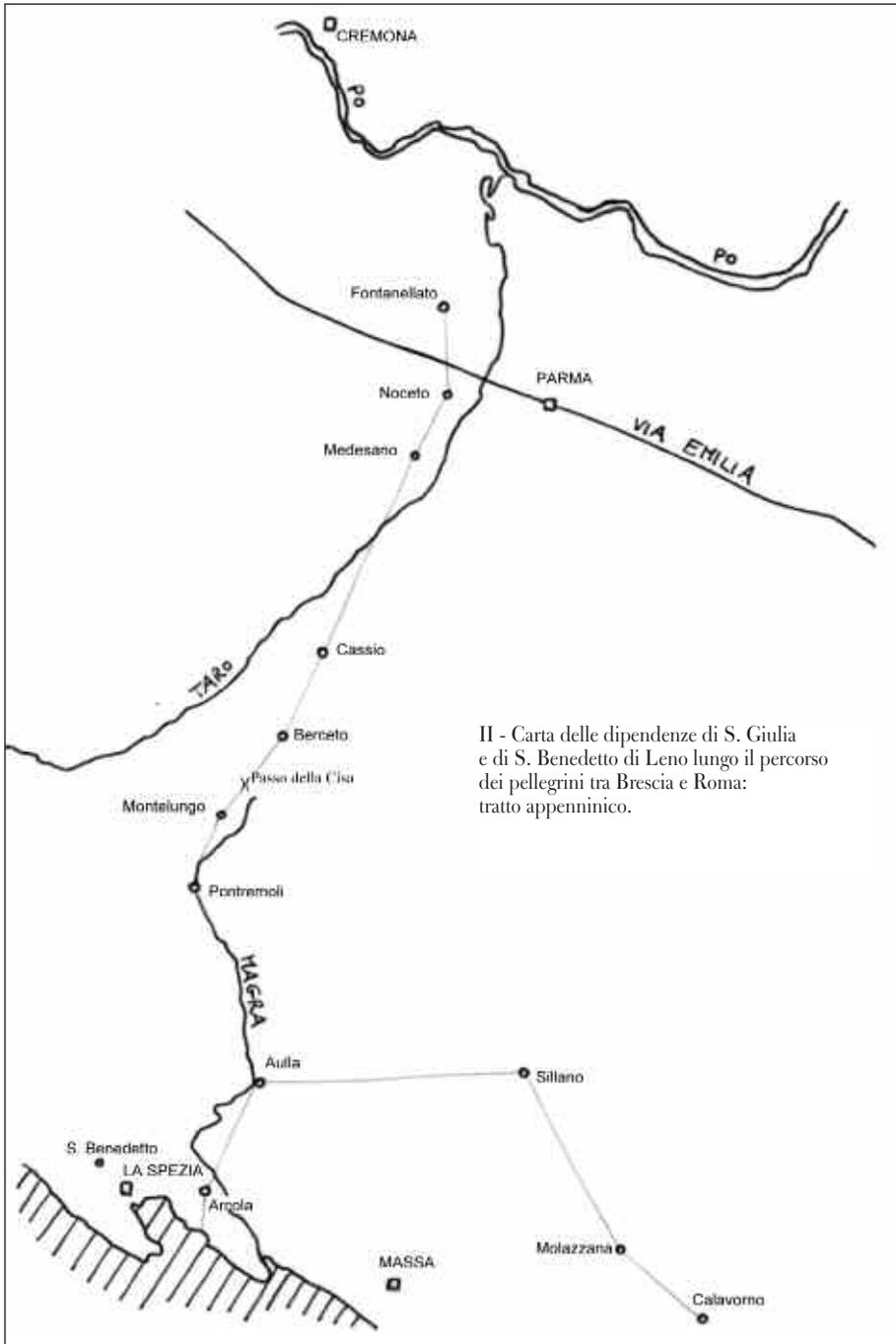
<sup>117</sup> *Ibidem*, pp. 19, n. 38.

<sup>118</sup> Sopra n. 94.

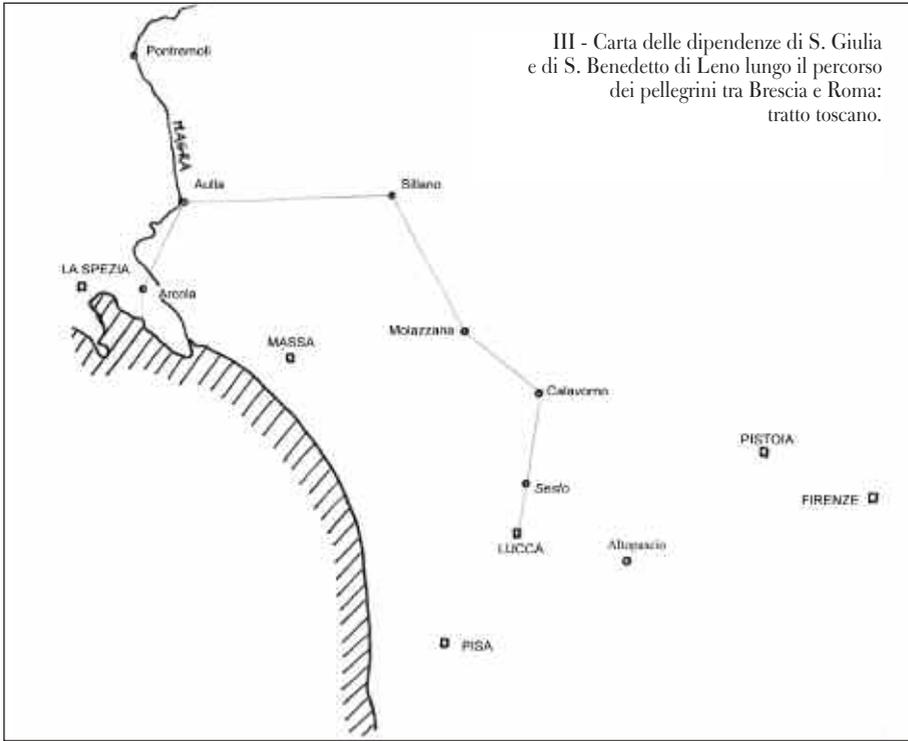
<sup>119</sup> ZACCARIA, *Dell'antichissima badia di Leno*, pp. 25-26; VIOLANTE, *La Chiesa bresciana nel Medioevo*, in *Storia di Brescia*, p. 1035. Circa poi la continuità di atteggiamento assunto dal successore Enrico III, il quale, alla morte di Richerio avvenuta nel 1068, nomina abate di Leno il monaco bavarese Guenzelao, attribuendogli qualche anno dopo anche l'abbaziate di Nieder-Altaiich: in proposito si veda BARONIO, *Monasterium et populus*, pp. 68-69.



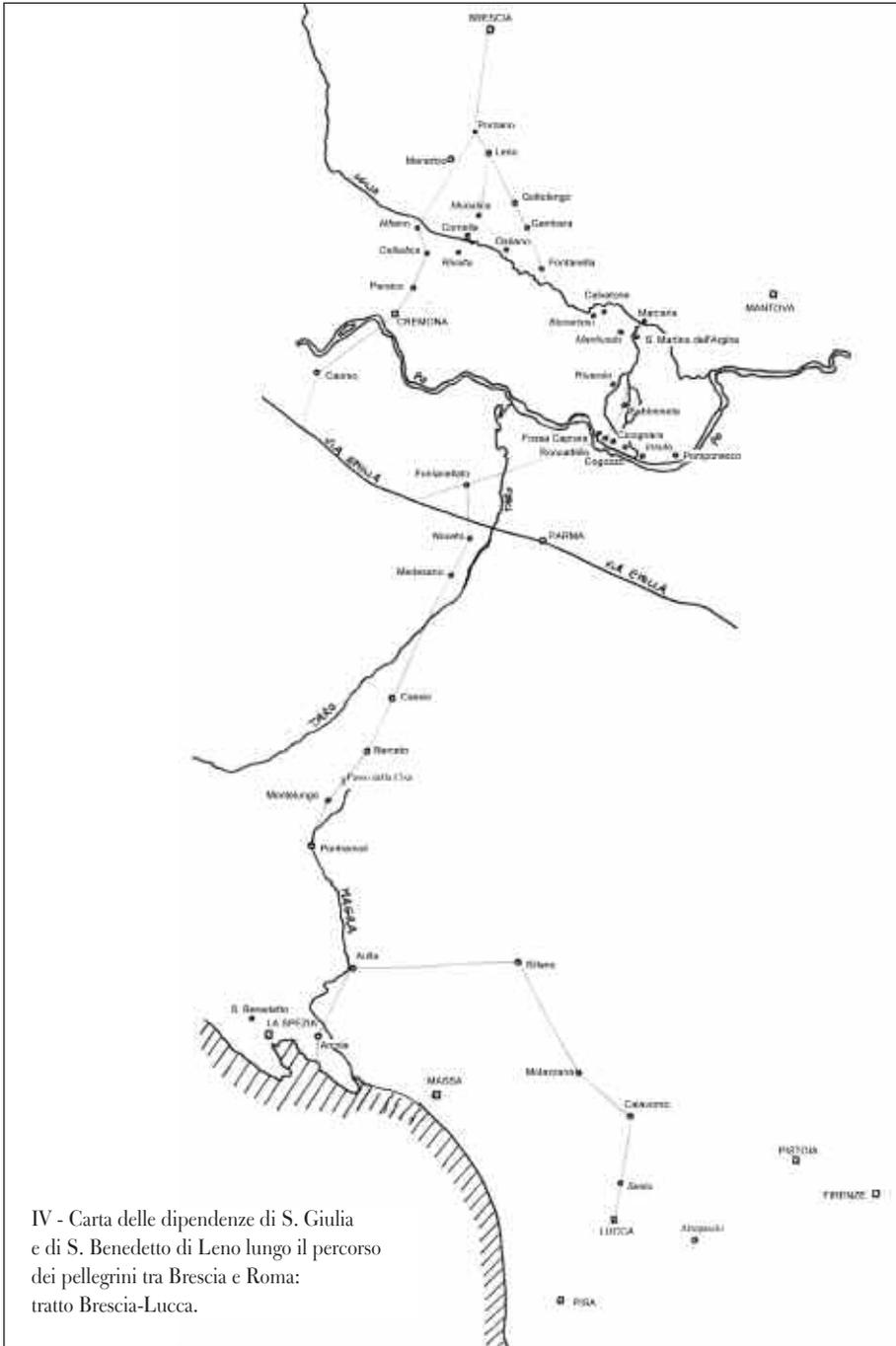
I - Carta delle dipendenze di S. Giulia e di S. Benedetto di Leno lungo il percorso dei pellegrini tra Brescia e Roma: tratto padano.



II - Carta delle dipendenze di S. Giulia e di S. Benedetto di Leno lungo il percorso dei pellegrini tra Brescia e Roma: tratto appenninico.



Uno dei ponti di Pontremoli.



IV - Carta delle dipendenze di S. Giulia e di S. Benedetto di Leno lungo il percorso dei pellegrini tra Brescia e Roma: tratto Brescia-Lucca.

NICOLANGELO D'ACUNTO

## Pellegrinaggi e riforma gregoriana a Brescia

La riforma ecclesiastica del secolo XI introdusse un nuovo modello di santità, legato all'etica del martirio e della testimonianza sviluppatasi negli ambienti dei riformatori radicali e in particolare tra i patarini lombardi e toscani<sup>1</sup>. I nuovi martiri, che avevano sacrificato la propria vita per la causa della riforma, furono venerati con pratiche di devozione e modalità del tutto in linea con la tradizione, ivi compresi i pellegrinaggi.

Bonizone di Sutri, nel *Liber ad amicum*, scritto tra il 1085 e il 1086, ci introduce nella realtà bresciana e fornisce gli elementi utili per comprendere tale particolare tipologia di pellegrinaggio diffusasi negli ambienti dei riformatori radicali: una sorta di pellegrinaggio militante, inserito nelle iniziative di lotta intraprese contro gli enriciani scismatici. Che l'autore fosse ben dentro la realtà politica ed ecclesiastica bresciana lo dimostra a sufficienza la dedica di una sua opera, il *Libellus de sacramentis*, al priore del monastero di Leno, testimonianza della vivacità del dibattito, teologico e politico insieme, tra riformatori e filo-imperiali a Brescia alla fine del secolo XI<sup>2</sup>.

Nel *Liber ad amicum* Bonizone riferisce che il vescovo di Brescia Adelmanno, unico fra tutti i vescovi lombardi che avevano partecipato al sinodo riformatore del 1060 (nel linguaggio colorito del polemista sono detti *cervicosi tauri* cioè "tori ostinati"), tornato nella sua diocesi, rese pubblici i decreti pontifici in materia di lotta alla simonia e al nicolaismo, provocando lo sdegno del clero locale, ma fu bastonato dai chierici e quasi ucciso («a clericis verberatus, fere occisus est»). Il qual fatto, aggiunge Bonizone, incrementò non poco la pataria («non mediocre Patariae dedit incrementum»).

Non era stato un caso che proprio il vescovo di Brescia Adelmanno avesse provato ad applicare le risoluzioni sinodali aversate dal clero bresciano. Egli era originario di Liegi e proveniva da uno degli ambienti nei quali più forte si era avvertita l'esigenza di riformare la Chiesa anche grazie all'impulso dell'imperatore Enrico III che lo aveva voluto sulla cattedra bresciana. Adelman-

no era un “intellettuale”, uno *scholasticus*, impegnato in una disputa teologica sull’eucaristia con Berengario di Tours. Giunto a Brescia nel 1059, morì nel 1061, forse proprio per effetto delle percosse subite dai chierici nicolaiti e simoniaci<sup>3</sup>.

Non solo a Brescia, ma anche a Piacenza, a Cremona e in tutte le zone contermini («et per omnes alias provincias») molti avevano cominciato il cosiddetto *sciopero liturgico*, rifiutando i sacramenti dai chierici concubinari («se a concubinatorum abstinebant communionem»)<sup>4</sup>. La lotta ben presto assunse la veste della contestazione violenta contro gli ecclesiastici nemici della riforma. Maturò così in tutta la Lombardia l’idea che i patarini Arialdo ed Erlembaldo, uccisi per la causa riformatrice a Milano, fossero i nuovi martiri, testimoni della fede e della verità.

A proposito di Erlembaldo, vero e proprio capo militare dei patarini, lo stesso Bonizone e più diffusamente un altro cronista di parte gregoriana, Bertoldo di Reichenau, riferiscono che la sua tomba era diventata meta di pellegrinaggi<sup>5</sup>. A Erlembaldo Bertoldo e Bonizone attribuiscono anche molti miracoli, certificati da un sinodo celebrato nel 1078 da Gregorio VII, il quale con Erlembaldo canonizzò, o per meglio dire, “semi-canonizzò”<sup>6</sup> un altro “martire”, Cencio di Giovanni Tignoso, ucciso dai fautori romani di Enrico IV nel 1077<sup>7</sup>. Gregorio VII, e con lui i due cronisti, instaurava così un parallelo tra la pataria e la lotta contro l’imperatore, saldando l’esperienza dei riformatori radicali (ricalco qui la felice espressione *radicals* della Woody<sup>8</sup>) con il “gregorianesimo” inteso come lotta politica, attraverso la creazione di un modello di santità tipicamente riformatrice. Ne scaturì una altrettanto peculiare forma di pellegrinaggio, connotata dal desiderio di visitare la tomba dei nuovi martiri per sancire la propria adesione agli ideali del partito gregoriano. I miracoli dei quali i pellegrini erano testimoni certificavano non solo la santità del defunto, ma anche la *veritas* politico-religiosa da lui testimoniata<sup>9</sup>.

Ritroviamo questo concetto in un testo agiografico già abbondantemente sondato dalla storiografia, la vita del vescovo Anselmo da Lucca attribuita al cosiddetto Pseudo-Bardone, ma di fatto anonima. L’agiografo, infatti, individua l’origine dei miracoli di Anselmo non tanto nella sua intima religiosità, bensì nella sua fedele obbedienza alla causa del papato, che lo portò a odiare gli scomunicati, cioè i fautori dell’imperatore Enrico IV, e ad amare e a difendere l’unità dei “cattolici”, identificati *tout court* con i fautori di Gregorio VII. I miracoli *post mortem* di Anselmo servivano dunque a suggellare quanto aveva predicato a parole<sup>10</sup>.

La natura sostanzialmente pamphlettistica di questa agiografia è rivelata dalla conseguente esortazione che l'autore rivolge ai lettori:

«Perciò tutti voi che fino ad ora avete obbedito ai comandi del signor papa Gregorio nell'unità cattolica, godete ed esultate e ditelo a quelli che, voltate le spalle, hanno lasciato le tracce della verità perché credano almeno in virtù dei fatti a quello che con le parole da tempo non hanno voluto credere»<sup>11</sup>.

Obbedienza al papa, unità dei cattolici in contrapposizione agli scomunicati, insistenza sulla verità e sull'efficacia dimostrativa dei fatti a scapito delle parole: tutti temi tipicamente patarinici, che dovevano far parte di un patrimonio di idee largamente pubblicizzate e condivise dai fedeli fautori della riforma, che nell'Italia settentrionale si erano raccolti proprio attorno ad Anselmo e a Matilde di Canossa.

Anselmo, infatti, era stato uno dei più accesi fautori di Gregorio VII. Proprio per questo fu cacciato da Lucca e si rifugiò a Mantova presso Matilde di Canossa, ove morì nel 1086. L'anno seguente quello che per comodità chiameremo lo Pseudo Bardone ne scrisse la *vita*: un vero e proprio *pamphlet* filogregoriano in forma di agiografia, il miglior esempio di quella che Paolo Golinnelli ha definito «agiografia di lotta»<sup>12</sup>. Per analogia, potremmo allora parlare di anche pellegrini militanti, che esprimevano realtà nuove con linguaggi e forme di culto derivate dalla tradizione.

Non dobbiamo dunque stupirci se anche i significati politici di questa agiografia vanno cercati tra le pieghe – in definitiva nemmeno troppo profonde – di una narrazione dove il miracolo la fa da padrone, di contro a una presenza assai scarsa dei *topoi* tipici del linguaggio agiografico rilevata dalla Pásztor, secondo la quale il testo in questione costituisce un vero e proprio strumento di propaganda politica<sup>13</sup>. La seconda metà della *vita* è infatti interamente occupata dai miracoli operati da sant'Anselmo, sepolto a Mantova. Tale copiosa mole di attestazioni relative ai miracoli *post mortem* lascia credere che tutta la vita dello Pseudo-Bardone sia stata scritta in vista della canonizzazione dello stesso Anselmo.

Il giorno seguente la sua morte, una donna cieca dalla nascita che abitava nel comitato di Brescia riacquistò la vista<sup>14</sup>. Non era passato neppure un mese quando anche un prete della diocesi di Brescia «de castro nomine Gorelengo», cioè del castello di *Gorlengo*, udita la fama di segni così grandi, accorse al sepolcro («audita tantorum signorum fama, ad sanctum sepulcrum properavit»). Quindi pregò sulla tomba e recuperò l'uso di un occhio. Tornato *ad civitatem* ringraziò pubblicamente il santo dell'intercessione ottenuta<sup>15</sup>.

L'agiografo non instaura alcun nesso causale tra questi due miracoli e i successivi pellegrinaggi di bresciani alla tomba di Anselmo, ma è evidente la comune appartenenza ideologica dei protagonisti. Le idee di Adelmanno e dei suoi fautori erano ancora vive:

«Una gran moltitudine di fedeli provenienti dalla città e dalla diocesi di Brescia si mosse verso Mantova per venerare il sant'uomo».

Anche in questa agiografia troviamo il *topos* dei pellegrini increduli, i quali partivano col pretesto della religione («obtentu religionis»), ma in realtà fingevano («causa simulationis»). La guarigione di un vecchio «de familia Manfredi, de loco qui dicitur Pigognata» serviva a confutare la loro incredulità e a rafforzare la fede di quanti credevano nella santità di Anselmo e quindi, come si è più sopra dimostrato, nella *veritas* da lui incarnata<sup>16</sup>.

I nostri pellegrini *Brixianenses*, tornando a casa con gioia («cum gaudio»), giunsero al guado situato nei pressi di Goito (*Godium*) – e qui il gioco dei suoni è evidente, anche se di non soverchia eleganza stilistica –, ma non trovarono nessuna barca per passare il fiume Mincio. Non si scoraggiarono e decisero di fare una sosta. Videro sulla sponda opposta del fiume un cavallo, steso a terra e moribondo. Non mangiava né beveva da ben tre giorni. Uno dei pellegrini, senza dubitare dell'ausilio del santo («indubitanter») – ritorna qui la coppia di concetti dubbio-fede – pregò Dio e sant'Anselmo affinché rimettessero in forze il cavallo; cosa che puntualmente si verificò e che permise ai pellegrini di attraversare il fiume sulla sua groppa<sup>17</sup>.

L'agiografo ci informa anche di un altro pellegrinaggio a Mantova organizzato da fedeli bresciani per la vigilia dell'ascensione<sup>18</sup>. Anche in quel caso si verificò una guarigione miracolosa, trattando della quale lo Pseudo-Bardone chiarisce il significato insieme politico e religioso di quelle manifestazioni.

Un fedele proveniente dal Piovizano aveva le gambe paralizzate e fu guarito dal santo. Quelli che videro il miracolo si convertirono, rinunciando al diavolo e ai suoi seguaci, cioè agli enriciani scismatici («abrenuntiantes diabolo et sequacibus»). Infatti con l'espressione *Ecclesia diaboli* («chiesa del diavolo») nell'età pre-gregoriana già i patarini e i loro teorici come Umberto di Silva Candida avevano designato i chierici simoniaci e concubinari. Durante la lotta per le investiture vera e propria, a partire dal pontificato di Gregorio VII, essa passò a designare anche la totalità dei fautori dell'imperatore Enrico IV. Di fronte alla *veritas* rivelata dai miracoli operati per intercessione di Anselmo, i pellegrini bresciani promettevano che avrebbero accettato il martirio per non

rinunciare alla fede gregoriana, mostrando ancora una volta l'affinità della loro spiritualità con quella dei riformatori radicali.

Del resto proprio Anselmo, quando viveva alla corte mantovana di Matilde, aveva costituito il punto di riferimento del partito gregoriano in Lombardia, cioè nello scacchiere decisivo per le sorti della lotta delle investiture. A lui si erano, infatti, rivolti quanti, non accettando i sacramenti amministrati dagli ecclesiastici compromessi col partito enriciano, praticavano lo sciopero liturgico<sup>19</sup>.

Nella stessa prospettiva va interpretato il miracolo a cui poterono assistere alcuni fedeli bresciani che parteciparono a un altro pellegrinaggio a Mantova per venerare la tomba di Anselmo. Incontrarono un povero che veniva dalla Valtellina per essere guarito dalla grave infermità che lo affliggeva (era storpio e non poteva camminare senza stampelle). I pellegrini lo portarono con sé e lo nutrirono. Segno che il pellegrinaggio costituiva anche un'occasione per svolgere opere di carità. Esso, infatti, poneva i fedeli a contatto col vasto mondo dei diseredati, di quanti non avevano un posto nella società, in una parola con i poveri (*pauperes*), tali sia per ragioni economiche, sia perché privi di una posizione sociale definita. Per intercessione del santo Dio, allo scopo di confermare la fede dei pellegrini e di aumentarne la devozione, guarì lo storpio, che poté camminare senza stampelle. Per meglio autenticare il miracolo, l'agiografo lo data con precisione: sul far della notte del 22 maggio<sup>20</sup>. Indicazione utile, questa, per verificare la notevole frequenza con la quale queste iniziative furono intraprese, se la si confronta con l'altra data certa di un pellegrinaggio, quella già citata dell'ascensione, che nel 1086 cadeva il 14 maggio<sup>21</sup>.

L'importanza del culto di sant'Anselmo nella Brescia della fine dell'XI secolo è confermata dalla narrazione di altri miracoli dei quali avevano beneficiato fedeli della città e del contado: un fanciullo di Montichiari<sup>22</sup>, una pellegrina proveniente «de abbatia Leonensi» cioè da Leno – vera e propria roccaforte della fazione dei riformatori –, che riebbe l'uso di una mano paralizzata tre giorni prima dell'ascensione, nel corso del già citato pellegrinaggio<sup>23</sup>; la fanciulla che abitava nella «villa, cui nomen est Murana, quae a civitate Brixiae septem milliariis distat», cioè a sette miglia da Brescia<sup>24</sup>; l'altra fanciulla della «villa, cui vulgaris usus indidit nomen Mairana, a civitate Brixia non multum remota»<sup>25</sup>.

Quanto detto fino ad ora potrebbe bastare per dimostrare l'esistenza di pellegrinaggi di matrice gregoriana a Brescia almeno negli anni ottanta del XI secolo, ma l'autore della vita di Anselmo ci consente di contestualizzare meglio queste esperienze. Riferisce, infatti, che il miracolo della fanciulla di *Murana* gli era stato riferito dal proprio confratello Vitale, prete della Chiesa di Brescia<sup>26</sup>.

Posso fermarmi solo al livello di una ipotesi molto ragionevole, ma vale ad ogni modo la pena di segnalare che nell'agosto del 1108 è attestato un presbitero Vitale che officia nella chiesa di San Pietro in Oliveto («*Vitalis, presbiter officialis ecclesie Sancti Petri in Oliveto*»)²⁷, che ricorre nella documentazione della medesima istituzione anche nel marzo del 1120²⁸. San Pietro in Oliveto era una canonica regolare riformata, a cui nel 1098 Urbano II indirizzò un privilegio, richiestogli da Arimanno («*rogante venerabili confratre nostro Arimanno*»), vescovo gregoriano di Brescia. Questi nel 1099 confermò le concessioni pontificie riconoscendo alla canonica l'impegno profuso contro l'eresia simoniaca («*contra symoniacam heresim*»)²⁹.

Dopo il puntuale lavoro del Foggi³⁰ poco resta da dire sulla figura di Arimanno, monaco originario di Gavardo, che fu eletto vescovo di Brescia avanti il 10 ottobre del 1087 grazie all'appoggio della parte gregoriana e sopra tutto – come riferisce Landolfo di S. Paolo – grazie al favore della contessa Matilde di Canossa. Del resto la stessa opera agiografica dello Pseudo-Bardone potrebbe anche essere letta come un panegirico della marchesa, tanto che si è pensato che ne sia autore un chierico del suo *entourage*.

Proprio tali circostanze ci consentono di interpretare in una luce nuova i pellegrinaggi di bresciani verso Mantova. Essi si inquadravano in una più generale strategia, insieme politica e spirituale, atta a rinsaldare il fronte antiimperiale attivo a Brescia, collegandolo con Matilde di Canossa, la principale fautrice del fronte gregoriano nell'Italia centro-settentrionale, in un momento nel quale la posizione di Arimanno nella città era tutt'altro che solida, come avrebbe dimostrato la lotta che lo oppose fino al 1098-99 a Oberto, il vescovo investito da Enrico IV in alternativa al partito gregoriano. I pellegrinaggi alla tomba di Anselmo da Lucca furono perciò, molto verosimilmente incoraggiati da Arimanno, dalla canonica di S. Pietro in Oliveto e dal cenobio benedettino di Leno, a cui apparteneva – come si è detto – una delle miracolate di cui parla lo Pseudo-Bardone³¹.

Da ultimo vale la pena di ricordare che la versione degli *Annales Brixienenses* tradita – guarda caso – dal codice di S. Pietro in Oliveto registra sotto l'anno 1102 la posa della prima pietra della chiesa di S. Giacomo in Castenedolo, voluta dal papa riformatore Pasquale II, «che fu presto affiancata da un ospizio di pellegrini»³². Quella chiesa, significativamente intitolata a S. Giacomo si trovava a nove chilometri da Brescia, proprio su quella via per Mantova che i pellegrini alla tomba di Sant'Anselmo avevano percorso così di frequente per confermare la propria adesione alla *veritas* gregoriana.

<sup>1</sup> Cfr. C. VIOLANTE, *I laici nel movimento patarino*, in IDEM, *Studi sulla cristianità medioevale*, Milano 1975<sup>2</sup>, pp. 145-246; N. D'ACUNTO, *Lotte religiose a Firenze nel secolo XI. Aspetti della rivolta contro il vescovo Pietro Mezzabarba*, «Aevum», 66 (1993), pp. 279-312.

<sup>2</sup> Cfr. W. BERSCHIN, *Bonizone di Sutri. Vita e opera*, trad. it., Spoleto 1993, p. 192.

<sup>3</sup> Cfr. O. CAPITANI, s.v., *Adelmanno*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 1, Roma 1960, p. 262.

<sup>4</sup> Cfr. BONIZONIS EPISCOPI SUTRINI *Liber ad amicum*, a cura di E. Dümmmler, in MGH, *Libelli de lite*, I, Hannoverae 1891, pp. 593-594: «Sed non longo post tempore congregavit prefatus pontifex synodum, in qua Guido Mediolanensis episcopus volens nolens sedisse cogenibus Paterninis cognoscitur ducens secum cervicosos tauros, Longobardos episcopos, id est... Aldemannum Brixinensem. Quibus omnibus in eadem synodo preceptum est, ut sacerdotes et levitas concubinos ab altaris arcerent officio. Erga symoniacos vero nullam misericordiam habendam esse decreverunt. Et communi omnium episcoporum consilio in hac synodo hec lex de electione pontificis definita est. Cui legi CXIII episcopi subscripsere: ... Concilio igitur rite celebrato episcopi Longobardi domum remeantes, cum magnas a concubinatis sacerdotibus et levitis accepissent pecunias, decreta papae celaverunt praeter unum, Brixinensem scilicet episcopum; qui veniens Brixiam, cum decreta papae publice recitasset, a clericis verberatus, fere occisus est. Quod factum non mediocre patariae dedit incrementum. Nam non solum Brixiae, sed et Cremonae et Placentiae et per omnes alias provincias multi se a concubinatorum abstinebant communione».

<sup>5</sup> Cfr. BONIZONIS EPISCOPI SUTRINI *Liber ad amicum*, p. 620; BERTHOLDI *Annales*, a cura di G. H. Pertz, in MGH, *Scriptores*, V, Hannoverae 1844, p. 305.

<sup>6</sup> L'espressione è di C. ERDMANN, *Die Entstehung des Kreuzzugs-Gedankens*, Stuttgart 1955, trad. it., Spoleto 1996.

<sup>7</sup> Cfr. N. D'ACUNTO, *Il prefetto urbano Cencio di Giovanni Tignoso nelle fonti del suo secolo*, «Buletino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano», 95 (1989), pp. 1-44.

<sup>8</sup> K. M. WOODY, *Damiani and the Radicals*, phil. Diss. masch. Columbia University, 1966.

<sup>9</sup> E. PÁSZTOR, *La «vita» anonima di Anselmo da Lucca. Una rilettura*, in *Sant'Anselmo vescovo di Lucca (1073-1086) nel quadro delle trasformazioni sociali e della riforma ecclesiastica*, a cura di C. Violante, Roma 1992, p. 217.

<sup>10</sup> Cfr. *Vita Sancti Anselmi episcopi Lucensis*, in J.P. MIGNÉ, *Patrologia Latina*, 148, col. 921B: «Hic autem non tantum quia vitam fecit religiosam, imo quia fidelem peregit obedientiam, perfecto quoque odio partem odiens excommunicatorum et unitatem diligens atque defendens Catholicorum, miraculis approbat quod sermone docebat».

<sup>11</sup> Ivi: «Omnes ergo qui in unitate catholica praeceptis domni papae Gregorii hactenus obedistis, gaudete et exsultate, atque his, qui retrorsum abierunt et vestigia veritatis dereliquerunt, ut factis modo credant dicite, quod verbis olim noluerunt».

<sup>12</sup> P. GOLINELLI, *Dall'agiografia alla storia: le "Vitae" di Sant'Anselmo di Lucca* in *Sant'Anselmo, Mantova e la lotta per le investiture*, Atti del convegno internazionale di studi (Mantova 1986), a cura di P. Golinelli, Bologna 1987, pp. 27-61.

<sup>13</sup> PÁSZTOR, *La «vita» anonima di Anselmo da Lucca*, p. 209.

<sup>14</sup> *Vita Sancti Anselmi episcopi Lucensis*, c. XIII, col. 923: «Sequenti vero die, circa tertiam, ut visum est, horam, fertur quod quaedam a nativitate caeca ibidem fuerit illuminata, quam Brixinensis comitatus incolam tunc audivimus».

<sup>15</sup> *Vita Sancti Anselmi episcopi Lucensis*, c. XXV, col. 924: «Die trigesima prima, fuit presbyter de episcopatu Brixiensi de castro nomine Gorelengo, cui malum id, quod per antiphrasin homines *bonum* appellant, unius oculi lumen abstulerat, qui, audita tantorum signorum fama, ad sanctum sepulcrum properavit, facta vero ibidem oratione reversus est, et quavis prurigne, dum erat in via incitatus, oculum digito fricavit, apertisque mox palpebris clare vidit. Regressus ergo ad civitatem, gratias coram omnibus tam pio retulit patrocinio». Si tratta versosimilmente del castello di Gottolengo.

<sup>16</sup> *Vita Sancti Anselmi episcopi Lucensis*, c. XXXI, coll. 927-928: «Convenerat ad urbem Mantuanam pro veneratione sancti viri multitudo magna, de civitate et episcopatu Brixiae. Inter quos erant quidam sub obtentu religionis, imo causa simulationis. Ad quorum incredulitatem confutandam, et ad credentium qui ibi aderant fidem corroborandam, Dominus omnipotens suam ostendit misericordiam; quidam enim senex de familia Manfredi, de loco qui dicitur Pigo-gnata, ob incisionem unius genu, accedente quoque alteri gutta [apoplexia], occasione hujus incisionis, officio pedum tribus mensibus caruerat; qui meritis beatissimi Anselmi pristinae restitutus est sanitati die quinquagesimo ipsius obitus».

<sup>17</sup> *Vita Sancti Anselmi episcopi Lucensis*, c. XLI, col. 929: «Miraculorum quaedam vel oblivioni tradita vel antea incognita, nunc vero comperta, notitia vestrae praesentare cupio. Remeantes cum gaudio Brixienses, de quibus nuper scripsi vobis, cum jam perventum esset ad vadum quod paululum est supra Godium, non reperta ulla navi, nullam in corde suo tulerunt molestiam, omnem in Deo et S. Anselmo ponentes fiduciam. Moram itaque facientibus, quodam equo ex alia parte fluminis viso qui moriens et exhalans absque cibo et potu per triduum ibi

jacuerat, quidam ex eis indubitanter rogavit Deum et S. Anselmum ut surgeret et omnes transveheret. Qui mox surrexit, et ad transfereendum eos se obtulit».

<sup>18</sup> *Vita Sancti Anselmi episcopi Lucensis*, c. XXXVIII, col. 928: «Quidam etiam de Plevazano [BAR., Plovizano], cujus calcanei natibus indissolubiliter adhaerebant, pristinae restitutus est sanitati, quem domino et religioso viro Lugdunensi archiepiscopo ostendimus, et locum denotavimus ubi calcanei juncti fuerant. Quae multi ex episcopatu Brixiae et Veronae, diversisque aliis partibus, qui convenerant pro veneratione viri in vigilia Ascensionis Domini videntes fieri, conversi sunt ad Dominum, abrenuntiantes diabolo et sequacibus, et promittentes se prius ad effusionem sanguinis perventuros, si ad id periculi devenirent, quam ab hac fide deficerent. Haec omnia in vigilia Ascensionis Domini, et in sequenti nocte facta sunt; et multa alia, quae prae multitudine invenire non potuimus; quae, si invenerimus, vobis scribemus».

<sup>19</sup> *Vita Sancti Anselmi episcopi Lucensis*, coll. 917-918: «Concurrunt itaque ad ipsum ab omnibus partibus Longobardiae quotquot zelum habent fidei catholicae. Ibi benedictionem Catholici, absolutionem excommunicati, sed conversi, accipiunt: ibi chrisma, ibi sacros ordines exquirunt; illic desolati solatium, inconsulti consilium, consulti gaudium inveniunt. Apud ipsum quidquid usquam dubii est, sapienter diffinitur. Eiusdem semper gravitatis et reverentiae reperitur, nec pretio aut precibus corrumpitur. Multi saepe ad illum modo nobiles, modo ignobiles, pauperes venerunt ac divites; qui, dum a praedicta comitissa vellent aliquid aut acquirere, aut acquisitum securius obtinere, munera sibi interdum grandia, interdum promiserunt alii majora; quibus ille, quamvis pauper ipse, atque egentes sui essent omnes, iratus respondit, dona respuit, adiutorium contradixit: quod si gratis postulassent, citius certe impetrassent».

<sup>20</sup> *Vita Sancti Anselmi episcopi Lucensis*, col. 932: «Cum venissent aliquot Brixienses ad venerandum tumulum Patris nostri, obviaverunt cuidam pauperi similiter venienti pro salute petenda de episcopatu Cumano, de Valtelina, qui cernuus, nisi fustibus sustentatus, incedere non valebat; quem secum duxerunt, et pro charitate sanctissimi Anselmi commeatum ei dederunt. Ad quorum fidem confirmandam et devotionem augendam, Dominus per intercessionem praedicti Patris, X Kal. Junii, nocte jam appropinquante, hunc erexit, et absque baculorum sustentatione ire concessit».

<sup>21</sup> A. CAPPELLI, *Cronologia e calendario perpetuo*, Milano 1988<sup>6</sup>, p. 61.

<sup>22</sup> *Vita Sancti Anselmi episcopi Lucensis*, c. XXXIV, col. 928: «Praeterea puer quidam de Monte Claro manum et pedem contractum habebat, cui Deus utrumque precibus beatissimi praesulis ad certum usum restituit».

<sup>23</sup> *Vita Sancti Anselmi episcopi Lucensis*, col. 930: «Ipsa quoque die, mulier quaedam de abbazia Leonensi, dexteram habens aridam, quam contractis nervis brachii, fere juxta humerum semper tenebat, contractoque genu ejusdem lateris humum digitis pedis summo tenuis vix tangebatur, apud tumulum sancti Patris nostri utriusque mali sospitatem invenit».

<sup>24</sup> *Vita Sancti Anselmi episcopi Lucensis*, coll. 932-933: «In Villa, cui nomen est Murana, quae a civitate Brixiae septem miliaris distat, mulier erat quaedam, filiam habens, linguae officio et pedum ita privatam quod, nisi alio deferente, aliquo modo nullatenus surgere valebat; quae, cum ex more portaret extra domum contractam filiam, taedio quotidiani laboris suspirans, inquit: «Piissime Deus, per merita sanctissimi confessoris tui Anselmi, misertus meae tribulationis, aut miseram hanc praemortuam sanitati restitue, aut eam de praesenti vita auferendo me a tanto labore erue, alioquin hic eam tibi

relinquo. Fac quod placet, quia nullum pro ea laborem patiar abinceps». Quo dicto, mox abiit, filia destituta, ut dixit. Modico autem facto temporis intervallo, domum remeans, quam sanctissimo Anselmo reliquerat invenit sanam. Et eam quae paulo ante linguae ligatae fuerat audivit expedite exprimere verba; quod factum mulier admirans et gaudens, Domino sanctoque praesuli reddidit laudes pro filiae recepta sanitate».

<sup>25</sup> *Vita Sancti Anselmi episcopi Lucensis*, col. 937: «Puella quaedam pariter fuerat in villa, cui vulgaris usus indidit nomen Mairana, a civitate Brixia non multum remota. Huic et linguae usus interclusus fuerat, et aliquot membrorum, praeter manum dextram, suo officio fungi nequibat. Hanc miserabilis mater, seminecem spectans, devota devovit se eam delaturam ad sanctissimi confessoris misericordiam, quasi altera Chananaea (Math. XV) pro filia rogatura. Juxta igitur sui voti promissionem, parentibus eam deferentibus, puella in via et linguae recepit officium, et omnium membrorum usum; quam juxta sanctum sepulcrum gratias referre Deo vidimus, et ipsius patrem hujus rei dantem testimonium». L'amico Gabriele Archetti, che ringrazio, mi segnala che il toponimo in questione corrisponde all'attuale Mairano.

<sup>26</sup> *Vita Sancti Anselmi episcopi Lucensis*, col. 933: «Aliud quoque miraculum, quod confratre Vitali Brixiensis Ecclesiae presbytero, religiosae vitae viro, aliisque pluribus referentibus didici, paternitati vestrae, venerande Pater, Mantuane pontifex, me Ugonem scribere, ut jussisti, non piguit».

<sup>27</sup> Archivio Segreto Vaticano, Fondo Veneto, I, 1965 (SPO, 4). Edizione digitale in Codice diplomatico bresciano, *Le carte di S. Pietro in Oliveto*, doc. nr. 4 (<http://duobc.unipv.it/scrineum>).

<sup>28</sup> Archivio Segreto Vaticano, Fondo Veneto, II, Registro 96, c. Iv. Edizione digitale in Codice diplomatico bresciano, *Le carte di S.*

*Pietro in Oliveto*, doc. nr. 11 (<http://duobc.unipv.it/scrineum>).

<sup>29</sup> Archivio Segreto Vaticano, Fondo Veneto, I, 1962 (SPO, 1). Edizione digitale in Codice diplomatico bresciano, *Le carte di S. Pietro in Oliveto*, docc. nr. 1 e 2 (<http://duobc.unipv.it/scrineum>). Per questi documenti si veda C. VIOLANTE, *La Chiesa bresciana nel medioevo*, in *Storia di Brescia*, diretta da Giovanni Treccani degli Alfieri, I, Brescia 1963, p. 1042.

<sup>30</sup> F. FOGGI, *Arimanno da Brescia, legato pontificio in Italia settentrionale alla fine del*

*secolo II.*, «Atti della Accademia nazionale dei Lincei. Memorie. Classe di scienze morali, storiche e filologiche», Serie VIII, 31/2 (1988), pp. 70-110.

<sup>31</sup> Per questo momento della storia della Chiesa bresciana si veda VIOLANTE, *La Chiesa bresciana*, pp. 1040-1046.

<sup>32</sup> *Annales Brixienenses*, in MGH, *Scriptores*, XVIII, p. 812: «a. 1102 primus lapis sancti Jacobi de Castenedo positus». Cfr. VIOLANTE, *La Chiesa bresciana*, p. 1046.

GIOVANNI SPINELLI OSB

## L'ospitalità nei monasteri cluniacensi della Lombardia orientale

Un volume pubblicato proprio a Brescia nell'ottobre 1997, dopo aver dissertato in lungo e in largo sui percorsi dei pellegrini medioevali attraverso la Lombardia orientale, parlando di tutto e di niente e perciò stesso privo di qualunque riferimento documentario od anche semplicemente bibliografico relativo al suo assunto, verso la fine della trattazione dedicata alla rete viaria altomedioevale, arriva a questa conclusione:

«Un ruolo poderoso è svolto dai monasteri: molti, di più recente istituzione, vengono costruiti per favorire il flusso dei pellegrini: una testimonianza del XII secolo segnala il fatto che i grandi ordini si fanno un punto d'onore nel realizzare una catena di conventi in grado di dare una continua ospitalità ai loro monaci itineranti, questo avviene anche su grandi tragitti e lunghe distanze, per fare un esempio, simili a quella che intercorre tra Cluny e Roma»<sup>1</sup>.

Non è chiaro a quale testimonianza del secolo XII alluda l'autore del suddetto sproloquio, ma dal momento che si parla di monasteri di più recente istituzione all'indomani dell'anno Mille e che si assume come parametro di lunghi percorsi dell'epoca la distanza fra Roma e Cluny, viene spontaneo pensare a quella meravigliosa fioritura cluniacense di priorati lombardi del secolo XI, che poco più di vent'anni fa è stata accuratamente censita da Cinzio Violante a conclusione d'un convegno su Cluny in Lombardia, organizzato per celebrare il IX Centenario della fondazione del monastero di S. Giacomo di Pontida (8 novembre 1076)<sup>2</sup>.

Questo monastero, già nella sua stessa intitolazione e fin dalla sua fondazione, dimostra una finalità ospitaliera, che era certamente nelle intenzioni del suo fondatore ed in armonia con lo spirito monastico cluniacense, da cui il fondatore stesso, Alberto da Prezzate, era animato. Infatti, sebbene la carta di donazione a Cluny della chiesa dedicata alla Beata Vergine Maria, a san Giacomo apostolo e ai santi confessori Nicola e Bassiano e del terreno sui cui la chiesa

stessa sorgeva, affermi che la suddetta donazione è finalizzata soltanto alla costruzione di un monastero («ad monasterium faciendum»), anzi che quel monastero è già «inceptum»<sup>3</sup>, tuttavia la scelta stessa del luogo, il prevalere quasi automatico del titolo di san Giacomo su tutte le altre intitolazioni e la precoce esistenza a fianco del nuovo monastero di un *hospitale* vero e proprio, così come presso altri monasteri fondati con l'intervento del medesimo sant'Alberto, indicano chiaramente che la principale incombenza, cui i nuovi monaci dovevano dedicarsi, era la cura dei viandanti e dei pellegrini, che percorrevano quell'antica strada d'origine romana diretta da Verona a Como e che, poco dopo Pontida, si biforcava al ponte di Brivio, o anche di Garlate, dando la possibilità di deviare per Lecco e per la Valtellina<sup>4</sup>.

Non mi dilungherò qui a raccontare la storia di quell'*hospitale Sancti Jacobi* di Pontida, che viene esplicitamente menzionato per la prima volta in un atto di vendita dell'aprile 1090, rogato in *Casteniate* dal notaio Arderico<sup>5</sup>, avendolo già fatto in altra sede<sup>6</sup>. Sarà mia cura in quest'occasione fare piuttosto una breve ricognizione geografica circa la dislocazione di questi priorati cluniacensi, per dimostrare come essi fossero quasi tutti in prossimità delle principali vie di transito attraverso la Lombardia, tenendo conto però del fatto che i percorsi medievali più che direzioni obbligate – come sono le moderne autostrade – erano piuttosto fasci direzionali di strade e sentieri ora paralleli ora convergenti.

Abbiamo già detto che la recensione cronologico-istituzionale di queste fondazioni cluniacensi è stata fatta – insieme a chi vi parla – dal prof. Violante nella conclusione degli Atti del convegno di Pontida del 1977. Oggi, invece di un percorso nel tempo cercheremo di farne uno nello spazio regionale, per vedere come era possibile – nei secoli XII- XIV – percorrere in lungo e in largo la Lombardia, usufruendo quasi ogni notte dell'ospitalità dei monasteri dipendenti da Cluny. Prima però ricordiamo brevemente come l'ospitalità fosse tra gli scopi principali delle fondazioni cluniacensi, sulla base di un solo testo, relativo alla storia cluniacense della nostra regione. In un memoriale inviato all'abate di Cluny dalla comunità di Pontida nella primavera del 1244, per dimostrare che a Pontida tutto si svolgeva nello spirito della regola benedettina e degli statuti cluniacensi, viene detto esplicitamente:

«Sia ben chiaro alla vostra paternità, o reverendo Padre, che per grazia di Dio al presente la pace della concordia, che rende unanimi nella loro casa i servi di Dio e li collega col cemento della carità, senza della quale non vale né l'ordine monastico, né la disciplina regolare, né l'ospitalità, né alcunché di bene, è in vigore tra di noi ancor più pienamente che da trent'anni a questa parte, e con-

seguentemente l'umile obbedienza ai superiori, la continua ospitalità, l'assidua partecipazione agli uffici divini, lo zelo per la regola della disciplina monastica ed un non mediocre fervore vengono perfettamente osservati»<sup>7</sup>.

È significativo il fatto che in questo testo l'ospitalità venga nominata per ben due volte e presentata come il secondo valore della vita monastica, perché essa tiene dietro subito sia alla *regularis disciplina* sia alla *humilis obedientia*. Inoltre il testo parla di *continua hospitalitas*, facendone così un elemento ordinario, cioè quotidiano, della vita monastica e riecheggiando in tal modo il dettato della regola benedettina, secondo la quale «gli ospiti non mancano mai nel monastero»<sup>8</sup>.

### *Priorati cluniacensi e assetto viario*

Concentriamoci allora sulla carta geografica della Lombardia, considerandone i principali tracciati viari, che dall'età romana ancora sussistevano nel pieno Medioevo, e vediamo quanti priorati cluniacensi si affacciavano su di essi. Cominciamo dalla via cosiddetta *Gallica*, che congiungeva Verona con Como, costeggiando la parte meridionale del lago di Garda, dove un possibile luogo di ospitalità era costituito dall'abbazia di S. Maria di Maguzzano, presso Lonato<sup>9</sup>. Giunto all'altezza di Brescia, il pellegrino, se non desiderava entrare in città, aveva modo di venire ospitato nel priorato di S. Nicolò di Verziano, posto immediatamente a sud di Brescia, nella zona detta delle Fornaci. Poco sappiamo di questo monastero, che deve la sua origine alla donazione effettuata dal chierico bresciano Oddone de Sala all'abbazia di Cluny nel 1087<sup>10</sup>. Tale donazione fu affidata in gestione al priore Alberto di Pontida, che se ne servì per costituire diversi piccoli monasteri in territorio bresciano. Difatti nel 1095 Verziano figura fra le obbedienze del priorato di Pontida e la sua intitolazione a san Nicola da Bari fa veramente pensare ad una finalità ospitaliera: infatti, ancora nel 1460 le definizioni del capitolo generale cluniacense stabilivano per Verziano la presenza di tre monaci, compreso il priore ed affermavano che «elemosyna fit ibidem cotidie eam petentibus»<sup>11</sup>.

Superata Brescia, il viaggiatore con una mezza giornata scarsa di cammino, poteva agevolmente giungere a Rodengo, dove trovava anche lì un priorato intitolato a san Nicola, patrono dei poveri, dei fanciulli e dei pellegrini: anche lì poteva contare sull'elemosina dei monaci cluniacensi e sulla loro fraterna ospi-

talità, essendo il monastero sufficientemente fornito di beni e di ambienti allo scopo<sup>12</sup>. Nessun documento in nostro possesso ci certifica però che lì esistesse una vera e propria *domus hospitalis* con gestione autonoma, come a Pontida<sup>13</sup>. Si può pensare che ciò fosse reso superfluo dalla vicinanza dell'ospizio di S. Giacomo, chiamato anche *Hospitale Ducis* o *Denni*, il cui ricordo perdura ancor oggi nel nome della località di Ospitaletto<sup>14</sup>.

Da Rodengo il viaggiatore poteva scegliere tra due direzioni: o risalire verso il lago d'Iseo, toccando i priorati di Provaglio<sup>15</sup> e Clusane<sup>16</sup>, dove poteva agevolmente essere ospitato, oppure scegliere il percorso più pianeggiante e più diretto, cioè l'antico itinerario militare romano Milano-Brescia, nel qual caso poteva contare sull'ospizio di S. Giacomo di Ospitaletto. Ma poteva anche deviare verso nord, passando tra le basse colline della Franciacorta ed allora aveva a sua disposizione l'ospitalità della piccola cella di S. Giulia di Cazzago<sup>17</sup>, forse antica dipendenza del monastero di S. Giulia in Brescia, passata alle dipendenze di S. Paolo d'Argon nel 1095 e di Rodengo nel 1274. Entrambi i percorsi finivano però per convergere, dopo circa una giornata di cammino, sul grande monastero di S. Paolo d'Argon<sup>18</sup>, posto allo sbocco della Val Cavallina e a solo mezza giornata di cammino dalla città di Bergamo. È notevole il fatto che, percorrendo sempre la strada *Gallica* (detta anche itinerario *burdigalense*), dopo Bergamo, sempre a mezza giornata di cammino, il viaggiatore che procedeva da est verso ovest, s'imbatteva nel priorato di S. Giacomo di Pontida, coll'annesso *Hospitale* di cui abbiamo già parlato all'inizio.

Ma se il cammino di Pontida era direzione obbligata per chi da Bergamo voleva recarsi a Como o salire, costeggiando la sponda orientale del lago, fino a Chiavenna, per chi avrebbe voluto dirigersi da Bergamo verso Milano c'era la possibilità di pernottare a S. Egidio di Fontanella<sup>19</sup>, sulle pendici meridionali dello stesso Canto Basso, ai cui piedi – ma in posizione settentrionale – era stato costruito il priorato di Pontida.

Chi da quest'ultimo si dirigeva a Como dopo il ponte romano di Olginate, poteva salire a S. Nicolò di Figina<sup>20</sup>, presso Galbiate, altro monastero cluniacense in posizione dominante sia verso est che verso ovest: da lì era possibile raggiungere Como, con una giornata scarsa di cammino. Come poi si trovava sulla cosiddetta strada *Regina*, che da Pavia – attraverso Milano – conduceva ai valichi alpini e, prima ancora, alla Valtellina. Proprio all'imboccatura di questa valle si trovava il priorato di S. Nicolò di Piona<sup>21</sup>, punto di riferimento obbligato per viandanti e pellegrini sia che venissero dal lago sia che venissero dalla terraferma<sup>22</sup>. Per chi veniva da Pavia, dove c'era la prima e più antica casa cluniacense

della Lombardia, cioè il priorato di S. Maiolo<sup>23</sup>, sorto appunto come *pied-à-terre* degli abati cluniacensi, che si recavano a Roma lungo il percorso della classica via *Francigena*, dopo Milano, ricca di tante possibilità di alloggio, era possibile fare tappa all'altezza di Vertemate, dove sorgeva il monastero di S. Giovanni Battista<sup>24</sup>, posto su un promontorio che dominava le colline che degradano verso Como, dove finivano per convergere la strada Romana e la strada Regina.

Da Piacenza, dove c'era il monastero di S. Gregorio<sup>25</sup>, si poteva facilmente raggiungere Bergamo sia attraverso Lodi, dove c'era il priorato di S. Marco<sup>26</sup>, sia attraverso Cremona, dove i cluniacensi erano insediati fin dal 1076 nell'importante priorato di S. Gabriele<sup>27</sup>; nell'uno come nell'altro caso, si poteva proseguire, facendo assegnamento su S. Pietro di Madignano<sup>28</sup>, presso Crema, come sulle numerose dipendenze sia di S. Paolo d'Argon (S. Pietro di Ombriano<sup>29</sup>, Ss. Trinità di Crema e S. Michele di Soncino<sup>30</sup>, ecc.) sia di S. Gabriele di Cremona (Ss. Cosma e Damiano di Fontanella al Piano<sup>31</sup>, S. Vitale di Trigolo<sup>32</sup>, ecc.), che costellavano l'area viaria posta fra la bassa bergamasca e l'alto cremonese.

### *L'ospitalità cluniacense*

Dopo questa panoramica d'ordine puramente geografico, fatta per dimostrare la capillarità della distribuzione sul territorio lombardo dei priorati cluniacensi e delle loro ulteriori dipendenze – una capillarità che finiva certamente per favorire la viabilità e quindi anche l'ospitalità –, ci pare giusto chiederci se di fatto questa ospitalità veniva esercitata o se essa non rientri per caso in uno di quei miti monastici che vengono tramandati di generazione in generazione, senza che ci si preoccupi mai di verificarne il fondamento documentario. Ebbene per la Lombardia cluniacense (che abbracciava anche il Piemonte orientale, in particolare le diocesi di Vercelli e di Novara) noi possediamo fortunatamente, anche se in forma incompleta, un'abbondante documentazione, costituita dalle relazioni sottoposte annualmente al capitolo generale di Cluny dai visitatori dei monasteri<sup>33</sup>.

Non tutte queste relazioni sono giunte fino a noi. Non tutte quelle giunte fino a noi, ci sono pervenute in forma completa<sup>34</sup>. Non tutte quelle giunte in forma completa, parlano di tutti e singoli i monasteri. Molte volte i visitatori affermano di non averli potuti visitare personalmente, a causa delle difficoltà provenienti dalle continue guerre che affliggevano la regione<sup>35</sup>. Anche in tempo di pace, qualche volta l'accesso ai monasteri venne interdetto ai visitatori,

perché il monastero era occupato da un usurpatore, in qualche caso perfino autorizzato dalla suprema autorità politica o religiosa<sup>36</sup>. Talvolta il priore ed i monaci interessati non vennero visitati nella loro sede istituzionale, ma in una casa della città più vicina o in un priorato della medesima provincia od anche in un altro monastero, anche se non cluniacense<sup>37</sup>, perché la loro sede era inagibile, in quanto rovinata da distruzioni belliche, da calamità naturali o da incuria e mancanza di manutenzione<sup>38</sup>. In questi ultimi casi i visitatori si dovettero accontentare delle affermazioni degli interessati, senza poterne verificare di persona l'autenticità. Nonostante tutti questi limiti, le visite canoniche dei monasteri cluniacensi, pubblicate in quest'ultimo cinquantennio da dom Charvin<sup>39</sup>, costituiscono un'imponente documentazione che ci fornisce un ritratto assai verosimile dell'osservanza monastica nei piccoli monasteri rurali del tardo medioevo lombardo. Si è sforzato di darne una lettura di carattere piuttosto positivo dom Jean Leclercq in un suo memorabile testo più volte ristampato<sup>40</sup>. In realtà la prima impressione che emana da quelle relazioni è piuttosto scoraggiante: vi abbondano le notizie di carattere boccacesco, la vita monastica vi appare in completa decadenza sia materiale che spirituale, debiti ed usure<sup>41</sup>, fornicazioni dentro e fuori il monastero da parte di monaci e priori<sup>42</sup>, fatti di sangue e di violenta insubordinazione<sup>43</sup>, gravi ingiustizie perpetrate da superiori (legittimi o sedicenti) a danno delle loro comunità<sup>44</sup>, numericamente sempre più esigue<sup>45</sup>, vi appaiono in continuazione.

Da questa panoramica, a cui dom Leclercq ha dato l'azzeccata (ma un po' troppo ottimistica) intitolazione di «fedeltà senza prosperità»<sup>46</sup>, non emergono però soltanto gli aspetti negativi, che sono quelli che balzano subito all'occhio sia perché sconcertano maggiormente il lettore, trattandosi di una realtà religiosa, sia perché sono quelli maggiormente sottolineati dallo scrittore con frasi forti e con tono deplorativo, dal momento che le visite canoniche hanno come scopo principale l'individuazione e la correzione degli abusi.

La buona e regolare osservanza di per sé non fa notizia ed anche i visitatori si limitano a rilevarla, dicendo che tutto è a posto. Tuttavia in questi rilievi, spesso impliciti, non manca quasi mai la sottolineatura (ora in senso positivo ora in negativo) delle componenti essenziali della spiritualità monastica cluniacense: cioè la celebrazione regolare dell'ufficiatura canonica (*officium divinum*), la cura per lo splendore esteriore delle celebrazioni liturgiche (*luminare*) ed, infine, la pratica delle opere di misericordia (*cetera opera pietatis*), che vengono soprattutto esplicitate come soccorso immediato ai poveri (*eleemosyna*) ed ai pellegrini (*hospitalitas*). Spesso queste due categorie si unificavano nella stessa per-

sona, ma non necessariamente, se – per esempio – nel caso del priore di S. Nicolò di Verziano, il capitolo generale del 1305, prima di prendere provvedimenti contro la sua insubordinazione, ci tiene a sottolineare che, pur ricusando di sottostare alla visita canonica, non ha negato la doverosa ospitalità ai due visitatori. È il segno di una sensibilità che nel mondo cluniacense lombardo, ed in particolare bresciano, era ancora acuta all'inizio del secolo XIV.

Nella convinzione che le scarse annotazioni dei visitatori in materia di osservanza regolare possano avere un significato di autentica testimonianza storica, inerente il nostro tema, anziché ridursi ad un semplice formulario ripetitivo, ci siamo presi la briga di estrapolare dai testi editi dallo Charvin quanto viene detto in materia di liturgia, di carità e di ospitalità a proposito di tutti i priorati lombardi nel periodo compreso tra il 1270 ed il 1378, cioè nel corso di un secolo di crisi profonda<sup>47</sup>, l'unico però che ci è stato documentato da questo punto di vista, anche se in forma frammentaria<sup>48</sup>. Ne risulta una visione oggettivamente edificante, perché anche quando il rilievo assume una connotazione negativa, quasi sempre si tratta di situazioni di grande disagio economico, dovuto a cause molteplici (guerre, carestie, pestilenze, debiti verso usurai, dissipazioni da parte di superiori indegni, ecc.). Normalmente, nonostante una situazione economicamente non del tutto florida, la vita regolare continua nella fedeltà ai suoi quattro cardini suddetti, che finiscono per ridursi alla pratica del doppio comandamento divino dell'amore di Dio (= liturgia) e del prossimo (= carità). I visitatori lo sottolineano con precisione, non mancando di dire talvolta che ciò risulta più dall'affermazione degli interessati che da un'effettiva constatazione<sup>49</sup>: il che dà però uno spessore di autenticità a tutte quelle volte, in cui la pratica regolare è affermata in base ad una visione diretta da parte dei visitatori. Altre volte si dice che la suddetta pratica viene portata avanti compatibilmente alla situazione del monastero stesso, che – in questi casi – non è mai delle più floride, e ciò è ancor più commovente, perché tradisce una scrupolosa sincerità da parte dei visitatori, oltre ad uno sforzo di eroica fedeltà ai loro impegni da parte dei visitati.

Nel complesso risalta una notevole preminenza dei priorati bresciani nel far fronte ai loro impegni in materia di carità verso i poveri e di ospitalità verso i pellegrini. Nel 1270 soltanto Clusane e Provaglio risultano assolvere ai loro compiti in questo settore *bene et regulariter*. Nel 1310 Provaglio è uno dei pochi monasteri che viene esplicitamente lodato per la sua ospitalità, sia pur tenuto conto della sua situazione non eminente. Nel 1331, se Provaglio non è più in grado di assolvere a tali impegni, perché «quasi omnes domus minantur

in ruinam», Rodengo, pur essendo in situazione del tutto simile, li assolve ancora *competenter*, così come fanno Verziano, Quinzano d'Oglio e Capodiponte «secundum suorum reddituum facultatem».

Per Verziano è poi degno di nota il fatto che la pratica dell'elemosina e dell'ospitalità viene portata avanti nella residenza cittadina, dove la comunità si è rifugiata, essendo la sede monastica distrutta dalle guerre<sup>50</sup>. Nel 1342 gli stessi monasteri, compresi anche Rodengo e Provaglio, continuano nella loro pratica, alcuni «prout melius possunt», altri *sufficienter* od anche *diligenter*. Dopo una lunga pausa di silenzio, dovuta ad una parentesi critica, le ultime notizie, cioè quelle inerenti al Capitolo generale del 1378 ci certificano ancora una volta che a Rodengo tutto si svolge bene «secundum modum consuetum», mentre a Provaglio «officium, eleemosina, hospitalitas fiunt ibi competenter; luminare fit abundanter». E con quest'inusitata affermazione di particolare splendore ci congediamo dai nostri cluniacensi bresciani, nella certezza che essi, pur compatibilmente alla loro spesso difficile situazione, hanno fatto risplendere anche la luce della carità nel ricevere, come se fosse Cristo in persona, ogni ospite sopraggiunto nel loro monastero<sup>51</sup>.



Provaglio d'Iseo, priorato cluniacense di San Pietro.

## APPENDICE

Regesto cronologico delle visite ai priorati cluniacensi  
della *Provincia Lumbardie* nei secoli XIII e XIV  
dal punto di vista dell'osservanza monastica in materia di liturgia,  
elemosina e ospitalità

Cfr. G. CHARVIN (ed.), *Statuts, chapitres généraux et visites de l'ordre de Cluny*, I-IV, Paris 1965-1969. *Nota bene*: i priorati bresciani sono sottolineati.

- 1270** primavera: Visita provinciale del priore di Argon, Pellegrino della Torre (I, pp. 315-317)  
Clusane: «Bene et regulariter elemosina datur ibi et hospites recipiuntur».  
Provaglio: «Elimosina supervenientibus tribuitur, ospites et peregrini bene recipiuntur».
- 1305** maggio: Capitolo generale a Cluny (II, p. 233)  
Verziano: «Quia prior de Verziano visitatores ad visitationem non recepit licet *hospitalitatem non negaveriti eisdem*».
- 1308** novembre: Visita provinciale, pervenuta in frammento (II, p. 276)  
Benna (dioc. di Vercelli)<sup>52</sup>: «Luminare, elemosina et hospitalitas bene fit ibidem, ut asserunt prior et monachi».
- 1310** primavera: Visita provinciale dei priori di Pavia e di Benna (II, pp. 286-290)  
Fontanella (dioc. di Bergamo): «Hospitalitas et elemosina bene et ordinate fiunt ibi».  
Argon (dioc. di Bergamo): «Hospitalitas bene fit, et elemosina omni die et hora supervenientibus, prout dicunt».  
Provaglio: «Hospitalitas secundum qualitatem loci bene fit ibi».  
Lodi: «Hospitalitas et elemosina bene fiunt».
- 1327** maggio: Capitolo generale a Cluny (III, p. 41)  
Piona (dioc. di Como): «Hospitalitas et elemosina non fiunt more solito, prout retulerunt visitatores».

- 1331 primavera: Visita provinciale dei priori di Castelletto e di Piona (III, pp. 110-114)
- Benna (dioc. di Vercelli): «Luminare, elemosina et hospitalitas non fiunt ibi».
- Robbio (dioc. di Vercelli)<sup>53</sup>: «Divinum officium, luminare, elemosine, hospitalitas bene fiunt ibi secundum eorum possibilitatem».
- Castelletto (dioc. di Vercelli)<sup>54</sup>: «Divinum officium, luminare, elemosina et hospitalitas bene fiunt ibi».
- Pavia: «Divinum officium, luminare, elemosina et cetera opera pietatis minime fiunt ibi».
- Calvenzano (dioc. di Milano)<sup>55</sup>: «Divinum officium, luminare, elemosyna et hospitalitas bene fiunt ibidem».
- Lodi: «Divinum officium, luminare, elemosyna et hospitalitas bene fiunt ibidem».
- Pontida (dioc. di Bergamo): «Divinum officium, luminare, elemosyna et hospitalitas bene fiunt ibi secundum suorum reddituum facultatem».
- Argon (dioc. di Bergamo): «Divinum officium, luminare, elemosyna et hospitalitas bene fiunt ibi».
- Provaglio: «Divinum officium, luminare, elemosyna et hospitalitas minime fiunt ibi et quasi omnes domus minantur in ruinam».
- Rodengo: «Divinum officium, luminare, elemosyna et hospitalitas competenter fiunt ibidem secundum suorum reddituum facultatem. Domus dicti monasterii minatur in ruinam».
- Verziano: «Divinum officium, luminare, elemosyna et hospitalitas competenter fiunt ibidem secundum suorum reddituum facultatem».
- Quinzano d'Oglio<sup>56</sup>: «Divinum officium et elemosyna competenter fiunt ibi, secundum suorum reddituum facultatem».
- Capodiponte<sup>57</sup>: «Divinum officium, luminare, elemosina et hospitalitas competenter fiunt ibi, secundum suorum reddituum facultatem».
- Fontanella (dioc. di Bergamo): «Divinum officium bene fit ibidem. Luminare, elemosina et cetera opera pietatis minime fiunt ibi».
- Figina (dioc. di Milano): «Divinum officium, luminare, elemosyna et cetera opera pietatis bene fiunt ibidem».
- Cantù (dioc. di Milano)<sup>58</sup>: «Divinum officium, luminare, elemosyna et cetera opera pietatis bene fiunt ibidem».
- Piona (dioc. di Como): «Divinum officium, luminare, elemosyna et cetera opera pietatis bene fiunt ibidem».

Vertemate (dioc. di Como): «Divinum officium, luminare, elemosyna et hospitalitas bene fiunt ibi».

**1342** primavera: Visita provinciale dei priori di Occimiano e di Castelletto (III, pp. 317-320)

Robbio (dioc. di Vercelli): «Divinum officium, luminare, elemosyna et hospitalitas diligenter fiunt ibidem».

Pavia: «Divinum officium, luminare, elemosyna et hospitalitas diligenter fiunt ibidem».

Lodi: «Secundum relacionem ipsorum, divinum officium, luminare, elemosyna et hospitalitas diligenter fiunt ibidem».

Cremona: «Divinum officium, luminare, elemosyna et hospitalitas diligenter fiunt ibi».

Quinzano d'Oglio: «Divinum officium, elemosyna et hospitalitas ibi faciunt, prout melius possunt».

Verziano: «Divinum officium, luminare, elemosyna et hospitalitas ibi [prior] facit, quantum potest».

Rodengo: «Divinum officium, luminare, elemosyna et hospitalitas sufficienter fiunt ibidem».

Provaglio: «Divinum officium, luminare, elemosyna et hospitalitas sufficienter fit ibidem, prout videtur et refferunt monachi».

Capodiponte: «Divinum officium, luminare, elemosyna et hospitalitas diligenter fiunt ibidem».

Argon (dioc. di Bergamo): «Divinum officium, luminare, elemosyna et hospitalitas bene fiunt ibi».

Fontanella (dioc. di Bergamo): «Divinum officium, luminare, elemosyna et hospitalitas diligenter fiunt ibidem».

Pontida (dioc. di Bergamo): «Divinum officium, luminare, elemosyna et hospitalitas diligenter fiunt ibidem».

Cantù (dioc. di Milano): «Divinum officium, luminare, elemosyna et hospitalitas diligenter fiunt ibidem».

Vertemate e Cernobbio (dioc. di Como)<sup>59</sup>: «Divinum officium, luminare, elemosyna et hospitalitas diligenter fiunt in ipsis domibus».

Piona (dioc. di Como): «Divinum officium, luminare, elemosyna et hospitalitas diligenter fiunt ibidem».

Castelletto (dioc. di Novara): «Divinum officium, luminare, elemosyna et hospitalitas diligenter fiunt ibidem».

Benna (dioc. di Vercelli): «Divinum officium, luminare, elemosyna et hospitalitas diligenter fiunt ibidem».

- 1367** maggio: Capitolo generale a Cluny (IV, pp. 38-41)  
 Cantù (dioc. di Milano): «Divinum officium, luminare, hospitalitas bene fiunt ibidem».  
 Calvenzano (dioc. di Milano): «Divinum officium, luminare, hospitalitas, eleemosina bene fiunt ibidem».  
 Madignano (dioc. di Cremona): «Nullum officium divinum, nec caritatis opera fiunt ibidem».  
 Argon (dioc. di Bergamo): «Officium, luminare, hospitalitas, eleemosina ibidem decenter fiunt».  
 Pontida (dioc. di Bergamo): «Divinum officium, hospitalitas et eleemosina male fiunt ibidem; ecclesia est omnino discoperta; refectorium maximam minatur ruinam».  
 Robbio (dioc. di Vercelli): «Divinum officium, hospitalitas, eleemosina non fiunt ibidem».  
 Castelletto (dioc. di Novara): «Divinum officium et alia opera charitatis competenter ibidem fiunt».  
 Benna (dioc. di Vercelli): «Divinum officium et alia opera charitatis male fiunt ibidem».  
 Cernobbio (dioc. di Como): «Divinum officium et alia opera charitatis bene fiunt ibidem».  
 Figina (dioc. di Milano): «Divinum officium et alia charitatis opera bene fiunt ibidem».  
 Piona (dioc. di Como): «Divinum officium et alia charitatis opera bene fiunt ibidem».
- 1369** aprile: Capitolo generale a Cluny (IV, pp. 56-60)  
 Benna (dioc. di Vercelli): «Quasi in toto caret ecclesia divini cultu et luminari; eleemosina et hospitalitas, timore Dei proposito (*leggi*: postposito), defraudatur».
- 1378** maggio<sup>60</sup>: Capitolo generale a Cluny (IV, pp. 126-130)  
 Pavia: «Luminare et eleemosina non bene fiunt ibi».  
 Madignano (dioc. di Cremona): «Officium, luminare, eleemosina, hospitalitas minime fiunt».  
Rodengo: «Officium, luminare, hospitalitas et eleemosina bene fiunt secundum modum consuetum».  
Provaglio: «Officium, eleemosina, hospitalitas fiunt ibi competenter; luminare fit abundanter».

Dopo questa data vengono meno nella documentazione cluniacense i riferimenti alla provincia lombarda, ormai in stato di parziale sfacelo e perciò abbandonata a se stessa<sup>61</sup>.

<sup>1</sup> Cfr. A. FUMAGALLI, *Vie dell'anno Mille nella Lombardia orientale*, Brescia 1997, p. 263.

<sup>2</sup> Cfr. C. VIOLANTE, *Per una riconsiderazione della presenza chuniacense in Lombardia*, in *Chuny in Lombardia*, Atti del Convegno di Pontida 22-25 aprile 1977, Cesena 1979-1981 (Centro storico benedettino italiano: Italia benedettina, 1), II, pp. 521-664.

<sup>3</sup> Il testo del documento si trova pubblicato, fra l'altro, in *Pontida 1076-1976. Documenti per la storia del monastero di S. Giacomo*, a cura di P. Lunardon e G. Spinelli, Bergamo 1977 (Monumenta Bergomensia, XLV), pp. 209-210.

<sup>4</sup> Cfr. A. SALA, *Leucéris o Leménis, una stazione di tappa sull'antica via militare romana fra Como e Verona*, «Atti dell'Ateneo di scienze, lettere ed arti di Bergamo», LIX (1995-96), Bergamo 1998, pp. 347-373.

<sup>5</sup> Per il testo del documento, cfr. *Pontida 1076-1976*, pp. 224-225: «I coniugi Alberico di Ambivere e Renza figlia del fu Giovanni da Caprino, entrambi di legge longobarda, vendono ad un certo Alberto *de lo Spedale S. Jacobi de Pontida* per la somma di trentadue soldi d'argento una pezza di terra posta a Pontida in località detta Bema (...). Non è ben chiaro fino a che punto quell'Alberto *de lo Spedale* sia lo stesso Alberto da Prezzate, fondatore del monastero: comunque sia, basterà notare qui che quella carta attesta l'esistenza in Pontida, presso l'omonimo monastero, di un ospizio intitolato a S. Giacomo, in nome del quale agisce un certo Alberto, che sembra fare tutt'uno coll'ospizio stesso dal momento che viene appunto chiamato Alberto dell'Ospedale. Ciò è confermato dal fatto che la vendita è fatta non all'ospizio in quanto istituzione, ma personalmente al suo amministratore, anche se tutto il contesto lascia facilmente immaginare che quel bene viene acquisito per l'ospizio stesso. Orbene proprio quest'identificazione amministrativa

fra l'ospizio ed il suo responsabile ci induce a supporre che solo sant'Alberto da Prezzate, fondatore tanto del monastero come dell'ospizio, poteva svolgere un ruolo di questo genere. Subito dopo questo documento, ne troviamo un altro fra le carte superstiti del monastero, che si riferisce al medesimo contesto tanto geografico che amministrativo: nel febbraio 1093 i fratelli Giovanni e Lanfranco del fu Teopergo di Ambivere (...), colla sorella Ota, vedova di un certo Giselberto, ed il di lei figlio Arderico, tutti di legge longobarda, vendono per ventun soldi e quattro denari d'argento una pezza di terra posta nella medesima località di Bema al medesimo Alberto *de ospedale de monesterio sancti Jacobi de Pontida, miso de predicto ospedale*. Quest'ultima precisazione è molto importante, perché ci certifica che l'ospedale era proprio annesso al monastero e che inoltre quell'Alberto non era casualmente chiamato *dell'Ospedale*, ma ne era il vero e proprio *missus*, cioè il legale rappresentante» [G. SPINELLI, *L'Hospitale Sancti Jacobi de Pontida (secc. XI-XII)*, in *Atti del Convegno Internazionale: Le vie del cielo: itinerari di pellegrini attraverso la Lombardia*, Milano, 22-23 novembre 1996, a cura di G. Manzoni di Chiosca, Milano 1998, pp. 155-156].

<sup>6</sup> Oltre che nella miscellanea citata alla nota precedente, il medesimo lavoro, con pochi ritocchi redazionali ed un paio di appendici, è stato da me pubblicato anche col seguente titolo: *Per una storia di Pontida nell'età comunale: l'Hospitale Sancti Jacobi*, in *Il monachesimo italiano nell'età comunale*, Atti del IV Convegno di studi storici sull'Italia benedettina. Abbazia di S. Giacomo maggiore - Pontida (Bergamo), 3-6 settembre 1995, a cura di F.G.B. Trolese, Cesena 1998 (Italia benedettina, 16), pp. 261-268.

<sup>7</sup> Cfr. G. CHARVIN (ed.), *Statuts, chapitres généraux et visites de l'Ordre de Chuny*, I, Paris 1965, p. 223.

<sup>8</sup> Cfr. *Regula Benedicti* 53, 16, ed. A. Lentini, Montecassino 1994<sup>3</sup>, p. 468.

<sup>9</sup> G. GANDINI, *Storia di un'abbazia: Maguzzano*, 2 voll., Brescia-Desenzano 2000.

<sup>10</sup> Su questa donazione e sulla famiglia stessa del donatore cfr. A. BARONIO, *L'ingresso dei cluniacensi in diocesi di Brescia*, in *Cluny in Lombardia*, pp. 204-206, nonché IDEM, *Una famiglia capitanale bresciana: i "de Salis". Signori fondiari e protagonisti della politica comunale cittadina*, in *Famiglie di Franciacorta nel Medioevo*, Atti della VI Biennale di Franciacorta (Coccaglio, Villa Calini, 25 settembre 1999), a cura di G. Archetti, Brescia 2000, pp. 83-114.

<sup>11</sup> Cfr. G. SPINELLI, *Repertorio cronologico delle fondazioni cluniacensi nell'attuale Lombardia*, in *Cluny in Lombardia*, II, p. 510, n.17; la notizia relativa all'elemosina quotidiana deriva dal *Catalogus cluniacense* del 1460, edito da M. Marrier ed A. Duchesne in *Bibliotheca cluniacensis, in qua S.S. Patrum Abbatum Clun. Vitae, Miracula, Scripta, Statuta, Privilegia, Chronologiaque duplex; item Catalogus Abbatiarum, Prioratum..., Lutetiae Parisiorum 1614* (rist., Mâcon 1915), coll. 1744-1746. Anche se la bibliografia sui singoli priorati cluniacensi è in qualche caso diventata abbondante in questi ultimi decenni (es. Rodengo), noi ci limiteremo – per uniformità – a rinviare sempre, per ogni monastero cluniacense lombardo, ai dati cronologici e bibliografici essenziali da noi concentrati nel suddetto *Repertorio*.

<sup>12</sup> Cfr. SPINELLI, *Repertorio cronologico*, p. 511, n. 24.

<sup>13</sup> L'attività dell'*hospitale Sancti Jacobi de Pontida* è documentata per tutto il secolo XII come quella di un ente amministrativo, che possiede soprattutto terreni nella zona della valletta di Bema, posta a nord del monastero stesso. Tali terreni provenivano quasi tutti da donazioni o da vendite effettuate da abitanti di Ambivere, località centrale della *curtis* di Prez-

zate, dalla quale proveniva il fondatore del monastero di Pontida. L'origine dell'ospizio – come abbiamo visto (cfr. *supra*, alla nota 5) – risale al fondatore stesso del monastero, che una tradizione agiografica locale vuole pellegrino a Compostella, anche se la sua prima menzione documentaria, piuttosto indiretta del resto, risale a circa una quindicina d'anni dopo la fondazione del monastero. Gli atti notarili relativi dimostrano una distinzione amministrativa nella gestione dei beni fondiari, tra monastero e ospizio, anche se talvolta, come nel caso del fondatore e del suo successore Teudaldo, il *missus* o rappresentante giuridico dell'*hospitale* sembra essere lo stesso priore del monastero. Nella seconda metà del secolo XII le due funzioni sono però nettamente distinte e quasi certamente il *minister officialis* dell'ospizio non è neppure un monaco od un converso del monastero, ma un laico alle sue dipendenze.

<sup>14</sup> Cfr. R. BERGOLI, *Note sulla vertenza per la decima dell'hospitale Denni*, in *Vites plantare et bene colere. Agricoltura e mondo rurale in Franciacorta nel Medioevo*, Atti della IV Biennale di Franciacorta (Erbusco, 16 settembre 1995), a cura di G. Archetti, Brescia 1996, pp. 255-268.

<sup>15</sup> Cfr. SPINELLI, *Repertorio cronologico*, p. 509, n. 13.

<sup>16</sup> Cfr. SPINELLI, *Repertorio cronologico*, p. 512, n. 26.

<sup>17</sup> Cfr. SPINELLI, *Repertorio cronologico*, p. 510, n. 20.

<sup>18</sup> Cfr. SPINELLI, *Repertorio cronologico*, p. 507, n. 7. Il monastero aveva una cella anche a Sarnico, cioè subito dopo Clusane, allo sbocco del fiume Oglio dal lago d'Iseo: cfr. *ibidem*, p. 508, n. 10.

<sup>19</sup> Cfr. SPINELLI, *Repertorio cronologico*, p. 508, n. 9.

<sup>20</sup> Cfr. SPINELLI, *Repertorio cronologico*, p. 516, n. 55.

<sup>21</sup> Cfr. SPINELLI, *Repertorio cronologico*, p. 519, n. 70.

<sup>22</sup> «In domo de Piona hospitalitas et elemosina non fiunt more solito» (ad a. 1327: CHARVIN, III, 1967, p. 53).

<sup>23</sup> Cfr. SPINELLI, *Repertorio cronologico*, p. 504, n. 1.

<sup>24</sup> Cfr. SPINELLI, *Repertorio cronologico*, p. 509, n. 14.

<sup>25</sup> Cfr. G. SPINELLI, *I cluniacensi in diocesi di Piacenza*, in *L'Italia nel quadro dell'espansione europea del monachesimo cluniacense*, Atti del Convegno Internazionale di storia medievale: Pescia 26-28 novembre 1981, a cura di C. Violante - A. Spicciani - G. Spinelli, Cesena 1985 (Centro storico benedettino italiano. Italia benedettina, 8), pp. 59-87.

<sup>26</sup> Cfr. SPINELLI, *Repertorio cronologico*, p. 505, n. 2.

<sup>27</sup> Cfr. SPINELLI, *Repertorio cronologico*, p. 505, n. 3.

<sup>28</sup> Cfr. SPINELLI, *Repertorio cronologico*, p. 514, n. 38.

<sup>29</sup> Cfr. SPINELLI, *Repertorio cronologico*, p. 508, n. 8.

<sup>30</sup> Cfr. SPINELLI, *Repertorio cronologico*, p. 514, nn. 37 e 39.

<sup>31</sup> Cfr. SPINELLI, *Repertorio cronologico*, p. 515, n. 46.

<sup>32</sup> Cfr. SPINELLI, *Repertorio cronologico*, p. 515, n. 47. A Trigolo (Cremona) sorgeva però anche una dipendenza di S. Pietro di Prova-glio, forse intitolata a san Benedetto: cfr. *ibidem*, n. 44.

<sup>33</sup> G. CHARVIN (ed.), *Statuts, chapitres généraux et visites de l'ordre de Cluny*, I-VI, Paris 1965-1972 (per la parte relativa al Medioevo: 1030/31-1571). In tutte le note seguenti quest'opera verrà d'ora in poi citata col solo numero del volume e la pagina corrispondente.

<sup>34</sup> È del tutto frammentaria, ad esempio, la relazione della visita svoltasi nel tardo autunno del 1308, limitata, nel testo a noi pervenuto, ai soli due priorati di S. Maria di Calvenzano (?) e di S. Giovanni di Benna.

Purtroppo ci è giunto in forma frammentaria anche il testo del successivo capitolo generale (20 aprile 1309) e, quindi, non ci è consentito farci alcuna idea della situazione effettiva della *Provincia Lombardia* in quell'anno.

<sup>35</sup> «Domus Lombardie que fuerunt visitate, sunt in bono statu, prout visitatores retulerunt, quaedam non potuerunt visitari propter guerras» (ad a. 1295: II, p. 90).

<sup>36</sup> È il caso di Pontida nel 1298, a seguito dell'affidamento del priorato in amministrazione al card. Guglielmo de' Longhi da parte di Bonifacio VIII: «Quia visitatores non fuerunt recepti in monastero de Pontida, scribat dominus Abbas una cum diffinitoribus summo Pontifici» (II, p. 129). Ancor peggiore la situazione di Cernobbio nel 1310: «Quidam sacerdos Mediolanensis diocesis, sub umbra dictorum nobilium, tacita veritate et espressa falsitate, creditur per plures quod dicte littere false sint, a dompno legato Lombardie dictum locum impetravit et dictum locum per potenciam suam occupavit (...). Qui sacerdos multa dampna infert dicto loco» (II, p. 289). Concludiamo col caso dei priorati bresciani riferito al capitolo generale del 1336: «Relatione visitorum, dominus Mastinus de Lescala, vi et potentia sua, cepit prioratus de Vergiano, de Rodyngo, de Quinzano, et eos concessit quibusdam secularibus qui excluderunt monachos residentes in ipsis prioratibus et eosdem prioratus dissipant, pro libito voluntatis» (III, p. 224).

<sup>37</sup> È il caso della piccola comunità di Verziano, che nel 1270 si è trasferita a Brescia nel monastero dei Ss. Faustino e Giovita «propter gueram et discordiam que est in civitate et episcopatu Brixie» (I, p. 316). Ancor peggiore è la situazione di Quinzano d'Oglio nel 1293: «Cum prioratu de Quinzano destructum sit propter guerras, adeo quod prior et monachi dicte domus non possunt ibidem commode commorari, et cum instrumentis et cartis dicte domus recesserunt et ipsa instru-

menta et cartas ad domum archipresbiteri de Quinzano deportarunt» (II, p. 59). La visita del 1331 ci dà il seguente quadro delle case bresciane: «In prioratu de Provallio (...) prior est solus sine monacho. Domus est (...) desolata (...). In prioratu de Rodingo (...) invenimus unum monachum cum priore (...). Domus dicti monasterii minatur in ruinam (...). Dicta domus [di Verziano] fuit tota combusta et dissipata, nec postea fuit rehedificata. Prior moratur cum uno monacho de Pontida in civitate Brixie, in quidam domo dicti prioratus (...). In domo de Quinzano (...) non fuimus propter viarum discrimina sed citavimus priorem dicti loci (...) predicta domus non fuit habitata propter guerras et malas condiciones, et quasi omnino est destructa (...). In domo de Tegüis [= S. Salvatore delle Tezze di Capodiponte], (...) non fuimus, sed invenimus priorem in monasterio Sancti Mayoli Papiensis et ibi eum visitavimus» (III, p. 112).

<sup>38</sup> Si veda la nota finale di questo nostro saggio.

<sup>39</sup> Cfr. *supra*, alla nota 33. Sul valore storiografico di quest'opera, continuata nei tomi VII-IX, Paris 1975-1982, anche per il periodo moderno (1600-1790), cfr. G. PICASSO, *Cento anni di studi sui cluniacensi in Lombardia*, in *Cluny in Lombardia*, I, pp. 33-34.

<sup>40</sup> J. LECLERCQ, *Pontida e la vita nei monasteri cluniacensi di Lombardia*, in *Cluny in Lombardia*, I, pp. 429-445, ripubblicato col titolo *Nouveaux aspects de la vie clunisienne, à propos des monastères de Lombardie*, «Studia monastica», XXII (1980), pp. 29-42. Nel suo testo italiano e col titolo originale è stato invece riprodotto in *Medioevo monastico nel Bresciano: da Cluny alla Franciacorta. Appunti di storia e storiografia*, a cura di M. Bettelli Bergamaschi, Brescia 1995 (Fondazione Civiltà Bresciana. Annali, 8), pp. 151-166, ed anche in J. LECLERCQ, *Momenti e figure di storia monastica italiana*, a cura di

V. Cattana, Cesena 1993 (Italia benedettina, 14), pp. 421-436.

<sup>41</sup> «In domo de Tegüis non fuimus propter malam conductionem terre, sed ad nos venire fecimus priorem cum monacho suo, et est ibi unus monachus cum priore. [...] Temporalitas male se habet: multis debitis obligatur» (ad a. 1310: II, p. 287). «[A Cremona] temporalitas sic se habet: male domus obligata est quidam feneratori in centum libris imperialium sub usuris, XV. librarum imperialium omni anno. Item, quidam alteri in XXVI. libris imperialium sub usuris, pro quibus calix argenteus obligatus est» (*ibidem*, p. 288). «Prior Sancti Jacobi de Pontida moratur in Avenione et ignoratur de cuius licentia.

Debent esse ibi .XXIII. monachi et non sunt nisi septem. (...) Thesaurus ecclesie jam diu impignoratur sub usuris, et in parte, videlicet quaedam imago beati Jacobi argenti et deaurata, et quatuor ceminalia, duo magna et duo parva, (...) qui quidem thesaurus totaliter est perditus; et est obligata dicta domus in mille florenis, sub usuris» (ad a. 1367: IV, p. 40).

<sup>42</sup> Quanto al priore di Vertemate ed al suo fratello Guglielmo si dice che «eorum divinum officium erat incessanter comedere et bibere et libidini deservire. Neque eis sufficiebant mulieres, imo duo sacerdotes viderunt una die, domnum Bernardum, et alia vice, domnum Agardum in lecto prioris, cum ipso priore operantes ad invicem quod non licet loqui» (ad a. 1280: I, p. 393). «Quia frater Benedictus, qui moratur apud Sanctum Mayolium de Papia, per confessionem suam inventus fuit fur et latro, incontens, et quod clausuras monasterii de nocte exiverit pro peccando, et infra monasterium quamdam mulierem per tres dies retinuit, nec non peccatum sodomicum commiserit, ut in visitatorum presentia est confessus...» (ad a. 1299: II, p. 140). [Nel priorato di S. Benedetto di Conzano] «prior difamatus est de quadam

muliere quam tenet in domo sua cum marito suo» (ad a. 1342: III, p. 318).

<sup>43</sup> «Sane clamor validus voluntatem totam commovens, cujus relatu flebili intellectus hebet et rationis acies eclipsatur, diffinitorum aures reverberans geminatis suspiriis cordium ipsorum intima lacrimabiliter conturbavit, dum delatum dictu nefandissimum et exemplo *perniciosissimum scelus homicidii in persona religiosi viri fratris B. quondam camerarii Lombardie*, in totius libertatis ecclesiastice et honoris, sed precipue Cluniacensis Ordinis vituperium, (...) perpetratum, (...) considerant quod Manzonus, ne dicam conversus, sed perversus potius, in profundum malorum irruens, auso nefandissimo, damnabiliter perpetravit» (ad a. 1282: I, p. 417). «Item, cum tres vasalli prioratus de Baena priorem occiderent, propter quod feodum, quod tenebant ab Ecclesia, amiserunt de jure» (ad a. 1299: II, p. 140). «[A Provaglio] monachorum unus, nomine Anthonius, rebellis est priori et de monasterio egreditur contra voluntatem prioris, et super dictum priorem, evaginato gladio, pluries irruit, sicut nobis confessus est...» (ad a. 1310: II, p. 286). «[A Cremona] prior tenet quemdam famulum qui fecit venire gentes de Cremona ad ecclesiam ut occiderent quemdam monachum» (*ibidem*, p. 288).

<sup>44</sup> Più che citare casi singoli, del resto ben noti, come quelli dei priori di Argon e di Vertemate, denunciati dalla visita canonica del 1280, vale la spesa di citare quest'affermazione generale, valida non solo per la provincia lombarda, ma per tutto l'ordine cluniacense, in occasione del capitolo generale del 18 aprile 1361: «Sunt quidam priores, pre oculis non habentes Deum et bona ecclesiastica que tenent sibi taliter appropriantes ac si ea proprii patrimonii detinerent, [qui] fratribus suis consociis divinis officiis servientibus, ipsis multoties prioribus dormientibus, victualia, sicut esset necessarium, non administrant,

immo predicti monachi in hoc defectus quamplurimos patiuntur et ulterius vestimenta regularia non deferunt, ut deceret...» (IV, p. 14).

<sup>45</sup> Si tenga presente la situazione riferita al capitolo generale del 22 aprile 1369: «Prior Sancti Nicolai de Rodingo non residet in dicto prioratu, nec est aliquis monachus ibi residens. (...) Si prior Sancti Petri de Provalio in dicto prioratu resideret et secum teneret monachum suum, quem in quidam villa ibi prope tenet cum eo, juxta relationem visitorum satis sufficienter ministraret (...). In domo Sancti Jacobi de Pontida monachi non resident» (IV, p. 59).

<sup>46</sup> LECLERCQ, *Pontida e la vita nei monasteri*, p. 444.

<sup>47</sup> «Quia tota fere Lombardia patitur detrimentum in spiritualibus plurimum et in temporalibus maximum, ita quod nisi eidem celementer succurratur, verendum est quod irreparabiliter destruat et totaliter subvertatur, et hoc presertim provenit, ut visitatores referunt, ob defectum vicarii; scribat dominus Abbas conventus et diffinitores summo Pontifici super recuperatione prioratus de Pontida in qua consuevit vicarius residere, cum alibi ita commode in Lombardia vicarius constituit (*leggi*: constitui) non valeat ad profectum Ordinis et honorem» (ad a. 1299: II, 1967, p. 139).

<sup>48</sup> Vedi, in appendice a questo saggio, il *Regesto cronologico delle visite ai priorati cluniacensi della Provincia Lombardie nei secc. XIII e XIV dal punto di vista dell'osservanza monastica in materia di liturgia, elemosina ed ospitalità*, dove sono documentate – sulla base dei testi editi dallo Charvin – tutte le affermazioni contenute nell'ultimo paragrafo del nostro discorso.

<sup>49</sup> «Item, fuimus in prioratu Sancti Marci de Laude et ibi non invenimus priorem quia venerat citra montes, sed ibi invenimus tres monachos (...); et, *secundum relacionem ipsorum* divinum officium, luminare, elemosina

et hospitalitas diligenter fiunt ibidem.» (ad a. 1342: III, p. 318).

<sup>50</sup> Vedi il testo cit. *supra*, alla nota 37.

<sup>51</sup> «Omnes supervenientes hospites tamquam Christus suscipiantur, quia ipse dicturus est: *Hospes fui, et suscepistis me*» (*Regula Benedicti* 53, I, ed. cit., p. 457).

<sup>52</sup> Cfr. V. CATTANA, *I priorati cluniacensi nell'antica diocesi di Vercelli*, in *Cluny in Lombardia*, I, pp. 87-105.

<sup>53</sup> Cfr. SPINELLI, *Repertorio cronologico*, p. 508, n. 12.

<sup>54</sup> Cfr. *supra*, alla nota 52.

<sup>55</sup> Cfr. SPINELLI, *Repertorio cronologico*, p. 516, n. 54.

<sup>56</sup> Cfr. SPINELLI, *Repertorio cronologico*, p. 514, n. 41.

<sup>57</sup> Cfr. SPINELLI, *Repertorio cronologico*, p. 514, n. 42.

<sup>58</sup> Cfr. SPINELLI, *Repertorio cronologico*, p. 509, n. 15.

<sup>59</sup> Cfr. SPINELLI, *Repertorio cronologico*, p. 518, n. 69.

<sup>60</sup> Erroneamente scritto 1738 in CHARVIN, IV, 1969, p. 121.

<sup>61</sup> «In prioratu Sancti Egidii de Fontanel-la, nec prior, nec monachi, nec aliqua persona residentiam facit (...); imo est prioratus

inhabitabilis et totaliter destructus propter guerras et mortalitatem (...). In prioratu Sancti Jacobi de Pontida (...), quia ecclesia destructa est, ter in septimana cantant et celebrant in refectorio (...). In prioratu Sancti Nicolai de Figina est prior solus (...), et quinque annis sunt quod monasterium fuit combustum, excepta ecclesia, sacristania depredata propter guerras. (...) Prioratus Sancti Benedicti de Consano totaliter est in ruina et destructione, nec prior ibidem residentiam facit propter paupertatem reddituum, guerris longo tempore ibidem durantibus. (...) Prioratus Sancti Petri de Castelletto, Vercellensis diocesis, fuit inhabitabilis per sex annos et amplius, propter magnas guerra que ibi longo tempore, vigerunt, nec visitatores propter viarum pericula ibidem se transferre valuerunt; (...) prioratus Sancti Valeriani de Rodobio omnino est destructus propter magnas guerras ibidem longo tempore durantes; sacristania depredata et expoliata, possessiones inculte, nec ibi moratur prior nec monachus, eo quod non habeat unde vivat (...). Prioratus Sancti Joannis de Benna non fuit visitatus propter viarum discrimina» (IV, 1969, pp. 128-130, *passim*).

ROBERTO BELLINI

## Il pellegrinaggio nel diritto canonico classico (secoli XII-XIII)

Nel secondo libro della sua *Summa Aurea*, il grande giurista Enrico di Susa<sup>1</sup>, dopo avere discusso alcuni importanti argomenti, quali il diritto d'appello e quello di ricusazione, decise di introdurre un tema di per sé non esplicitamente presente nel *Liber Extra*, la grande raccolta di decretali fatta comporre da Gregorio IX nel 1234<sup>2</sup>, che il cardinale di Ostia, secondo la prassi universitaria del tempo, utilizzava come punto di riferimento per la sua opera. Il titolo del paragrafo, *De peregrinantibus*<sup>3</sup>, lascia pochi dubbi attorno al suo contenuto e spiega altresì la scelta di Enrico: il pellegrinaggio, infatti, aveva assunto, alla metà del XIII secolo, una rilevanza tale da richiedere una larga attenzione da parte del diritto canonico, per regolarne i molteplici aspetti e reprimerne i possibili abusi.

Questa esperienza spirituale, in verità, si era avviata ben prima del Duecento, anzi, essa non è nemmeno specifica del cristianesimo, poiché è presente anche presso altre culture religiose, sia pure con differenze di non trascurabile rilievo<sup>4</sup>. Il pellegrinaggio cristiano, in particolare, era stato già praticato durante l'età tardo-antica ed altomedioevale, soprattutto come traduzione, nella vita concreta, di quanto si poteva leggere nella Sacra Pagina e come una forma radicale di rifiuto ascetico del mondo<sup>5</sup>. Ma fu soprattutto dall'XI secolo che il pellegrinaggio divenne una delle forme principali, attraverso le quali si attuarono le nuove esigenze spirituali della *societas christiana*<sup>6</sup>. Grazie anche al miglioramento delle condizioni materiali, all'interno delle quali si svolgevano i viaggi<sup>7</sup>, ed alle modificazioni di taluni aspetti della mentalità religiosa, particolarmente preoccupata, nei secoli precedenti, a porre l'accento sul valore, tipicamente benedettino, della *stabilitas loci*<sup>8</sup>, il numero dei pellegrini aumentò significativamente e questa evoluzione, come si diceva, attirò sul pellegrinaggio un'attenzione via via maggiore da parte del diritto canonico<sup>9</sup>.

Le sillogi canonistiche contenevano, in effetti, varie norme relative ai pellegrini, che trovarono, come in molti altri casi, un punto d'approdo e di discussione nel *Decretum Magistri Graziani*<sup>10</sup>. Raccogliendo ed armonizzando il materiale

elaborato dalla precedente tradizione, il monaco bolognese affrontò pure il nostro tema in diverse parti della sua collezione. Certamente il Decreto, come è stato autorevolmente osservato<sup>11</sup>, non tratta sistematicamente il problema, pertanto la normativa deve essere recuperata movendosi all'interno delle varie *distinctiones e causae*, nelle quali si articola la *Concordia discordantium canonum*.

Due brani ci mostrano bene l'adesione di Graziano alla tradizionale rappresentazione del pellegrinaggio: essi, infatti, trattando i temi dell'uomo giusto e della *charitas*, introducono l'immagine della vita terrena come itinerario, quindi dell'uomo come *peregrinus*, in viaggio verso quella *domus* che gli è propria, ossia il paradiso. Si tratta, tra l'altro, di testi ignoti alle precedenti collezioni e che pertanto sono spie efficaci della nuova attenzione con la quale la canonistica si rivolse al pellegrinaggio durante il secolo XII<sup>12</sup>. A questi frammenti, però, deve subito essere affiancato un famoso brano di Girolamo, la cui conclusione inquadra con chiarezza il valore del pellegrinaggio. «Non essere stati a Gerusalemme deve essere lodato, ma avere vissuto bene a Gerusalemme»: nessuno deve, perciò, illudersi che incamminarsi lungo la strada sia di per sé atto meritorio, se non è accompagnato da altre disposizioni interiori<sup>13</sup>. Completa il tutto un estratto dal *Registrum* di Gregorio Magno, volto a negare il carattere taumaturgico dei luoghi sacri: a Dio, infatti, ci avvicinano i meriti e ci allontanano le colpe, «non loca vel ordines»<sup>14</sup>. La riflessione ci sembra indirizzata a combattere degli atteggiamenti vagamente paganeggianti, sicuramente assai diffusi ai tempi del grande pontefice, ma probabilmente non del tutto scomparsi anche al tempo di Graziano. Infatti, un altro brano di Gregorio, trascritto nella C. 13 q. 2 c. 16, ricorda come a nulla giovi la sepoltura nei luoghi sacri per i colpevoli di gravi peccati, anzi, essi saranno giudicati ancor più severamente per la loro presunzione<sup>15</sup>.

Un altro aspetto importante del pellegrinaggio viene affrontato nella D. 98. Composta di quattro canoni, essa si occupa dei criteri di ordinazione degli sconosciuti, tra i quali potevano, ovviamente, esservi pure dei pellegrini. La norma generale, fissata dai primi due testi, vieta di ordinare i «transmarinos homines», sempre che non presentino lettere commendatizie di almeno cinque vescovi. Ci pare significativo l'esplicito richiamo dei brani agli 'uomini d'oltremare', così come quello agli «Affros passim et ignaros peregrinos» del terzo capitolo<sup>16</sup>. All'epoca della loro stesura, simili indicazioni riguardavano infatti i cristiani provenienti dall'Africa settentrionale o, più raramente, dall'Oriente, ma l'impiego del termine presso Graziano ha probabilmente una certa relazione col pellegrinaggio. La maggiore facilità con cui questo poteva essere compiuto doveva, in effet-

ti, generare non poche perplessità nell'episcopato, alle prese con varie persone, le quali rivendicavano lo stato clericale, senza che si potesse tuttavia determinare con sicurezza la veridicità di tale affermazione. Non a caso, un altro brano obbliga appunto a presentare le *formatas* – ossia le lettere commendatizie – affinché un pellegrino sia accolto come *clericus* da chi lo riceve<sup>17</sup>.

Sono perfettamente coerenti con questa normativa i canoni, che vincolano la stessa possibilità di intraprendere il pellegrinaggio al permesso del vescovo. Ciò vale tanto per i chierici, quanto per i monaci, i quali, anzi, dovranno addirittura essere «costretti anche con la frusta», se non obbediranno al richiamo<sup>18</sup>. Si ritiene, però, opportuno, benché non strettamente necessario, che pure i laici si mettano sulla strada solo dopo avere ottenuto i necessari documenti dal loro presule<sup>19</sup>. A proposito dei laici, Graziano trascrive pure un noto capitolo di Ansegiso, il quale vietava al sacerdote di ammettere gli sconosciuti alla celebrazione eucaristica, ad eccezione dei viaggiatori e, quindi, anche dei pellegrini, identificabili come tali, appunto, grazie alle lettere commendatizie. Mediante tali misure, si voleva evidentemente disciplinare meglio un fenomeno che, per le sue dimensioni, rischiava di generare abusi e scandalo presso i fedeli. La disposizione si comprende ancor meglio ove si consideri il progressivo delinarsi delle strutture territoriali delle parrocchie durante il secolo XII e, parallelamente, l'istituzione del *proprius sacerdos*, al quale il fedele era tenuto a rivolgersi per tutti gli atti sacramentali<sup>20</sup>. Il pellegrinaggio appare perciò subordinato, soprattutto per i religiosi, ad una concessione, la quale suppone altresì una precedente richiesta del candidato. Tutto ciò configura tale esperienza come puramente volontaria, non obbligatoria, e di questi aspetti, sottolineati con chiarezza nella D. 72 c. 1, è soprattutto il secondo a fare del pellegrinaggio un atto lodevole, che non casualmente la D. 86 c. 13 contrappone, assieme al digiuno ed alla veglia di preghiera, ad altre condotte decisamente riprovevoli per un religioso, quale l'andare a caccia con cani e servitori.

La condizione di pellegrino non modificava, ovviamente, lo *status vitae* del religioso: a salvaguardia di ciò, il Decreto riporta tre norme sull'abito da indossare in viaggio, il quale deve essere improntato alla decenza e, soprattutto, coerente con la condizione clericale. In particolare è raccomandata la presenza della stola: chi trascurasse ciò, è punito con una settimana di sospensione, inoltre si condannerà ad una pena semplice colui che colpirà un sacerdote privo dell'indumento, mentre la medesima sarà triplicata se il religioso lo indossava<sup>21</sup>. Questa normativa potrebbe sembrare inutilmente sottile, ma, in realtà, già a partire dal secolo IV si era andato diffondendo, tra i pellegrini, l'impiego di

un abito particolare, costituito dal bordone e dalla bisaccia – ai quali si unì poi la schiavina – che li distingueva dagli altri viaggiatori. Dalla fine dell’XI secolo, inoltre, divenne prassi comune la benedizione dell’abito, sicché la vestizione del romeo assunse tratti simili a quella dei consacrati<sup>22</sup>. Occorreva, pertanto, distinguere la particolare condizione religiosa del pellegrino, caratterizzata dalla temporaneità, dallo *status* di chi portava ordini permanenti, ma che, durante il pellegrinaggio, indossava vestiti praticamente uguali. Ecco allora spiegata la cura con cui il *Decretum* si sofferma su questo aspetto. La semplicità dell’abito, del resto, soddisfaceva l’esigenza di viaggiare il più leggero possibile, cercando di procurarsi lungo la strada quanto necessario per vivere, secondo le opportunità offerte dai luoghi. Si comprende allora come Graziano accolga un noto capitolo, il quale esonerava il religioso in viaggio dal tradizionale divieto di accedere alle taverne, se la necessità lo avesse costretto, e tale concessione si applicava, a maggior ragione, al pellegrino laico, la cui condizione era, ovviamente, meno vincolante sul piano religioso<sup>23</sup>.

Lo sviluppo dei pellegrinaggi pose, infatti, nuovi problemi relativamente al sistema assistenziale del pieno medioevo<sup>24</sup>. Graziano li affronta non limitandosi ai loro risvolti materiali, ma altresì sottolineando gli aspetti più propriamente spirituali e gli atteggiamenti psicologici che stavano alla loro base. Così, un brano del *De officiis* di Ambrogio (D. 86 c. 18) ricorda al sacerdote come la *liberalitas* sia una tipica componente della sua condizione, la quale si esprime variamente, in particolare nel «donare ai pellegrini quanto è opportuno, non le cose superflue, ma quelle debite». Infatti i beni dei chierici sono dei poveri, recita un’altro testo, quindi «le loro case devono essere aperte a tutti» e costoro «devono essere vigili nell’assistenza dei pellegrini e degli ospiti»<sup>25</sup>. La *Concordia* non si sofferma dettagliatamente sulle strutture istituzionali deputate all’assistenza dei viaggiatori, ma intende fissare le norme generali di condotta che il clero deve rispettare, la più importante delle quali è costituita dal principio secondo cui il soccorso non può essere anteposto agli obblighi dell’ufficio. Un noto testo di Gregorio Magno, infatti, invita i vescovi ad affidare gli impegni materiali dell’ospitalità ad opportuni delegati: saranno il vicedomino e l’economista ad «assistere in modo idoneo e pronto ... gli ospiti che dovessero arrivare», misura completata da un capitolo degli *Statuta Ecclesiae antiqua*, il quale affida la «gubernationem viduarum et pupillorum ac peregrinorum» all’arciprete ed all’arcidiacono<sup>26</sup>. Tra i doveri del presule, per altro, c’è quello di mettere a disposizione dei pellegrini un *hospiciolum* nelle vicinanze della sua chiesa: la rubrica di questo testo richiama, significativamente, il summenzionato

frammento di Girolamo, ricordando che l'autorità del presule si fonda non sulla ricchezza, ma sui meriti di una vita degna<sup>27</sup>. Un ultimo canone, pure assai diffuso, invita infine il sacerdote, «se vorrà», a recarsi nelle campagne per portare il suo soccorso «alle necessità dei pellegrini e degli ospiti», ma soltanto dopo avere espletato i doveri dell'ufficio, e ciò conferma quanto sopra si era osservato circa la normativa graziana<sup>28</sup>.

Per l'assistenza è consentito l'impiego dei beni ecclesiastici, non alienandoli, essendo stata la Chiesa sempre fermamente contraria a questa ipotesi, bensì concedendoli a titolo di prestito, con l'accortezza, ovviamente, di salvaguardare i diritti ecclesiastici e di utilizzare i beni meno utili all'istituzione<sup>29</sup>. Questa tematica è strettamente collegata a quella della ripartizione della decima, alla quale le raccolte hanno sempre dedicato molta attenzione: un quarto di essa, come è noto, doveva in effetti essere utilizzato per le esigenze dei bisognosi<sup>30</sup>. Le necessità dei pellegrini erano perciò ben presenti alla Chiesa, tanto da concedere loro di entrare in rapporto pure con gli scomunicati, se ciò fosse stato necessario per acquistare vettovaglie. Il brano in questione è tratto da una sinodo tenuta da Gregorio VII, in un momento in cui la lotta per la riforma aveva spinto il pontefice a comminare numerose scomuniche ai vescovi ribelli, ma la sua ripresa in Graziano ne suggerisce un'interpretazione più ampia, estesa probabilmente anche agli infedeli, nei cui territori i pellegrini si trovavano inevitabilmente a passare<sup>31</sup>. Anche nell'assistenza, naturalmente, non mancavano gli abusi e la C. 18 q. 2 c. 25, trascrivendo il canone 26 del concilio Lateranense II (1139), ne presenta un'esemplificazione, punendo quelle donne che, «sotto l'apparente giustificazione dell'ospitalità, non si vergognano di ricevere ospiti e persone poco religiose» in domicili all'uopo fatti edificare, «contro i sacri canoni ed i buoni costumi». La migliore garanzia in materia era perciò costituita dal controllo degli ospizi da parte dei vescovi, o degli ordini religiosi preposti allo scopo.

Accanto all'assistenza, emerge ampiamente il tema della difesa, un'esigenza tanto più necessaria in una società come quella medioevale, fin troppo incline a confondere l'uso della forza e della violenza con il diritto<sup>32</sup>. Il passo fondamentale è costituito da un frammento mutuato anch'esso, come l'ultimo esaminato, da una sinodo abbastanza prossima alla stesura del Decreto e dotata di alta autorità, e che proprio per tale motivo sarà in seguito più volte ripreso dalla legislazione successiva. Si tratta del canone 17 del concilio Lateranense I (1123), il quale priva della comunione chiunque tentasse di catturare o di spogliare dei loro beni i pellegrini diretti «ad limina Apostolorum» e ad altri san-

tuari<sup>33</sup>. Il brano prosegue estendendo tali misure ai mercanti, che nessuno deve importunare imponendo loro nuovi telonei o pedaggi, e questa equiparazione non è casuale. Infatti, la marginalizzazione della mercatura durante l'alto medioevo aveva causato la progressiva degradazione della figura del mercante, la cui attività era stata qualificata come praticamente inutile per la società. Pertanto, egli era stato equiparato alle *miserabiles personae*, tra le quali vi erano pure i pellegrini, e quindi bisognoso, come costoro, della protezione del diritto canonico. L'elemento accomunante i *mercatores* ed i romei veniva ovviamente identificato nella 'mobilità', un aspetto destinato a divenire, soprattutto durante il secolo XII, una categoria fondamentale della *vita verae apostolica*<sup>34</sup>. Ma già all'inizio di tale secolo si era avviata l'irresistibile ascesa dei mercanti e, a seguito di ciò, la loro figura era destinata ad allontanarsi da quella del pellegrino: piuttosto, il diritto rivolgerà le sue attenzioni verso alcuni aspetti dell'attività mercantile, ritenuti assai pericolosi sul piano spirituale, come ad esempio il prestito ad interesse<sup>35</sup>. Il *Decretum*, tuttavia, ed anche una parte delle decretali, rispecchiano ancora, perlopiù, la precedente tradizione. È interessante osservare, a questo proposito, la presenza in Graziano di due canoni del concilio romano di Nicolò II del 1059 (C. 24 q. 3 c. 25): in esso vengono puniti con l'anatema i colpevoli di atti violenti contro i pellegrini e contro altre persone, tra le quali, però, non sono presenti i mercanti, probabilmente perché, in quel momento storico, le loro figure rimanevano ancora poco definite. In compenso, emerge dal brano il tema della *tregua Dei*, strumento importantissimo per garantire la tranquillità del viaggiatore messo a punto proprio durante il secolo XI<sup>36</sup>. Per raggiungere l'obiettivo era però necessario l'apporto dei poteri pubblici, dei quali si occupa, non a caso, un passo di Girolamo, trascritto nella C. 23 q. 5 c. 23: compito specifico del sovrano è «giudicare e rendere giustizia e liberare con la forza gli oppressi dalle mani dei calunniatori e dare aiuto ai pellegrini e agli infanti e alle vedove, che con facilità sono schiacciati dai potenti», affermazioni che confermano autorevolmente quanto si era sopra accennato sull'impiego della violenza nella società medioevale.

È innegabile, nel complesso, il carattere generale di tutti questi testi: il pellegrinaggio, in altre parole, vi rientra come caso particolare di esigenze più ampie, non come tema di specifica trattazione. Vi è però un'eccezione, costituita da un gruppo di capitoli che affrontano il problema del pellegrinaggio penitenziale. Nata durante l'alto medioevo, questa pratica era venuta ad affiancarsi, in età carolingia, alla penitenza pubblica solenne ed a quella privata 'a tariffa'. Con la riforma della penitenza, alla fine del XII secolo, il pellegrinag-

gio penitenziale fu riservato ai chierici macchiatisi di gravi colpe – essendo interdetta ai religiosi la penitenza pubblica – ed ai laici rei di fatti particolarmente odiosi, per i quali era perciò utile allontanarsi dalla comunità, almeno per un certo tempo<sup>37</sup>. Nella prassi giuridica puntualizzata da Graziano troviamo in buona parte conferma di tutto questo. Il pellegrinaggio penitenziale è infatti previsto, innanzi tutto, per il vescovo omicida: un brano, mutuato probabilmente dalla *Collectio canonum* di Anselmo da Lucca, lo punisce con la deposizione e con 15 anni di penitenza a pane ed acqua, misure alle quali si aggiunge il pellegrinaggio «cunctos... dies vitae suae». Questa penitenza è invece esclusa per i religiosi di ordini inferiori e per i laici, i cui *status vitae* sono meno elevati<sup>38</sup>. La fornicazione è una colpa meno grave, tuttavia la C. 30 q. 1 c. 9, costituita da un testo di incerta origine diffuso nelle sillogi del secolo XI, prevede, per il sacerdote che fornicava con la ‘figlia spirituale’, la deposizione e quindici anni di pellegrinaggio, seguiti dalla reclusione perpetua in monastero. Graziano giustifica la grave pena con lo scandalo dei fedeli, ma dobbiamo aggiungere che siamo qui di fronte ad un caso di rapporto sessuale con un consanguineo. Infatti la normativa canonistica computava, tra i gradi di consanguineità, anche quelli acquisiti indirettamente, ad esempio con i parenti del coniuge attraverso il matrimonio, o mediante la celebrazione dei sacramenti, quando si svolgeva il ruolo di padrino o di madrina<sup>39</sup>. Non meno severa è la pena per chi rompeva il segreto confessionale, al quale il sacerdote verrà esplicitamente vincolato dal concilio Lateranense IV (1215), ma che Graziano vuole sia già rigorosamente rispettato. Se ciò non accadesse, il reo sia deposto e faccia penitenza mediante un pellegrinaggio perpetuo «con più vergogna»<sup>40</sup>.

Al tempo in cui venne composto il *Decretum* non si era ancora definitivamente stabilita la nuova prassi penitenziale, nella quale la cancellazione dei peccati coincideva col momento della confessione e dell’assoluzione; dunque, per ottenere il perdono, occorreva scontare integralmente la penitenza<sup>41</sup>. Come comportarsi, pertanto, se il peccatore moriva durante il pellegrinaggio, per cause naturali o meno? Graziano affronta il problema in due capitoli, stabilendo che siano i parenti a sostituirsi al penitente nell’offerta all’altare: inoltre, il suo ricordo deve essere raccomandato nella preghiera. Siamo quindi in un momento di transizione, durante il quale sta incrinandosi il rigido rapporto colpa – penitenza, caratteristico del sistema ‘a tariffa’<sup>42</sup>. Graziano, però, non si accontenta di accogliere e regolare l’antica pratica del pellegrinaggio penitenziale, ma intende pure giustificare l’opportunità. A questo scopo, accoglie nella sua silloge un brano di Isidoro di Siviglia, nel quale si sostiene l’opportunità, per il

peccatore, di allontanarsi dal luogo in cui si è commessa la colpa, «infatti il luogo, in cui ciascuno ha vissuto pravamente, pone nella disposizione della mente ciò che spesso ivi si è pensato o si è compiuto». L'allontanamento fisico è dunque soprattutto un allontanamento spirituale e psicologico, che permette una migliore espiazione e facilita la lotta futura contro la tentazione<sup>43</sup>.

Nell'opera del maestro bolognese non si parla dei luoghi del pellegrinaggio: alcuni testi, tuttavia, ne accennano brevemente. Si è visto, in un capitolo precedente, il richiamo al pellegrinaggio romano: se ne ha un'ulteriore sottolineatura in un brano, di per sé volto a colpire gli invasori dei beni ecclesiastici. La C. 12 q. 2 c. 17, infatti, contiene un frammento di una lettera di Nicolò I, nella quale si parla di un «uomo nefando, di nome Burgando» che, assieme ad alcuni complici, impedisce al vescovo Frontario di Bordeaux ed ai suoi chierici «di visitare i santi luoghi degli apostoli Pietro e Paolo, a vantaggio della propria salute». Quest'ultima frase, si noti, suggerisce appunto trattarsi del pellegrinaggio a Roma, piuttosto che dell'obbligo di visita annuale al papa, previsto dalla D. 93 c. 4 per i vescovi<sup>44</sup>. L'altro brano in materia è il canone 32 del Lateranense II, dedicato alla punizione degli incendiari. Chi si rendesse responsabile di tale grave reato deve essere privato della sepoltura cristiana, inoltre sarà assolto solo dopo avere risarcito il danno ed avere effettuato, come penitenza, un anno di servizio a Gerusalemme o in Spagna, al servizio della crociata<sup>45</sup>. Questa impresa, del resto, era ritenuta una forma particolare di pellegrinaggio, inoltre la permanenza nei due paesi permetteva di visitare il sepolcro di Cristo o di san Giacomo<sup>46</sup>.

Il Decreto di Graziano rappresenta il momento conclusivo, di sintesi, nella storia delle collezioni canoniche. Di lì a poco, infatti, si avviò la diretta legislazione dei pontefici, mediante l'emanazione delle lettere decretali e la loro raccolta in collezioni private o ufficiali<sup>47</sup>. Anche il tema del pellegrinaggio ricevette quindi puntualizzazioni e precisazioni, sia attraverso questi nuovi materiali, sia mediante i commenti dei giuristi, il più importante dei quali fu probabilmente Enrico da Susa. Tanto le sillogi, quanto i commenti dettero ordine e sistematicità ad un diritto prodotto per via sostanzialmente giurisprudenziale ed elevarono le norme, sorte per risolvere casi particolari, al livello dell'universalità<sup>48</sup>.

Come nella *Concordia*, pure nel *Liber Extra* non si trova un titolo interamente dedicato al pellegrinaggio, salvo un caso particolare, di cui si dirà. Fu probabilmente questo motivo a spingere Ostiense ad inserire, nella *Summa Aurea*, quel paragrafo cui si accennava in apertura, per sintetizzare almeno alcuni aspetti generali della questione.

Esso si presenta articolato in due precisi problemi: «*Quis intelligitur peregrinans ... Et quo privilegio gaudeat peregrinans*»<sup>49</sup>. La risposta alla prima domanda non era stata univoca da parte dei maestri del diritto: Enrico, da parte sua, definisce pellegrino, in senso generale, «chiunque si mette per strada su qualche percorso», aggiungendo però che tale titolo gli spetta solo quando è ritornato a casa<sup>50</sup>. Il pellegrinaggio, dunque, non è un generico viaggiare, finalizzato, per esempio, a modificare il luogo di residenza, ma suppone un itinerario preciso e programmato, destinato a concludersi col ritorno a casa, col quale si ristabilisce la situazione di partenza, arricchita tuttavia dall'esperienza vissuta: ci sembra, quindi, di poter intravedere, sotto questa formula, il concetto di crescita spirituale implicato dal pellegrinaggio, che lo distingue dalle altre esperienze di mobilità. «Tuttavia – aggiunge Enrico – qui è detto pellegrino soprattutto chi si reca alla presenza del signor papa», qualunque siano i motivi dell'atto. È interessante il fatto che egli citi, a sostegno della sua tesi, un'epistola di Nicolò I all'arcivescovo di Reims, nella quale il pontefice richiama costui per avere imprigionato il suffraganeo Rotardo, nonostante questi si fosse appellato a Roma<sup>51</sup>. Non ci sembra si debba concludere per un'identificazione tra il pellegrino e l'appellante da parte dell'Ostiense, perché chi si reca dal pontefice non necessariamente lo fa per tale motivo. Tuttavia, la sua argomentazione configura, di fatto, una chiara somiglianza tra le due situazioni e permette di estendere alla prima i privilegi della seconda. Pure i pellegrini, pertanto, sono protetti nelle persone e nei beni dalla sede apostolica, quindi ciò che venisse loro sottratto deve essergli restituito dopo il ritorno a casa, anche se il giudice avesse sentenziato in senso a loro sfavorevole. Il cardinale, però, non intende ridurre a questo il pellegrinaggio: nello stesso luogo, infatti, espone la posizione di Goffredo di Trani, la quale identificava i pellegrini nei visitatori dei sepolcri degli apostoli e dei santi. Enrico si dichiara in disaccordo: a suo parere, costoro sono effettivamente dei pellegrini, ma i privilegi di cui godono sono differenti rispetto a quelli del caso precedente<sup>52</sup>.

In effetti, Ostiense esamina i problemi posti dal pellegrinaggio in numerose parti della sua opera, utilizzando ampiamente le decretali, il *Decretum Gratiani* ed altre fonti giuridiche. La premessa da cui parte si può individuare in una lettera di Alessandro III, costituente il canone 1 del titolo *De voto et voti redemptione*. Commentando il testo, Enrico osserva che il voto di pellegrinaggio, come gli altri, esige due requisiti: la libera volontà di chi lo emette e la possibilità di non farlo senza per questo cadere nel peccato. Poco più avanti, infatti, trattando del canone 2, ove si parla di un chierico intenzionato a redimere

un voto di pellegrinaggio a Gerusalemme fatto «in puerili etate», osserva come tale termine sottintenda necessariamente o un'età di almeno 15 anni, o una successiva conferma da adulto, altrimenti l'impegno non avrebbe avuto alcun valore vincolante<sup>53</sup>.

Ammessa la validità del voto, occorre proteggere chi sceglie la strada del pellegrinaggio. L'argomentazione del cardinale si appoggia su quattro testi, tre dei quali, non casualmente, sono già presenti in Graziano<sup>54</sup>, mentre il quarto è il noto canone 22 del concilio Lateranense III (1178), suddiviso nell'*Extra* in due parti (X.1.34.2 e 3.39.10). Quest'ultimo intende, in particolare, garantire la sicurezza dei pellegrini e dei religiosi, ma anche dei mercanti, dei contadini e dei loro animali, da qualunque minaccia, vietando, tra l'altro, l'introduzione di nuovi pedaggi e tasse senza l'autorizzazione del sovrano o del principe, o «di aumentare quelle antiche». Ostiense definisce la misura «tregua canonica perpetua», la quale, a differenza di quella temporanea, non copre soltanto alcuni periodi dell'anno, ma ogni tempo indifferentemente<sup>55</sup>, anche se non garantisce la persona come tale. Infatti, egli precisa come i pellegrini – così come le altre persone – godano di tale privilegio soltanto durante questa esperienza, ossia «finché sono in pellegrinaggio»<sup>56</sup>. Lo strumento di protezione individuato è la scomunica, indicata esplicitamente dal canone 24 del Lateranense III per chi cattura o deruba i «cristiani in viaggio per mare per affari o per altre oneste occupazioni» (X.5.17.3). Essa però, precisa Ostiense, non è comminata *ipso iure*, ma va diretta personalmente contro il colpevole: fanno eccezione i pirati, per il carattere troppo frequente dei loro atti, la cui scomunica generale viene pronunciata dal papa tre volte l'anno<sup>57</sup>. Un altro aspetto delle garanzie offerte ai pellegrini consiste nella possibilità, nel caso i loro beni venissero sequestrati durante la loro assenza, di farsi rappresentare in tribunale da colui al quale li hanno affidati, senza che a questi sia necessario un mandato esplicito, come prevedeva invece la normativa ordinaria attorno al recupero dei beni alienati<sup>58</sup>.

I pellegrini possono inoltre usufruire di una peculiare interpretazione della regola della prescrizione, la quale normalmente permetteva di sancire un passaggio di proprietà dopo 30 o 40 anni di possesso di fatto del bene. Nel calcolo del tempo, infatti, va sottratto il periodo della lontananza da casa, soprattutto se ciò fosse dovuto a cause pubbliche, tra le quali è esplicitamente citata la crociata contro i saraceni<sup>59</sup>. Un'altra garanzia è la possibilità di ricorrere immediatamente al tribunale ecclesiastico. Commentando X.1.29.38, il cardinale osserva infatti come le cause delle *miserabiles personae* siano di competenza della Chiesa e, rientrando i pellegrini in questa categoria, essi «appartengono

al foro della Chiesa circa i beni che portano con sé e le offese che ricevono e per i contratti che stipulano durante il viaggio». Se dunque il giudice secolare si rifiutasse di ascoltarli, o fosse negligente, o addirittura ostile, i romei possono subito appellarsi al tribunale ecclesiastico, benché Enrico suggerisca, ove possibile, di attenersi alla procedura regolare, la quale prevedeva l'appello solo dopo la sentenza di primo grado. I crociati, tuttavia, godono della totale esenzione dal tribunale civile, in base al decreto *Ad liberandam* del Lateranense IV<sup>60</sup>. Infine, un ultimo privilegio in materia è costituito dallo *ius revocandi domum*, ossia la possibilità di discutere una causa non davanti al tribunale del luogo in cui il pellegrino si trovasse a passare, ma a quello della sua residenza, a meno che, ovviamente, non sia lui stesso a rivolgersi alla curia locale contro qualcuno. Tale diritto era proprio dei legati incaricati di trattare le cause della loro chiesa o della città: qui dunque Ostiense lo estende ai pellegrini, ad eccezione di ciò che attiene alla correzione del loro comportamento<sup>61</sup>.

Il recupero di un capitolo di un tardo concilio carolingio offre l'occasione per affrontare il problema dell'assistenza. Nel brano si raccomandava di ammonire i fedeli «affinché non neghino aiuto a coloro che viaggiano e, perché sia rimossa ogni occasione di rapina, non vendano ai viaggiatori a prezzo più caro, rispetto a ciò che possono vendere al mercato»<sup>62</sup>. In effetti il pellegrinaggio, anche per le sue caratteristiche di povertà volontaria, poteva favorire la speculazione dei mercanti locali, i quali sfruttavano evidentemente la situazione di necessità del pellegrino per aumentargli surrettiziamente i prezzi. Enrico, tuttavia, dà alla norma un'interpretazione decisamente più rigida: a suo parere, mentre è corretta la vendita usuale dei beni al giusto prezzo di mercato, per i pellegrini occorre procedere ulteriormente al ribasso, in ragione della loro particolare situazione. Del resto, «ogni giorno vediamo che gli uomini, per generale consuetudine, sono costretti a cedere il grano ed i loro beni venali in tempo di carestia» ed a ciò va equiparato il sovvenzionamento dei pellegrini<sup>63</sup>. In questo commento il cardinale precisa altresì come l'obbligo dell'ospitalità sia vincolante solo per chierici e non per i laici, una questione ripresa ed approfondita pure nella *Summa Aurea*, dove si stabilisce la piena libertà dei pellegrini di farsi ospitare dove vogliono. A tale diritto si affianca quello di fare liberamente testamento: nel caso morissero senza effettuarlo, nulla dovrà andare a chi li ospita, ma il vescovo provvederà ad inviare i loro beni agli eredi legittimi, se ciò sarà possibile, altrimenti li destinerà ad opere di misericordia. È interessante sottolineare come il riferimento giuridico dell'Ostiense sia qui costituito dalla costituzione di Federico II *Ad decus et decorum*, la quale stabili-

va appunto queste norme nel capitolo 9, mentre nell'8 prendeva sotto protezione imperiale i naviganti e nel 10 i contadini<sup>64</sup>. Accanto alle leggi della Chiesa, dunque, pure la legislazione laica offre al commentatore materiali preziosi per garantire l'assistenza e la protezione dei pii viaggiatori e, d'altra parte, trattando dei tribunali, Enrico non aveva mancato di ricordare che i primi responsabili della difesa dei romei devono essere i sovrani ed i principi.

Relativamente alla questione sacramentale, invece, il diritto post-graziano non presenta rilevanti novità rispetto a quanto stabilito dal maestro bolognese. Nei quattro capitoli del titolo 22, libro I (*De clericis peregrinis*), si riprendono sostanzialmente le norme esaminate nel *Decretum*. Semmai è significativa la presenza di due lettere (capitoli 2 e 3) inviate da Innocenzo III ai patriarchi di Costantinopoli e di Gerusalemme, ossia verso quell'Oriente che era divenuto una meta frequentatissima dai pellegrini e dove questi problemi si ponevano evidentemente in maggior misura<sup>65</sup>. Qualche puntualizzazione si registra invece nel commento di Enrico: innanzi tutto, egli precisa le ragioni per cui occorre rispettare tali principi<sup>66</sup>, resi tuttavia, al tempo stesso, meno severi. Infatti, se per Graziano occorre almeno cinque lettere per accogliere un religioso, per Ostiense ne basterebbe una sola, purché corroborata da un sigillo noto e certamente genuino<sup>67</sup>. Inoltre, il cardinale puntualizza meglio la distinzione tra le *formatas* e le lettere propriamente commendatizie. Quest'ultime possono essere concesse da «qualunque buon vescovo» e permettono, a chi le reca, di essere ammesso solo temporaneamente alla celebrazione liturgica. Le *formatas*, invece, devono essere rilasciate unicamente dal presule del pellegrino e sono le uniche che consentono di ordinarlo, o di inserirlo nella gerarchia religiosa del luogo di pellegrinaggio<sup>68</sup>. Anche per Enrico, pertanto, quest'ultimo deve essere autorizzato dai vertici della gerarchia, anzi, la sua linea sull'argomento è più rigorosa di quella di Graziano. Commentando infatti X.2.29.1, dopo avere confermato il godimento della protezione papale per tutti i pellegrini, egli consente la libertà di movimento solo in caso di appello, o per sfuggire all'oppressione del giudice, «altrimenti non è lecito al chierico andare in pellegrinaggio, o anche al laico, né similmente recarsi alla sede apostolica senza il permesso del vescovo o del sommo pontefice, anche se esigesse ciò l'utilità del viaggiatore» e comunque è meglio, secondo Enrico, ottenere una specifica licenza dal proprio presule anche per i viaggi legittimi<sup>69</sup>.

È limitata ad un solo documento, invece, la presenza del pellegrinaggio penitenziale. Si tratta di una lettera di Alessandro III, nella quale, tra l'altro, si modifica la decisione assunta da una donna colpevole d'infanticidio e, per questo,

condannata dal conte delle Fiandre a sette anni di esilio, che ella avrebbe voluto passare in pellegrinaggio nella Terra Santa. Ma poiché la sua presenza laggiù non avrebbe comportato alcuna utilità, il papa la rinvia al vescovo di Tournai, affinché pianga in monastero la sua colpa, «o, se non ci riesce, si sposi»<sup>70</sup>.

La decretale alessandrina presenta però un aspetto importante, ossia il diritto di commutare il voto di pellegrinaggio con un'altra pratica pia. Questo problema, in verità molto delicato, era stato poco trattato da Graziano, mentre il diritto successivo ci si sofferma a lungo. Si è infatti già accennato alla dimensione volontaria del pellegrinaggio ed alla particolare sensibilità della Chiesa verso la crociata, considerata una forma eminente di questo: si comprende facilmente, pertanto, quanto risultasse complessa la discussione attorno alla facoltà di commutare entrambi in altro impegno. Né è un caso, del resto, che la maggior parte dei canoni del titolo 34 del libro III, dedicato appunto al problema, abbiano come contenuto questioni riguardanti la crociata. La giustificazione fondamentale per redimere il voto di pellegrinaggio è la presenza di un valido motivo, cioè di un'evidente necessità. Essa deve riguardare «la qualità della persona e la causa della commutazione», mentre viene esclusa l'utilità comune: una lettera di Innocenzo III all'arcivescovo di Esztergom, infatti, si limita a differire la partenza per l'Oriente del prelado su richiesta del re d'Ungheria, allora impegnato, col suo aiuto, nella riorganizzazione del regno<sup>71</sup>. In tale caso, all'utilità personale deve essere preferita quella comune, ma «ciò che è differito non è eliminato», commenta Enrico, e quindi dovrà essere soddisfatto non appena la situazione lo permetterà. Queste considerazioni vengono da lui ribadite, con grande chiarezza, esaminando il canone 6: se pagare le decime è un obbligo, il pellegrinaggio, in quanto scelta libera, è ancor più gradito a Dio, perché non implica costrizione alcuna, ma proprio per questo «ciò che si promette si è tenuti ad assolvere»<sup>72</sup>. Da tutti questi testi emerge, ulteriormente, l'assoluta priorità del volere del superiore circa l'eventuale commutazione del voto. Per Ostiense la commutazione e la dilazione sono atti giudiziali ed arbitrari, simili pertanto alla penitenza imposta dal confessore. Da questo punto di vista, non c'è per lui alcuna differenza tra commutazione e dispensa, perché la prima implica necessariamente la seconda ed ambedue devono basarsi su tre parametri: *quod liceat* secondo l'equità, *quod deceat* in rapporto all'onestà, *quod expediat* in vista dell'utilità non del singolo, ovviamente, ma della Chiesa. Quanto al superiore, per Enrico si deve intendere normalmente il vescovo, ma il «voto transmarino», ossia la crociata, è di competenza esclusivamente del papa, o di legati all'uopo da lui nominati<sup>73</sup>.

Un'esemplificazione delle ragioni che consentono la commutazione del pellegrinaggio è offerta da X.3.34.7, costituito da una lettera di Innocenzo III al vescovo di Troyes. Questi aveva fatto voto di recarsi a Gerusalemme «per la salvezza della tua anima – racconta il papa – per la libertà della chiesa di Troyes (controllata dal conte, che il vescovo intendeva raggiungere a Gerusalemme per chiedere la fine delle pressioni) e per la devozione alla terra natale del Signore». Tuttavia l'età anziana del presule, lo scarso successo ottenuto dalla sua predicazione per la spedizione, le difficoltà del viaggio ed infine la notizia della morte del conte, hanno spinto il vescovo a chiedere al papa la commutazione del voto. Innocenzo III, pur in presenza di considerazioni contrarie, la concede soprattutto perché «lo stesso voto, il quale era santo e onesto nella sua forma, sembrava meno lecito in considerazione della persona», non avendo, in effetti, il presule richiesto il consenso del pontefice, atto al quale era tenuto per regola generale, valida quindi per tutti i religiosi. Ed Enrico aggiunge, nel commento, che mancava pure quello del capitolo, il quale rappresenta la chiesa cui il vescovo è unito, come lo sposo alla sposa. E di fronte all'osservazione secondo la quale il voto della crociata è l'unico a non essere vincolato dal legame nuziale, il canonista risponde che, in ogni caso, al vescovo non è concesso di assentarsi «ultra annum» dalla sua sede ed è ben difficile che, in tale breve tempo, egli potesse compiere il suo pellegrinaggio<sup>74</sup>.

Tra i motivi addotti dal papa vi è anche l'inutilità della presenza del presule: secondo Innocenzo, infatti, adesso a Gerusalemme c'è bisogno soprattutto di guerrieri e ad un vescovo, come ad ogni religioso, è interdetto l'uso delle armi. Questo tema viene ampiamente ripreso dalle decretali – pure innocenziane – che costituiscono i capitoli 8 e 9 del titolo, dando luogo ad una ricca casistica, di cui è possibile individuare alcuni tratti essenziali. Innanzi tutto, il pontefice si mostra incline, relativamente ai religiosi, a concedere la commutazione, appunto perché poco utili per la guerra. Se però si trattasse di persone sagge, in grado di offrire preziosi consigli, «o istruiti nell'ufficio della predicazione, o legati ad un nobile dal vincolo dell'obbedienza, o infine sufficientemente ricchi per portare con sé dei guerrieri, allora il voto deve essere mantenuto»<sup>75</sup>. Su questa linea si muoverà, infatti, Onorio III, concedendo ai prepositi delle canoniche regolari di Salzbürg e di Bertesgad di recarsi in Terra Santa come crociati, dove potranno essere utili con la parola, con l'esempio e con i proventi della *vigesima* delle loro chiese, destinata appunto alle necessità del pellegrinaggio armato<sup>76</sup>.

La commutazione viene pure concessa agli infermi ed ai poveri, certamente per ragioni militari, ma anche, per così dire, logistiche. Se, infatti, i primi

sono troppo deboli per battersi, i secondi sono costretti a mendicare per vivere, quindi anch'essi sono inutili agli scopi della crociata. Enrico aggiunge altresì come entrambe queste tipologie di pellegrini finirebbero unicamente per consumare le risorse, invero non abbondanti, raccolte nei luoghi di crociata, dunque è meglio per loro la commutazione del voto in aiuti economici, nel limite del possibile, o spirituali, attraverso la preghiera<sup>77</sup>.

Un caso particolare è costituito dal pellegrinaggio crociato, inflitto come penitenza dal confessore ai responsabili di gravi crimini. Secondo Innocenzo III, questi pellegrini soddisfano il voto attraverso l'impegno del viaggio, mentre chi si assume spontaneamente l'onere della croce lo fa portando materialmente soccorso ai combattenti già sul luogo. Pertanto i primi non potrebbero redimere il voto, altrimenti verrebbe meno la stessa penitenza alla quale sono tenuti. Tuttavia, il pontefice ritiene opportuno concedere tale facoltà quando la loro presenza a Gerusalemme risultasse inutile, o peggio ancora, nociva, ad esempio a causa della scarsità delle vettovaglie. Commentando la decretale, Enrico subordina comunque la commutazione alla volontà del papa, non del confessore, a cui è solo concesso di infliggere questa pena: infatti, anche se particolare, il caso esaminato rientra nella fattispecie della crociata, sulla quale la sovranità papale è, appunto, assoluta<sup>78</sup>.

Si accennava sopra al fatto che il voto crociato fosse l'unico non vincolato dal legame matrimoniale: il canone 9 del titolo lo afferma esplicitamente e lo giustifica con la «grave necessità del popolo cristiano», ossia con le difficoltà incontrate nel tentativo, destinato a rimanere vano, di recuperare il controllo del Santo Sepolcro. Tuttavia, Innocenzo III conferma, anche in questa materia a lui così cara, la sua attenzione verso l'unità della famiglia, raccomandando che le donne siano ammonite affinché diano spontaneamente il loro consenso alla decisione del coniuge e, nel canone 8, concede alla moglie di seguire il proprio uomo nell'impresa, se non desidera rimanere da sola<sup>79</sup>. Ma se fosse una donna a decidere di partire in pellegrinaggio per Gerusalemme? Nella prima delle due decretali, Innocenzo applica loro il criterio impiegato per i religiosi e per gli inabili alla guerra, ossia è opportuno redimerlo, in quanto una donna non è utile agli scopi militari: se però fosse benestante e potesse farsi accompagnare da molti *milites*, allora può attuarlo. Enrico ne deduce, perciò, che pure al sesso femminile è consentito emettere il voto crociato senza il consenso del marito, benché a questa parità sul piano giuridico segua poi, come si è visto, l'obbligo generale della sua commutazione<sup>80</sup>. E tuttavia l'esigenza della crociata era evidentemente così avvertita, da spingere il cardinale a

considerare una fattispecie assai singolare: se, cioè, vi fosse una nobildonna, amata «con passione disdicevole» da vari guerrieri, i quali sarebbero perciò disposti a seguirla pure in una spedizione armata, ebbene, «se vuole, vada, perché nulla è più forte dell'amore». In questo caso, dunque, il pellegrinaggio crociato femminile è addirittura raccomandato ed Enrico si rende perfettamente conto della portata di quanto sostenuto, infatti si sente in dovere di concludere che «non approvo né lei, né tali guerrieri, ma lo concedo»<sup>81</sup>.

Esaminando questi problemi, si è avuto modo di accennare varie volte alle pratiche di commutazione. In questo campo, era necessario evitare il ripetersi degli abusi, i quali erano stati tra le cause della crisi del sistema penitenziale tariffato<sup>82</sup>. Enrico, perciò, non fissa una regola generale, ma invita a considerare la condizione del commutante: così, se si tratta di una persona ricca, conviene scegliere l'elemosina, mentre se uno fosse povero, ma forte di salute, può commutare il pellegrinaggio con il digiuno. In definitiva, occorre scegliere, tra le varie alternative, quella capace di produrre le conseguenze migliori e di evitare inutili sacrifici alla persona<sup>83</sup>. In taluni casi, anzi, la commutazione è addirittura la scelta più opportuna: ad esempio, osserva Ostiense, anche chi fosse in grado di «andare dal beato Giacomo», se è ricco può più utilmente sostituirlo edificando una chiesa, o dotando le giovani povere affinché possano sposarsi<sup>84</sup>. Al vescovo di Troyes, Innocenzo III aveva indicato come redenzione il digiuno, la preghiera e l'invio in Terra Santa del denaro che avrebbe speso se avesse intrapreso il viaggio. Nel commento al canone 8, Enrico precisa che nessuno è tenuto a rovinarsi economicamente, o ad affamarsi per commutare il voto, quindi la norma indicata dal papa è quanto mai opportuna<sup>85</sup>. Vi è infine un caso particolare, ossia un pellegrino a Gerusalemme, il quale ha poi deciso di redimere il voto entrando in religione, «in seguito ad infermità, o a qualsiasi altra causa ragionevole». Purché vi siano queste condizioni, la sua scelta è ritenuta corretta, infatti non si può propriamente parlare, in questa fattispecie, di infrazione del voto, ma piuttosto della sua sostituzione con un altro, superiore in quanto permanente, mentre il pellegrinaggio è temporaneo. Tale carattere implica quindi che non sia necessario chiedere la dispensa per la commutazione, benché Enrico ritenga opportuno comunque ottenerla dal papa<sup>86</sup>.

Al termine di questo lungo percorso, è bene precisare che la canonistica posteriore alla *Concordia discordantium canonum* non ha comunque mai ridotto il pellegrinaggio alla crociata, per quanto si sia occupata molto spesso di quest'ultima. Ne fa fede un canone del concilio di Lione del 1245, col quale ci

piace concludere: la disposizione esenta i pellegrini dall'obbligo di contribuire alla tassa, varata dalla sinodo per il soccorso dell'impero d'Oriente<sup>87</sup>. Dunque, nonostante il problema stesse a cuore ad Innocenzo IV, si ritenne necessario non penalizzare coloro che, con la scelta del pellegrinaggio, si ponevano già lungo una strada difficile ed impegnativa.

<sup>1</sup> Su Enrico da Susa, cardinale di Ostia (1200?-1271), e la sua opera si v. K. PENNINGTON, s.v., *Enrico da Susa*, in *Dizionario biografico degli italiani*, 42, Roma 1993, pp. 758-763; P.G. CARON, *Il cardinale Ostiense artefice dell' 'utrumque ius' nella prospettiva europea della canonistica medievale*, in *Cristianità ed Europa. Miscellanea di studi in onore di L. Prodocimi*, a cura di C. Alzati, 1/2, Roma-Freiburg-Wien 1994, pp. 561-582.

<sup>2</sup> Sulle decretali e le loro raccolte cfr. G. FRANSEN, *Les décrétales et les collections des décrétales*, Turnhout 1972 (Typologie des sources du Moyen Âge occidental, 2), pp. 12-15 e 19-27; J. GAUDEMET, *Les sources du droit canonique. VIII-XX<sup>e</sup> siècle. Répères canoniques. Sources occidentales*, Paris 1993, pp. 119-131. In particolare sul *Liber Extra* v. S. KUTTNER, *Raymond of Peñafort as editor: the 'Decretales' and the 'Constitutiones' of Gregory IX*, ora in ID., *Studies in the history of medieval canon law*, Aldershot 1990 (Collected studies series, CS 325), n.o XII, pp. 65-80. L'edizione da noi utilizzata è quella di Ae. Friedberg, in *Corpus Iuris Canonici*, II, Leipzig 1879 (rist. anast. Graz 1959), che «reproduit simplement le texte des *Correctores Romani*», perciò non è una vera edizione critica.

<sup>3</sup> HENRICI DE SEGUSIO *Summa Aurea*, Venetiis 1574 (rist. anast. Torino 1963; da ora S.A.), col. 841.

<sup>4</sup> Si v. sull'argomento N. OHLER, *The medieval traveller*, Suffolk 1995, pp. 56-59; G. PALUMBO, *Giubileo giubilei. Pellegrini e pellegrine, riti, santi, immagini per una storia dei sacri itinerari*, Prefazione di S. Boesch Gajano, Roma 1999, pp. 515-547; più ampiamente R. BARBER, *Pellegrinaggi. I luoghi delle grandi religioni*, Genova 1991, soprattutto pp. 163-191.

<sup>5</sup> Periodi durante i quali non era peraltro sfuggito a critiche anche severe, cfr. G. CONSTABLE, *Opposition to pilgrimage in the middle ages*, in *Melanges G. Fransen*, I, Roma 1976 (= «Studia Gratiana», 19), pp. 123-146; N. OHLER, *Vita pericolosa dei pellegrini nel medioevo. Sulle tracce degli uomini che viaggiavano nel nome di Dio*, Casale Monferrato 1996, pp. 214-222, PALUMBO, *Giubileo giubilei*, pp. 325-326. Un inquadramento generale sul problema in J. SUMPTION, *Monaci, santuari, pellegrini. La religione nel Medioevo*, Roma 1993, pp. 114-125; per la dimensione ascetica del pellegrinaggio v. inoltre G. MICCOLI, *Dal pellegrinaggio alla conquista: povertà e ricchezza nella prima crociata*, in *Povertà e ricchezza nella spiritualità dei secoli XI e XII*, Atti dell'VIII Convegno del Centro di studi sulla spiritualità medievale (Todi, 15-18 ottobre 1967), Todi 1969, pp. 51-54.

<sup>6</sup> Su questo argomento esiste una ricchissima bibliografia: ci limitiamo a segnalare, tra le opere ormai classiche, M. BLOCH, *La società feudale*, Torino 1982 (Reprints, 10),

pp. 123-128; M.D. CHENU, *La teologia nel XII secolo*, Milano 1992 (Biblioteca di cultura medioevale, 169), pp. 253-307; A. VAUCHEZ, *La spiritualità dell'Occidente medioevale*, Milano 1993 (Cultura e storia, 9), pp. 73-87. A queste aggiungiamo G.G. MERLO, *Religiosità e cultura religiosa dei laici nel secolo XII*, in *L'Europa dei secoli XI e XII fra novità e tradizione: sviluppi di una cultura*, Atti della X Settimana internazionale di studio (Passo della Mendola, 25-29 agosto 1986), Milano 1989 (Miscellanea del Centro di studi medioevali, 12), pp. 197-215.

<sup>7</sup> Cfr. in proposito SUMPTION, *Monaci, santuari*, pp. 146-148; OHLER, *The medieval*, pp. 22-29, 32-37, 50-55 e 124-127; ID., *Vita pericolosa*, pp. 13-20; inoltre i contributi di C.D. FONSECA, *Viaggiare nel medioevo: percorsi, luoghi, segni e strumenti*, e di T. SZABÓ, *Viabilità terrestre, maggiore e minore, nell'Europa centrale*, entrambi in *Viaggiare nel medioevo*, a cura di S. Gensini, Pisa 2000 (Centro di studi sulla civiltà del tardo medioevo. Collana di studi e ricerche, 8), rispettivamente alle pp. 1-17 e 19-38.

<sup>8</sup> Sul tema v. VAUCHEZ, *La spiritualità*, p. 76; FONSECA, *Viaggiare*, pp. 11-14.

<sup>9</sup> A ragione si sono potuti definire i secc. XI-XIII come «la grande età dei pellegrinaggi», cfr. SUMPTION, *Monaci, santuari*, pp. 146-174; inoltre PALUMBO, *Giubileo giubilei*, p. 28. M. SENSI, *Pellegrini al Santo Sepolcro fra Tre e Quattrocento*, in *Militia Sancti Sepulcri. Idea e istituzioni*, Atti del colloquio internazionale (Pontificia Università del Laterano, 10-12 aprile 1996), a cura di K. Elm, C.D. Fonseca, Città del Vaticano 1998, pp. 25-58, ha però dimostrato come la pratica abbia conosciuto una notevole ripresa anche nei secoli finali del medioevo. Per questi argomenti v. anche G. CHERUBINI, *I pellegrini*, in *Viaggiare nel medioevo*, pp. 537-566.

<sup>10</sup> Sul Decreto e sul suo autore cfr. G. LE BRAS, J. RAMBAUD, CH. LEFEBVRE, *L'age*

*classique (1140-1378). Sources et théorie du droit*, Paris 1965 (Histoire du droit et des institutions de l'Eglise en Occident), pp. 52-129; S. KUTTNER, s.v., *Gratien*, in *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, 21, Paris 1986, coll. 1235-1239; GAUDEMET, *Les sources*, pp. 103-119. L'edizione dell'opera è quella curata da Ae. Friedberg, *Decretum Magistri Gratiani*, in *Corpus Iuris Canonici*, I, Leipzig 1879 (rist. anast. Graz 1955), sui cui limiti v. GAUDEMET, *Les sources*, p. 105.

<sup>11</sup> Cfr. F. GARRISON, *A propos des pèlerins et de leur condition juridique*, in *Etudes d'histoire du droit canonique dédiées à G. Le Bras*, II, Paris 1965, pp. 1165-1189.

<sup>12</sup> Rispettivamente D. 4 c. 11 de poen., e D. 2 c. 5 de poen., le cui fonti formali sono la *Glossa ad Bibliam (Ioh. 14, 3)* e il *De vita contemplativa* 3, 13 di Giuliano Pomerio (ed. PL 59, col. 493): risultano ignote le fonti materiali. La distinzione tra queste due tipologie di fonti è stata precisata da J.J. RYAN, *Observation on the pre-Gratian canonical collections: some recent works and present problems*, in *Congrès de droit canonique médiéval (Louvain-Bruxelles, 22-26 juillet 1958)*, Louvain 1958 (Bibliothèque de la «Revue d'histoire ecclésiastique», 33), pp. 87-103. Sulla rappresentazione della vita terrena come pellegrinaggio v. M. MOLLAT, *La notion de la pauvreté au Moyen Âge: positions des problèmes*, «Revue d'histoire de l'Eglise de France», 52 (1966), pp. 5-23; PALUMBO, *Giubileo giubilei*, p. 27; FONSECA, *Viaggiare*, p. 4.

<sup>13</sup> Il brano della epistola 58, cap. 2 di Girolamo (HIERONYMI *Epistulae*, ed. I. Hilberg, CSEL 54, Vindobonae 1996, p. 529) si legge nella C. 12 q. 2 c. 71 ed è anch'esso primo di diffusione nelle collezioni canoniche.

<sup>14</sup> Cfr. D. 40 c. 4, probabilmente proveniente dalla Collezione Tripartita di Ivo di Chartres, seguito da altri testi del medesimo tenore.

<sup>15</sup> Il brano è attribuito ad Agostino, ma in realtà proviene dal IV libro dei *Dialogi*, capp. 53, 3 e 55, 4 (GREGOIRE LE GRAND, *Dialogues*, ed. A. De Vögué, P. Antin, Paris 1980 [Sources chrétiennes, 265], pp. 178 e 182) ed è ampiamente diffuso. Per le concezioni 'pagane' relative alla sacralità dei luoghi v. J.-C. SCHMITT, *Medioevo 'superstizioso'*, Roma-Bari 1992, pp. 33-36.

<sup>16</sup> Si tratta di una lettera di Gregorio Magno (*Registrum* 2, 37, che si legge in GREGORII MAGNI *Registrum epistolarum*, ed. D. Nordberg, CCL 140, Turnholti 1982, p. 118). Più tardi, il grande decretista Ugucione giustificherà la misura – più severa rispetto al diritto romano, che richiedeva soltanto due lettere – con l'osservazione secondo cui falsificare cinque sigilli è più difficile che farlo per due.

<sup>17</sup> Cfr. D. 71 c. 9, un brano del concilio di Antiochia del 341, cap. 8 (si legge in *Discipline générale antique (IV-IX<sup>e</sup> s.)*, ed. P.-P. Ioannu, 1/2, Grottaferrata 1962 [Codificazione canonica orientale. Fonti, 9], p. 110). Pure il can. 13 del concilio ecumenico di Calcedonia (ed. in *Conciliorum oecumenicorum decreta*, a cura di G. Alberigo, G.L. Dossetti, P.-P. Ioannu, C. Leonardi, P. Prodi, H. Jedin, Bologna 1991, p. 93: da ora COD) richiederà ai pellegrini ordinati le *formatas* per ammetterli al servizio liturgico.

<sup>18</sup> La forte ostilità verso i monaci pellegrini si fondava infatti su varie ragioni, non soltanto sull'incompatibilità del viaggiare con il principio della *stabilitas*, cfr. CONSTABLE, *Opposition*, pp. 129-142.

<sup>19</sup> I testi in materia sono la C. 20 q. 4 c. 3, e la D. 5 c. 36 de cons., che trascrivono rispettivamente i capp. 38 e 41-42 dei concili di Agde del 506 (*Concilia Galliae*, ed. Ch. Munier, CCL 148, Turnholti 1963, p. 208-209) e di Laodicea del sec. IV (*Discipline générale*, pp. 147-148).

<sup>20</sup> Cfr. C. 9 q. 2 c. 5 (palea). Sull'emergenza della parrocchia si v. in generale J.

GAUDEMET, *Le gouvernement de l'Église à l'époque classique. Le gouvernement local*, Paris 1979 (Histoire du droit et des institutions de l'Église en Occident, 8/2), pp. 217-304; più specifici ed assai pregevoli i contributi del convegno su *Le istituzioni ecclesiastiche della 'societas christiana' dei secoli XI-XII: diocesi, pievi e parrocchie*, Atti della VI Settimana internazionale di studio (Milano, 1-7 settembre 1974), Milano 1977 (Miscellanea del Centro di studi medioevali, 8). Per la figura del parroco v. J. AVRIL, *A propos du 'proprius sacerdos': quelques réflexions sur les pouvoirs du prêtre de paroisse*, in *Proceedings of the Fifth International Congress of medieval canon law (Salamanca, 21-25 september 1976)*, edited by S. Kuttner, K. Pennington, Città del Vaticano 1980 (Monumenta Iuris Canonici. Ser. C: subsidia, 6), pp. 471-486.

<sup>21</sup> Si tratta della C. 17 q. 4 c. 25 (palea), che trascrive il cap. 31 del concilio di Tribur dell'895, ampiamente diffuso (il brano si legge in *Capitularia regum francorum*, edd. A. Boretius, V. Krause, MGH, *Leges sectio II*, 2, Hannoverae 1897, p. 248); gli altri testi sono i cann. 27 del concilio Trullano del 692 (*Discipline générale antique (IV-IX<sup>e</sup> s.)*, ed. P.-P. Ioannu, 1/1, Grottaferrata 1962 [Codificazione canonica orientale. Fonti, 9], p. 158) e 3 del concilio Romano del 743 (*Concilia aevi carolini*, ed. A. Werminghoff, MGH, *Leges sectio III*, 2/1, Hannoverae et Lipsiae 1906, pp. 12-13): si leggono alla C. 21 q. 4 cc. 2 e 3.

<sup>22</sup> Sull'abito del pellegrino e sul suo particolare valore religioso cfr. GARRISON, *A propos*, pp. 1168-1177; SUMPTION, *Monaci, santuari*, pp. 217-221; OHLER, *Vita periculosa*, pp. 76-78, 84-86 e 95-98; PALUMBO, *Giubileo giubilei*, pp. 442-446; CHERUBINI, *I pellegrini*, pp. 550-551.

<sup>23</sup> D. 44 c. 4: «I chierici non entrino nelle taverne per mangiare o per bere, a meno che

non siano costretti dalle necessità del viaggio» (ma il brano utilizza il termine *peregrinatio!*), un testo proveniente dalla tradizione della chiesa di Cartagine (precisamente dai *Registri ecclesiae Carthaginiensis excerpta*, can. 40, ora in *Concilia Africae*, ed. Ch. Munier, CCL 149, Turnholti 1974, p. 185) diffuso in tutte le principali sillogi canonistiche. L'ospitalità offerta ai pellegrini dalle taverne era sicuramente più comoda di quella delle istituzioni religiose, ma decisamente più pericolosa sul piano spirituale, come mostrano SUMPTION, *Monaci, santuari*, pp. 247-249; OHLER, *The medieval*, pp. 89-96; e ID., *Vita pericolosa*, pp. 187-195.

<sup>24</sup> In generale sul problema MERLO, *Religiosità*, pp. 205-207; OHLER, *The medieval*, pp. 79-82; C.D. FONSECA, *Forme assistenziali e strutture caritative della Chiesa nel medioevo*, in *Chiesa e società. Appunti per una storia delle diocesi lombarde*, a cura di A. Caprioli, A. Rimoldi, L. Vaccaro, Brescia 1986 (Storia religiosa della Lombardia, 1), pp. 275-291; OHLER, *Vita pericolosa*, pp. 154-195; CHERUBINI, *I pellegrini*, pp. 546-550.

<sup>25</sup> Il brano, attribuito falsamente a Girolamo, si legge alla C. 16 q. 1 c. 68 e non risulta diffuso.

<sup>26</sup> Rispettivamente D. 89 c. 2, e D. 88 c. 7. Questa prassi si sviluppò in età carolingia, a seguito dei compiti civili sempre più onerosi che i vescovi dovettero assumersi, v. FONSECA, *Forme assistenziali*, pp. 276-278.

<sup>27</sup> D. 41 c. 7§1, anch'esso trascritto dagli *Statuta ecclesiae antiqua*, can. 1 (*Concilia Galliae*, p. 166). Sull'ospitalità offerta dalle istituzioni ecclesiastiche cfr., oltre al contributo di Fonseca sopra cit., GARRISON, *A propos*, pp. 85-87; SUMPTION, *Monaci, santuari*, pp. 242-247; OHLER, *The medieval*, pp. 82-89; ID., *Vita pericolosa*, pp. 157-164 e 174-187; PALUMBO, *Giubileo giubileo*, pp. 401-409.

<sup>28</sup> D. 91 c. 2 (palea), la cui rubrica – «siano puniti i chierici che si sottraggono all'uffi-

cio del mattino o vespertino» – ci indica come il secondo aspetto sia prevalente nell'interesse del canonista. Su questo testo v. G. PICASSO, *Campagne e contadini nella legislazione della Chiesa fino a Graziano*, in *Medioevo rurale. Sulle tracce della civiltà contadina*, a cura di V. Fumagalli, G. Rossetti, Bologna 1980, pp. 392-393.

<sup>29</sup> C. 10 q. 2 c. 1, tratto dal can. 7 del concilio di Agde (*Concilia Galliae*, p. 195) e diffuso solo nella Collezione Tripartita; dello stesso tenore il frammento di papa Simmaco (si legge in *Epistulae romanorum pontificum genuinae*, ed. A. Thiel, Brusbergae 1867 [rist. anast. Hildesheim-New York 1974], p. 724) riportato nella C. 16 q. 1 c. 61. Sull'alienazione dei beni ecclesiastici cfr. PICASSO, *Campagne*, pp. 385-386; R. BELLINI, *Diritto canonico e mondo agrario*, in 'Vites plantare et bene colere'. *Agricoltura e mondo rurale in Franciacorta nel medioevo*, Atti della IV Biennale di Franciacorta (Erbusco, presso la Ca' del Bosco, 16 settembre 1995), a cura di G. Archetti, Brescia 1996, p. 186; ID., *Tra riforma e tradizione: un 'abrégé del Decreto di Burcardo di Worms*, «Aevum», 82 (1998), pp. 317-318.

<sup>30</sup> Sono quattro i capitoli che Graziano dedica all'argomento: C. 12 q. 2 cc. 13, 26 e 30; C. 16 q. 3 c. 2. L'autorevolezza delle fonti – il concilio ecumenico Costantinopolitano IV, due frammenti di Gelasio I ed uno di Gregorio Magno – fanno comprendere la delicatezza del problema, sul quale vi è una solida bibliografia: indicazioni essenziali per quanto riguarda la canonistica si leggono in PICASSO, *Campagne*, pp. 387-390; BELLINI, *Diritto canonico*, pp. 189-193; ID., *Tra riforma*, p. 318. Si noti, tuttavia, che i criteri di ripartizione della decima erano, in realtà, alquanto fluidi, come ha dimostrato C.E. BOYD, *Tithes and parishes in medieval Italy. The historical roots of a modern problem*, Ithaca-New York 1952, pp. 75-79 e 119-153.

<sup>31</sup> C. 11 q. 3 c. 103, recepita anche dal Decreto e dalla Panormia di Ivo di Chartres. La norma sarà confermata anche da Innocenzo III, in una decretale poi accolta nel *Liber Extra*, X.5.39.31 (impieghiamo il modo di citare le decretali suggerito da A. STICKLER, *Historia iuris canonici latini. I: Historia fontium*, Augustae Taurinorum 1950, p. 251, ormai entrato nell'uso comune). Su questo problema si v. gli studi di V. PIERGIOVANNI, *La punibilità degli innocenti nel diritto canonico dell'età classica. I: La discussione del problema in Graziano e nella decretistica*, Milano 1971, pp. 141-146; e Id., *La punibilità degli innocenti nel diritto canonico dell'età classica. II: Le 'poene' e le 'causae' nella dottrina del secolo XIII*, Milano 1974, pp. 96ss.

<sup>32</sup> Cfr. BLOCH, *La società*, pp. 460-470. Per i pericoli del pellegrinaggio, in particolare, v. OHLER, *Vita pericolosa*, pp. 196-213; più in generale, e relativo al tardo medioevo, G. CASTELNUOVO, *Difficoltà e pericoli del viaggio*, in *Viaggiare*, pp. 447-464.

<sup>33</sup> C. 24 q. 3 c. 23: torneremo in seguito su questo problema.

<sup>34</sup> Sull'argomento v., tra gli altri, VAUCHEZ, *La spiritualità*, pp. 79-85, benché sia stato giustamente osservato come la mobilità delle persone, durante l'alto medioevo, fosse assai superiore a quanto per lungo tempo si è pensato: cfr. J. LE GOFF, *La civiltà dell'Occidente medievale*, Torino 1981 (Piccola biblioteca Einaudi, 444), pp. 149-153; BLOCH, *La società*, pp. 78-82 (e pp. 86-89 per il pieno medioevo); G. CHERUBINI, *Santiago di Compostella. Il pellegrinaggio medievale*, Siena 1998, pp. 303-313.

<sup>35</sup> L'evoluzione qui brevemente descritta è stata con maestria ricostruita da V. PIERGIOVANNI, *Il mercante e il diritto canonico: «mercatores in itinere dicuntur miserabiles personae»*, in *Proceedings of the Eighth International Congress of medieval canon law (San Die-*

*go, University of California at La Jolla, 21-27 august 1988)*, edited by S. Chodorow, Città del Vaticano 1992 (Monumenta Iuris Canonici. Ser. C: subsidia, 9), pp. 617-631.

<sup>36</sup> Queste norme saranno, infatti, continuamente riprese dai primi tre concili lateranensi, precisamente dal cap. 15 del Lateranense I, dal cap. 12 del Lateranense II (che indica con esattezza anche i periodi della tregua) e dal cap. 21 del Lateranense III (ed. dei testi in COD, pp. 193, 199-200, e 222). Sulla tregua di Dio cfr. G. DUBY, *Les laïques et la paix de Dieu*, in *I laici nella 'societas christiana' dei secoli XI e XII*, Atti della III Settimana internazionale di studio (Passo della Mendola, 21-27 agosto 1965), Milano 1968 (Miscellanea del Centro di studi medioevali, 5), pp. 448-461; J. GILCHRIST, *The Church and the economic activity in the middle ages*, London 1969, pp. 57, 139 e 188-189; J. FLORI, *L'Eglise et la guerre sainte de la 'paix de Dieu' à la 'croisade'*, «Annales E.S.C.», 47 (1992), pp. 455-457; VAUCHEZ, *La spiritualità*, pp. 66-68.

<sup>37</sup> Sul pellegrinaggio penitenziale si v. soprattutto C. VOGEL, *Le pèlerinage pénitentiel*, in *Pellegrinaggi e culto dei santi in Europa fino alla prima crociata*, Atti del IV Congresso del Centro di studi sulla spiritualità medievale (Todi, 8-11 ottobre 1961), Todi 1963, pp. 39-94; SUMPTION, *Monaci, santuari*, pp. 126-145; M.G. MUZZARELLI, *Penitenze nel medioevo. Uomini e modelli a confronto*, Bologna 1994 (Il mondo medievale. Sez. di storia delle istituzioni, della spiritualità e delle idee, 22), pp. 106-112; PALUMBO, *Giubileo giubilei*, pp. 37 e 41-45.

<sup>38</sup> D. 50 c. 41, forse proveniente dal can. 30, libro 11 della *Collectio canonum* di Anselmo di Lucca e composto da due frammenti di libri penitenziali italiani. Un quadro dei reati che comportavano, come pena, il pellegrinaggio penitenziale è stato tracciato da VOGEL, *Le pèlerinage*, pp. 54-56: il loro trat-

to comune è, appunto, il turbamento della pace pubblica.

<sup>39</sup> Il calcolo dei gradi di parentela, proprio per questi motivi, fu in effetti un problema molto complesso per gli uomini medievali e per il diritto: cfr. E. CHAMPEAUX, *Jus sanguinis*. *Trois façons de calculer la parenté au Moyen Âge*, «Revue historique du droit français et étranger», 12 (1933), pp. 241-290; G. PICASSO, *I fondamenti del matrimonio nelle collezioni canoniche*, in *Il matrimonio nell'alto medioevo*, Spoleto 1977 (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo), pp. 215-217; C.B. BOUCHARD, *Consanguinity and noble marriages in the tenth and eleventh century*, «Speculum», 56 (1981), pp. 269-271; R. WEIGAND, *Die Ausdehnung der Ehehindernisse ver Verwandtschaft*, «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kan. Abt.», 80 (1994), pp. 8-15.

<sup>40</sup> D. 6 c. 2 de poen., un testo d'incerta origine, ma attribuito a Gregorio Magno: proviene probabilmente dalla collezione di Anselmo, ma è presente anche nella Collezione in 2 Libri, nel *Liber de vita christiana* di Bonizone di Sutri e nella raccolta *Polycarpus*.

<sup>41</sup> Per i caratteri della penitenza 'tariffata' cfr. MUZZARELLI, *Penitenze*, pp. 37-41; BELLINI, *Tra riforma*, p. 365 (con la bibl. ivi cit.).

<sup>42</sup> C. 26 q. 6 c. 11 e q. 7 c. 6. Illustra con chiarezza questo passaggio MUZZARELLI, *Penitenze*, pp. 61-90.

<sup>43</sup> D. 81 c. 9, tratto dalle *Sententiae* del santo spagnolo (cfr. ISIDORI HISPALENSIS *Sententiae* 2, 10, 7, ed. P. Cazier, CCL 111, Turnholt 1998, p. 114) e sconosciuto alle sillogi precedenti. Sull'argomento v. SUMPTION, *Monaci, santuari*, pp. 17-18.

<sup>44</sup> Sul pellegrinaggio a Roma durante i secoli dell'alto e del pieno medioevo v. VOGEL, *Le pèlerinage*, pp. 76-82; SUMPTION, *Monaci, santuari*, pp. 272-287; PALUMBO, *Giubileo giubilei*, pp. 171-184.

<sup>45</sup> C. 23 q. 8 c. 22.

<sup>46</sup> Per le altre due grandi sedi del pellegrinaggio alcune indicazioni in OHLER, *The medieval*, pp. 184-198; e PALUMBO, *Giubileo giubilei*, pp. 94-98. Più in generale, si v. i contributi raccolti nella miscellanea *Il mondo dei pellegrinaggi. Roma Santiago Gerusalemme*, a cura di P. Caucci von Saucken, Milano 1999; inoltre cfr. CHERUBINI, *I pellegrini*, pp. 537-543. Complesso è il rapporto del pellegrinaggio con la crociata: un orientamento si legge in VOGEL, *Le pèlerinage*, pp. 82-86; DUBY, *Les laïques*, pp. 459-460; SUMPTION, *Monaci, santuari*, pp. 175-176; VAUCHEZ, *La spiritualità*, pp. 103-107.

<sup>47</sup> Questa svolta fondamentale del diritto canonico è stata magistralmente delineata da G. FRANSEN, *Papes, conciles, évêques du XII<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle*, in *Problemi di storia della Chiesa. Il medioevo dei secoli XII-XV*, Milano 1976 (Cultura e storia, 16), pp. 6-16. Interessantissime considerazioni al riguardo anche in H. MORDEK, *Dalla Riforma Gregoriana alla 'Concordia discordantium canonum': osservazioni marginali di un canonista su un tema non marginale*, in *Chiesa, diritto e ordinamento della 'societas christiana' nei secoli XI e XII*, Atti della IX Settimana internazionale di studio (Passo della Mendola, 28 agosto-2 settembre 1983), Milano 1986 (Miscellanea del Centro di studi medioevali, 11), pp. 89-112, ma soprattutto 111-112.

<sup>48</sup> Il carattere giurisprudenziale del diritto canonico medioevale è stato autorevolmente sostenuto da FRANSEN, *Les décrétales*, pp. 34-36; ID., *Papes, conciles*, pp. 9-11.

<sup>49</sup> S.A., col. 842.

<sup>50</sup> S.A., col. 842.

<sup>51</sup> S.A., col. 842. Il testo a cui Enrico si riferisce è la C. 2 q. 6 c. 13 del Decreto di Graziano. Sul diritto d'appello cfr. J. GAUDEMET, *Charisme et droit. Le domaine de l'évêque*, «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kan. Abt.», 105 (1988), pp. 58-66.

<sup>52</sup> Cfr. la discussione alla col. cit. della S.A.

<sup>53</sup> I due brani si leggono in HENRICI DE SEGUSIO *In tertium Decretalium libri commentaria*, II, Venetiis 1581 (rist. anast. Torino 1965), pp. 124A e 125. L'edizione comprende i commenti dell'Ostiense ai libri III-VI delle decretali, ciascuno dei quali ha la sua paginazione. Lo stesso vale per il vol. I, che commenta le prime due parti dell'*Extra*. Le due decretali esaminate dall'Ostiense sono X.3.34.1 e 2

<sup>54</sup> C. 24 q. 3 cc. 23 e 25, sopra esaminati (cfr. n. 33), a cui si aggiunge il cap. 24, che protegge i santuari ed il loro beni.

<sup>55</sup> S.A., col. 361: è un'importante novità introdotta rispetto alla normativa del Decreto.

<sup>56</sup> *In primum Decretalium*, p. 176A, anche se per i mercanti non ci sembra valga più la questione delle *miserabile personae*, quanto piuttosto la consapevolezza dell'importanza raggiunta dalla loro attività. È interessante il fatto che gli animali da lavoro, preziosissimi in epoca medioevale, ricadono sotto una protezione di carattere perpetuo, «perciò non devono essere pignorati».

<sup>57</sup> *In quintum Decretalium*, p. 54, nel quale il caso esaminato dal testo dell'*Extra* è equiparato a quello previsto dalla C. 24 q. 3 c. 23. In generale, sulle norme di protezione varate a difesa del pellegrino dal diritto del sec. XIII, v. GARRISON, *A propos*, pp. 1177-1181.

<sup>58</sup> S.A., col. 843, che estende persino ai servi questo diritto di recupero per conto del pellegrino.

<sup>59</sup> S.A., coll. 737-738. Su questi aspetti v. GARRISON, *A propos*, pp. 1183-1185.

<sup>60</sup> *In primum Decretalium*, p. 152.

<sup>61</sup> Ne tratta il commento alla decretale X.2.2.20, *In secundum Decretalium*, p. 17A.

<sup>62</sup> Si tratta del can. 13 del *Capitularium Ver-nense* dell'884 (si legge in *Capitularia regum francorum*, p. 375), noto attraverso alcune sillogi famose ed inserito in X.3.17.1.

<sup>63</sup> *In tertium Decretalium*, p. 57A., che è, d'altra parte, la testimonianza di una dram-

matica realtà della vita durante il pieno medioevo. Infatti, alla tradizionale e positiva immagine del periodo, come età di sviluppo dopo le difficoltà dell'alto medioevo – si v., ad esempio, R.S. LOPEZ, *La nascita dell'Europa (secoli V-XIV)*, Torino 1984 (Reprints, 140), pp. 308-338 – alcuni studiosi hanno opposto un'interpretazione che rovescia diametralmente questa tesi: cfr. tra questi M. MONTANARI, *Mutamenti economico-sociali e trasformazioni del regime alimentare dei ceti rurali nel passaggio dall'alto al pieno medioevo. Considerazioni sull'Italia padana*, in *Medioevo rurale*, pp. 79-97.

<sup>64</sup> La costituzione venne emanata nell'anno 1120 «in basilica Sancti Petri» dal sovrano ed è edita in *Constitutiones et acta publica imperatorum et regum*, ed. L. Weiland, MGH, *Leges sectio IV*, 2, Hannoverae 1896, pp. 107-109, p. 109 per la parte qui indicata. Il commento di Enrico è in S.A., col. 843. Sui diritti degli eredi del pellegrino cfr. GARRISON, *A propos*, pp. 1186-1187; SUMPTION, *Monaci, santuari*, p. 248; PALUMBO, *Giubileo giubilei*, pp. 28-29.

<sup>65</sup> Le lettere trascritte nell'*Extra* sono la n. 140 e la n. 254 del IX Registro di Innocenzo III (ed. in PL, 125, coll. 964 e 1083-1084 rispettivamente).

<sup>66</sup> «Primo, perchè al vescovo non è lecito porre la falce della sua giurisdizione nell'altrui messe ... Secondo, perché costoro sono solitamente dei criminali, degli infami e degli scommunicati ... Terzo, perché spesso mentono circa l'essere ordinati ... Quarto, perché non possedendo la licenza (del loro vescovo), si suppone siano disobbedienti» (S.A., col. 261).

<sup>67</sup> *In primum Decretalium*, p. 124. Nel brano l'Ostiense respinge ovviamente la linea, assai più rigida, di Giovanni Teutonico, per il quale, oltre alle lettere, occorre «aliqua maior notitia» sul chierico pellegrino.

<sup>68</sup> Questa distinzione, trattata nel passo indicato alla n. precedente, riprende in parte

quanto stabilito dal can. 11 del concilio ecumenico di Calcedonia.

<sup>69</sup> *In secundum Decretalium*, p. 206A.

<sup>70</sup> Si legge in X.5.10.1.

<sup>71</sup> La questione viene affrontata da X.3.34.1 e 5.

<sup>72</sup> *In tertium Decretalium*, pp. 125A e 126. Inquadramento generale sul problema in SUMPTION, *Monaci, santuari*, pp. 176-179.

<sup>73</sup> Cfr. per tutto ciò *In tertium Decretalium*, pp. 124A, 125A e, per i legati speciali del papa, p. 129, che commenta il cap. 9 del titolo. Indicazioni sulla trattazione canonistica della crociata in M. VILLEY, *L'idée de croisade chez les juristes du moyen âge*, in *Comitato internazionale di scienze storiche. X Congresso internazionale. Relazioni*, III, Firenze 1955, pp. 565-594.

<sup>74</sup> Il commento di Enrico si legge in *In tertium Decretalium*, p. 126A; cfr. anche le pp. 125-125A, che commentano il cap. 4 del titolo. Si noti la ribadita centralità della crociata in questa normativa, infatti neppure l'ingresso in religione era motivo sufficiente per rompere il vincolo matrimoniale: v. su ciò G. TAMBURINO, s.v., *Impedimenti all'ingresso in religione*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, a cura di G. Rocca, IV, coll. 1161-1163; J. GAUDEMET, *Le mariage en Occident. Les moeurs et le droit*, Paris 1987, pp. 257-258. Inoltre, X.3.34.6 rende vincolante anche per gli eredi il voto di crociata emesso da un morente.

<sup>75</sup> X.3.34.9, proveniente dalla *Compilatio III* 3.26.5, ma assente dalle lettere dei Registri innocenziani.

<sup>76</sup> X.3.34.11, una lettera del 1216.

<sup>77</sup> Il commento dell'Ostiense si legge in *In tertium Decretalium*, p. 128. Nella decretale, tuttavia, si aggiungeva che la redenzione non

è concessa a chi fosse debole, ma ricco, perché può portare con sé guerrieri, né ai contadini ed agli artigiani, i quali possono guadagnarsi di che vivere col proprio lavoro.

<sup>78</sup> *In tertium Decretalium*, pp. 129 e 129A.

<sup>79</sup> Abbiamo avuto modo di segnalare questo orientamento del pontefice nel nostro contributo *La famiglia nelle decretali di Innocenzo III. A proposito di 'Registrum' 8, 189*, in *Famiglie di Franciacorta nel medioevo*, Atti della VI Biennale di Franciacorta (Coccaglio, Villa Calini, 25 settembre 1999), a cura di G. Archetti, Brescia 2000, soprattutto pp. 48-57. J.A. BRUNDAGE, *The crusader's wife: a canonistic quandary*, in «Studia Gratiana», 12, pp. 425-442, ha osservato come sia stato proprio Innocenzo III a modificare la normativa, prima regolata da una lettera di Ivo di Chartres (*ep.* 245 in PL 162, coll. 251-252), che non consentiva all'aspirante crociato di disattendere la volontà della consorte.

<sup>80</sup> *In tertium Decretalium*, pp. 129-129A, soprattutto se la donna fosse troppo giovane, o anziana, o godesse di cattiva fama.

<sup>81</sup> *In tertium Decretalium*, p. 129, che commenta il cap. 8 del titolo.

<sup>82</sup> Cfr. BELLINI, *Tra riforma*, p. 331, e la bibl. *ivi cit.*

<sup>83</sup> *In tertium Decretalium*, p. 124A.

<sup>84</sup> L'osservazione di Enrico si legge poco oltre il passo cit. nella n. precedente.

<sup>85</sup> *In tertium Decretalium*, p. 128.

<sup>86</sup> Il caso è esposto in X.3.34.4, una lettera inviata da Alessandro III agli abati cisterciensi d'Inghilterra e commentata dal cardinale in *In tertium Decretalium*, p. 125.

<sup>87</sup> Si tratta del can. 2 del secondo gruppo di norme varate dal concilio.

ELENA BELLOMO

## Templari, itinerari di pellegrinaggio e attività ospitaliera in Lombardia\*

La milizia del Tempio rappresenta un'istituzione estremamente particolare non solo a causa dell'inedita unione di professione religiosa e pratica delle armi sulla quale essa si fonda, ma anche in virtù della sua presenza su entrambe le sponde del Mediterraneo, caratterizzata però da finalità diverse e nel contempo complementari. La nascita degli insediamenti templari occidentali deve essere principalmente collegata alle esigenze interne all'ordine stesso, che necessitava di un continuo apporto di uomini e risorse che sostenessero il suo impegno bellico in Oriente. Le province europee costituivano dunque il reale cuore della complessa struttura di quest'ordine monastico-militare e il loro apporto era imprescindibile al proseguimento della lotta contro gli infedeli condotta in oltremare<sup>1</sup>. Era così fatale che in Occidente le prime fondazioni del Tempio venissero a collocarsi in località che già da tempo coltivavano continuati e proficui rapporti con l'Oriente latino o che erano toccate dal flusso di merci e uomini che si indirizzava verso Levante<sup>2</sup>.

Tale logica insediativa dettò anche il progressivo dispiegarsi della rete di case dell'ordine sul territorio dell'attuale Lombardia. Le prime fondazioni templari lombarde sino ad ora rintracciate con sicurezza sono quelle di Milano (attestata dal 1142)<sup>3</sup> e Bergamo (per la prima volta documenta nel 1145)<sup>4</sup>, seguite poi da quelle cremonesi di Mezzano Chiantolo e Cremona (attive almeno dal 1164)<sup>5</sup> e da quelle di Casei Gerola e Pavia (la presenza templare nel pavese è attestata dal 1177)<sup>6</sup>. Durante i secoli XIII e XIV sono inoltre rintracciabili attestazioni della presenza templare presso Brescia (1222)<sup>7</sup>, Torricella Verzate (1227)<sup>8</sup>, Tortona (1252)<sup>9</sup>, Montesordo di Cermenate (1281)<sup>10</sup> e Castelnovo Bocca d'Adda (1310)<sup>11</sup>. Rilevanti sono inoltre i rapporti sussistenti tra le case templari lombarde e la fondazione di Piacenza (documenta sin dal 1171)<sup>12</sup>. Si segnala infine traccia di un insediamento dell'ordine forse dislocato presso Mandello Lario<sup>13</sup>, del quale tuttavia non è stata ancora reperita sicura attestazione.

Tutte le fondazioni appena ricordate appaiono strettamente connesse all'assetto viario locale, essendo collocate in corrispondenza dei maggiori snodi stradali lombardi e dei tracciati dei più importanti itinerari che in età medievale attraversavano la pianura padana. Un breve quadro della viabilità di questa zona nel periodo considerato consente di verificare tale corrispondenza in modo ancor più puntuale. Tra i percorsi più battuti in Lombardia durante il medioevo spicca innanzitutto la via Francigena, punto di incontro dei fedeli che si recavano oltremare, a Roma o a Compostela, ma anche insostituibile tramite dei commerci diretti o provenienti da oltralpe<sup>14</sup>. Nell'area qui considerata punti nodali di tale itinerario erano Piacenza e Pavia<sup>15</sup>. Nella prima confluivano infatti diverse arterie dell'area padana (tra le quali la via *Aemilia*, di cui la Francigena seguiva in parte il percorso, e la *Postumia*, entrambe arterie di ascendenza romana). Presso Piacenza l'attraversamento del Po era inoltre facilitato dalla presenza di un porto fluviale e di diversi ponti su chiatte<sup>16</sup>. Da Pavia si diramavano invece una serie di percorsi alternativi, rivolti sia verso la Liguria, raggiunta passando per Tortona<sup>17</sup>, sia verso il Piemonte<sup>18</sup>.

Nel corso del XIII secolo l'itinerario della Francigena che abbiamo esaminato, soprattutto nella propria parte settentrionale, tende a frantumarsi in una serie di percorsi indirizzati verso nuovi valichi alpini, quali il San Gottardo e il Brennero, più agevoli per quei pellegrini che provenivano dalla Germania o dall'Europa orientale. Per raggiungere lo Spluga la direttrice privilegiata era invece quella della *via Regina*, che collegava Pavia a Milano e che poi si spingeva verso nord fiancheggiando il lato occidentale del lago di Como. La stessa Francigena nel tragitto tra Piacenza e Pavia ne ricalcava il percorso per poi dipartirsene oltre la capitale longobarda<sup>19</sup>.

Un altro itinerario, possibile variante della Francigena, univa invece Milano e Piacenza attraverso Melegnano, Gavazzano e Lodi<sup>20</sup>. Non meno frequentato era il crocevia di Cremona, dove i percorsi lombardi si incrociavano con la via *Postumia*. Dopo Cremona i pellegrini potevano attraversare il Po presso Polesine Parmense, per poi raggiungere Parma e qui immettersi nella via *Aemilia*. Sempre da Cremona essi potevano anche incamminarsi verso Mantova, Ferrara e Ravenna<sup>21</sup>.

In età medievale un'ulteriore direttrice viaria si muoveva da ovest a est partendo da Torino e raggiungendo poi Novara e Milano. Da qui ci si poteva muovere verso Brescia e successivamente guadagnare Verona, dove questo percorso si incontrava con quello che invece scendeva dal Brennero verso sud<sup>22</sup>. Un'ultima direttrice di itinerario si muoveva verso Venezia, passando da Pavia, Lodi

e Brescia secondo un percorso già ricordato in fonti tardo-antiche come la Tavola Peutingeriana e l'Itinerario Antonino<sup>23</sup>. Non bisogna infine dimenticare che anche l'*Itinerarium burdigalense*, la più antica memoria di pellegrinaggio pervenutaci, ricorda sia Brescia che Bergamo tra le tappe toccate nel lungo percorso verso la Terrasanta<sup>24</sup>.

Durante l'età medievale un mutevole e complesso dedalo di percorsi si disponeva dunque lungo tutta l'estensione della pianura padana, collegando senza soluzione di continuità le zone pedemontane a quelle alpine, valicando le acque dei fiumi, ma anche sfruttandone il corso, qualora fosse navigabile. Gli insediamenti templari dell'attuale Lombardia si dislocavano in corrispondenza dei punti nodali della rete viaria appena descritta: sulla Francigena si trovavano Piacenza e Pavia, lungo la *via Regina* erano posizionate le case templari di Pavia, Milano e Montesordo di Cermenate. Brescia e Bergamo appaiono invece toccate dai percorsi, che attraversando tutta la Valle Padana verso est, conducevano agli imbarchi dell'Adriatico. Più a sud, Cremona era connessa non solo all'attraversamento del Po o al percorso della *Postumia*, ma anche ad una serie di itinerari alternativi che percorrevano la pianura. Anche il supposto insediamento templare di Mandello Lario faceva riferimento ai percorsi che costeggiavano il lato orientale del lago di Como<sup>25</sup>. Questa logica insediativa è pure confermata dall'ubicazione di alcuni possedimenti dell'ordine, quali ad esempio quelli di Zunico, posti in corrispondenza del *senterium Mediolanense*, una strada che attraversava il Lodigiano in direzione di Milano ed evitava ai Milanesi di passare per la nemica Lodi nel raggiungere Piacenza<sup>26</sup>.

È inoltre opportuno sottolineare come all'interno dell'area considerata il Tempio adottasse un preciso modello insediativo: tutte le case templari, sia fondate dall'ordine, sia preesistenti al suo arrivo, si trovavano all'esterno dei centri abitati, in corrispondenza delle direttrici di traffico che da essi si dipartivano<sup>27</sup>. In alcuni casi nei pressi del medesimo abitato il Tempio deteneva più insediamenti, fatto che ulteriormente attesta il progressivo radicarsi dell'ordine in queste zone ed evidenzia da parte dello stesso la ricerca di siti sempre più funzionali alle proprie esigenze. Nell'attuale Lombardia questa dinamica è evidente nel caso di Pavia, dove all'insediamento di S. Guglielmo, posto nei pressi della porta di S. Giustina, si aggiunse poi quello di S. Damiano di Linarolo, che si collocava ad una decina di chilometri da Pavia sulla strada che da questa città si dirige verso Casalpusterlengo<sup>28</sup>.

Il Tempio si era dunque diffuso in maniera capillare lungo le arterie di questa zona, aggiudicandosi il controllo di strategici punti di passaggio, senza tut-

tavia trascurare anche percorsi minori. È questo un'ulteriore segno della persistenza anche in Occidente del rapporto tra Tempio e viabilità, binomio caratterizzante dell'attività dell'ordine sin dalle sue origini in oltremare, dato che una delle funzioni originarie di questa milizia era proprio costituita dalla protezione dei pellegrini in viaggio in Terrasanta. L'attenzione verso questo fattore è poi ulteriormente confermata dal fatto che gli inventari del processo facciano ad esempio menzione di pedaggi riscossi dai Templari presso Casei Gerola<sup>29</sup>. Particolarmente interessante è inoltre l'attenzione prestata dall'ordine anche alle vie d'acqua. Non solo esso si insediò nei pressi di diversi punti di approdo di traghetti, ma è possibile che l'ordine sfruttasse anche i navigli navigabili connessi al Lambro, il quale a sua volta sfociava nel Po<sup>30</sup>. È inoltre estremamente significativo notare come la maggioranza delle case templari dell'area considerata si fossero attestate presso corsi d'acqua più o meno navigabili.

La costante relazione tra la nascita di case templari e l'assetto viario locale sembrerebbe naturalmente presupporre anche l'intrapresa da parte di quest'ordine dell'assistenza nei confronti dei viandanti che percorrevano queste stesse strade. Diversamente dall'ordine giovannita, nato proprio per adempiere in primo luogo a questa funzione, l'attività ospitaliera non costituiva invece un campo di azione primaria per il Tempio. Sin dalla nascita dell'ordine le sue incombenze furono infatti di pressoché esclusiva pertinenza militare e non sorprende dunque che, almeno inizialmente, il Tempio non fornisse assistenza ai pellegrini, se non sorvegliando in oltremare i tragitti che essi seguivano. Questo iniziale disinteresse per l'attività ospitaliera è rintracciabile anche nell'Italia nord-occidentale, dove il Tempio solo nella seconda fase della propria dinamica insediativa figura quale gestore di strutture ospitaliere.

È solo nel 1178, quasi quarant'anni dopo la prima menzione dell'ordine in Italia nord-occidentale, che *dominus* Guglielmo di Morozzo e suo figlio concedevano alla milizia del Tempio una loro casa posta a Vicoforte in Piemonte con la clausola che tale costruzione fosse adibita a ospedale<sup>31</sup>. Questa donazione evidenzia come l'ordine monastico-militare non fosse in realtà ritenuto totalmente alieno all'intrapresa dell'attività ospitaliera. Tale dato è poi confermato dalla presenza, attestata a Piacenza nel 1180, di un consorzio di laici che con tutta probabilità collaborava con il Tempio nella pratica di attività assistenziali<sup>32</sup>. Nel 1195 nella medesima città risulta attivo anche un vero e proprio ospedale del Tempio, del quale purtroppo rimane un'unica generica menzione<sup>33</sup>.

Se comunque si considera il numero degli ospedali appartenenti all'ordine nell'Italia nord-occidentale si è costretti a riconoscerne il numero oltremodo





Resti dell'ospizio teutonico di Santa Maria a Gerusalemme.

esiguo. Solo quattro sono infatti attestati con sicurezza, mentre non sappiamo se a Vicoforte-Mondovì i Templari avessero poi realmente istituito una simile struttura. Ancora dubbio è inoltre che nelle fondazioni di Montesordo di Cermenate presso Como e di *Calventia* nel Tortonese essi prestassero effettivamente questo tipo di servizio<sup>34</sup>.

Secondo i dati sinora reperiti il primo ospedale ricevuto dall'ordine è quello piemontese di Testona-Moncalieri, affidato al Tempio dal vescovo di Torino con il preciso scopo di rimettere in funzione tale struttura, ma anche di affidare la sorveglianza del vicino attraversamento del Po a un ordine di propria scelta. Tale affidamento avvenne nel 1196, quando il Tempio era già presente nell'Italia settentrionale da più di un cinquantennio e aveva avuto modo di radicarsi con successo nel tessuto locale. Proprio presso questa casa si sarebbe successivamente formato il nuovo centro abitato di Moncalieri, in corrispondenza del quale il vicino comune di Testona avrebbe posto la propria sede. In questo caso l'ospedale templare, situato presso un nodo stradale di notevole importanza, sembra essere divenuto anche l'elemento catalizzatore dello sviluppo dell'area ad esso circostante<sup>35</sup>. Oltre all'ospedale di Testona-Moncalieri, l'autorità episcopale affidò al Tempio altri tre ricoveri: quello di S. Eustachio a Pavia, concesso all'ordine nel 1201<sup>36</sup>, quello di S. Giacomo di Tortona, che fu invece a questi affidato nel 1252<sup>37</sup>, e quello di S. Egidio della Misericordia di Piacenza, concesso ai cavalieri templari nel 1280<sup>38</sup>.

Nell'intrapresa dell'attività ospitaliera da parte del Tempio sembra aver svolto un ruolo di primaria importanza il maestro templare di Lombardia Barozio, in carica tra la fine del XII e l'inizio del XIII secolo<sup>39</sup>. Nel 1199 egli avrebbe risolutamente agito per prendere possesso di una casa umiliata situata nel Tortonese, che aveva probabilmente un ospedale annesso. Dal suo atto sarebbe addirittura nata una lunga controversia con il presule locale. Proprio Barozio avrebbe poi ricevuto l'investitura dell'ospedale pavese di S. Eustachio, un'istituzione probabilmente modesta, che il vescovo locale aveva affidato ai Templari con l'intento di risollevarlo da tale stato. Nello stesso tempo questa acquisizione, ratificata poi nel 1205, garantiva al Tempio la gestione di una struttura ospitaliera posta in una località estremamente frequentata da pellegrini e viaggiatori in genere<sup>40</sup>.

Rilevanza ben maggiore era invece destinata ad assumere l'acquisizione da parte dei Templari dell'ospedale di S. Egidio della Misericordia di Piacenza. Se dopo il 1195 non si ha infatti più alcuna notizia del locale ospedale templare, sappiamo con sicurezza che l'ordine, intorno al 1280, ricevette in affidamento

dal presule piacentino una nuova struttura ospitaliera. La prestigiosa fondazione di S. Maria del Tempio, sede di diversi capitoli provinciali, veniva così ad essere nuovamente completata grazie all'affiancamento di un'istituzione a carattere ospitaliero e tale acquisizione avveniva inoltre in un momento di forte positività da parte dell'ordine, che proprio in quegli stessi anni era impegnato nell'erigere la torre campanaria della *mansio* piacentina<sup>41</sup>. Dopo la cessione del complesso di S. Maria ai Domenicani nel 1304, proprio S. Egidio avrebbe infine costituito, anche se per breve tempo, il fulcro della presenza templare in città sino alla soppressione dell'ordine<sup>42</sup>. In base ai dati sinora proposti è possibile notare come in nessun caso il Tempio risulti quale fondatore di strutture ospitaliere, ma le avesse invece sempre ricevute in gestione per lo più da presuli locali. L'impegno profuso dall'ordine in questo settore è tuttavia dimostrato dalla sua capacità di imprimere nuovo sviluppo e vitalità a quei ricoveri, spesso in stato di decadenza, che gli vennero affidati. In questo quadro l'intrapresa dell'attività ospitaliera costituisce per il Tempio un salto di qualità. Essa permette infatti ai Templari di rafforzare la propria presenza presso località di importanza non trascurabile e nel medesimo tempo l'azione in campo ospitaliero garantisce al Tempio di poter essere annoverato tra gli istituti caritativi della zona e di partecipare dunque delle donazioni destinate a questo tipo di strutture<sup>43</sup>.

L'affidamento di questi ricoveri ai Templari è nel contempo presa d'atto della loro positiva influenza sul territorio, ma anche strumento per legare all'autorità episcopale un ordine dotato di immunità e quindi svincolato dall'autorità giurisdizionale del vescovo<sup>44</sup>. Queste concessioni creavano infatti un particolare rapporto di dipendenza tra il presule affidatario e i nuovi gestori dell'ospedale, che, nella maggior parte dei casi, si risolveva nel semplice versamento di un canone annuo<sup>45</sup>, ma che ad esempio a Piacenza era invece arrivato a vincolare addirittura la nomina del rettore di S. Egidio della Misericordia all'approvazione vescovile<sup>46</sup>.

Non è inoltre da trascurarsi il fatto che dalla fine del XII secolo in poi le istituzioni comunali tentarono a più riprese di interferire all'interno della gestione degli istituti assistenziali. Anche in questo caso il loro affidamento al Tempio da parte delle autorità vescovili ne ribadiva la dipendenza dall'episcopio e poteva prevenire o contrastare simili ingerenze<sup>47</sup>.

Come si è già accennato in merito al primo ospedale piacentino dell'ordine, queste strutture sembrano infine costituire un ulteriore polo di aggregazione di laici, vicini all'ordine monastico-militare. È infatti necessario sottolineare come probabilmente i laici e i conversi, che già operavano presso queste isti-

tuzioni prima del loro affidamento al Tempio, venissero poi accolti nell'ordine<sup>48</sup>. Presso la fondazione piacentina di S. Maria già nel 1180 è segnalato un non meglio definito *consorcium Templi*, probabilmente operante presso il primo ospedale dell'ordine, mentre nel 1310 presso S. Egidio è rintracciabile una conversa<sup>49</sup>. In relazione inoltre alla casa templare milanese diversi dati confermano come essa svolgesse un'azione caritativa, probabilmente attuata in collaborazione con esponenti del ceto laicale. Risale infatti al 1226 l'attestazione di una *scola mansionis de Templo* e di due suoi decani, il frate templare Giovanni, presbitero e precettore della casa di S. Maria, e Domenico *de Piccorano*, che era invece un laico<sup>50</sup>. Purtroppo non sappiamo con precisione quali fossero le attività amministrative da questa associazione, ma non sembra improbabile che essa potesse essere assimilata a diverse altre istituzioni simili, attestate a Milano durante questo stesso periodo presso diversi istituti ospitalieri e volte alla pratica della carità e dell'assistenza<sup>51</sup>. Non è infine da escludersi che proprio in tale componente laicale, impegnata in attività assistenziali, fosse compreso anche Arrigo, converso del Tempio di Milano, segnalato nel 1244<sup>52</sup>. Il fatto che l'esercizio di attività caritative fosse ormai una pratica consolidata all'interno della fondazione milanese del Tempio risulta evidente anche in base ad un lascito testamentario del 1302 che esplicitamente assimilava la locale casa templare ad altri enti assistenziali, quali l'Ospedale della Colombetta e quello del Brolo<sup>53</sup>.

Se dunque il costante rapporto tra la dislocazione delle case templari e l'apparato viario è dovuta alle stesse caratteristiche intrinseche dell'ordine, la gestione dell'attività ospitaliera assunta dal Tempio si collega strettamente alle dinamiche di sviluppo delle diverse realtà locali e non può essere compresa senza una loro precisa analisi, che non si limiti a valutare le sole esigenze del Tempio, ma comprenda anche le direttive che muovevano i diversi soggetti operanti accanto ad esso e tenga soprattutto in debita considerazione le relazioni che la pratica della carità poteva aver creato tra il Tempio e i ceti laici.

\* Questo intervento è tratto dalla mia dissertazione di dottorato *La milizia del Tempio in Italia nord-occidentale (XII-metà XIV secolo)*, discussa nel marzo 2001 presso l'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano. Per una più approfondita discussione della presenza del Tempio in area lombarda e per la ricostruzione delle vicende storiche delle singole fondazioni dell'ordine rimando a questo lavoro. I miei ringraziamenti vanno al prof. G. Picasso, mio tutore durante gli anni del dottorato, e al dott. G. Archetti, che mi ha offerto diversi utili suggerimenti nella redazione di questo contributo.

<sup>1</sup> A. LUTTRELL, *Templari e Ospitalieri in Italia*, in *Templari e Ospitalieri in Italia. La chiesa di S. Bevignate a Perugia*, a cura di M. Roncetti, P. Scarpellini, F. Tommasi, Milano 1987, p. 21; A. DEMURGER, *Vita e morte dell'ordine dei Templari (1118-1314)*, Milano 1987, pp. 134-83; M. BARBER, *La Storia dei Templari*, Casale Monferrato 1997, pp. 265-321.

<sup>2</sup> Non a caso tra le prime fondazioni dell'Italia settentrionale compaiono anche le case liguri di Albenga (1143) e di Genova (1161, ma forse già attiva nel 1142), deputate a mantenere i contatti con l'oltremare. P. ACCAME, *Notizie e documenti inediti sui Templari e Gerosolimitani in Liguria*, Finalborgo 1902, doc. 1, p. 37; *Le carte del monastero di S. Siro di Genova*, a cura di M. Calleri, S. Machiavello, M. Traino, I, (952-1224), Genova 1997-1998 (Fonti per la storia della Liguria, 5-8), doc. 104, pp. 162-163; *Il Cartulare di Giovanni Scriba*, a cura di M. Chiudiano, M. Moresco, I, Roma 1935 (*Regesta chartarum Italiae*, XIX-XX), doc. 795, p. 427.

<sup>3</sup> A. COLOMBO, *I Gerosolimitani e i Templari a Milano e la via della Commenda*, «Archivio storico lombardo», ser. VI, LIII (1926), pp. 186-189, doc. 1, p. 213.

<sup>4</sup> E. BELLOMO, *Una mansione templare dell'Italia settentrionale: S. Maria del Tempio*

*di Bergamo*, «Sacra Militia», II (2001), in corso di stampa.

<sup>5</sup> *Codice diplomatico cremonese*, a cura di L. Astegiano, I, Augusta Taurinorum 1895-1898 (*Historiae Patriae Monumenta*, XXI), doc. 216, p. 130, doc. 219, p. 131; *Le carte cremonesi dei secoli VIII-XII*, a cura di E. Falconi, III, Cremona 1979-1988 (Fonti e Suscidi, Documenti dei fondi cremonesi, I/1-4), doc. 415, p. 23, doc. 417, p. 26.

<sup>6</sup> *Le carte di S. Pietro in Ciel d'Oro di Pavia*, a cura di E. Barbieri, M. A. Casagrande Mazzoli, E. Cau, II, (1165-1190), Pavia-Milano 1984, doc. 99, p. 165.

<sup>7</sup> E. BELLOMO, *La prima attestazione documentaria dei Templari a Brescia*, «Brixia Sacra», ser. III, V/4, (2000), pp. 97-100.

<sup>8</sup> M.P. ALBERZONI, «*Sub eandem clausuram sequestrati*». *Uomini e donne nelle prime comunità umiliate lombarde*, «Quaderni di Storia religiosa», I (1994), p. 105.

<sup>9</sup> *Le carte dell'Archivio capitolare di Tortona*, a cura di F. Gabotto, V. Legè, Pinerolo 1907 (Biblioteca della Società Storica Subalpina, XXXIX), doc. 532, p. 209; A. DI RICILDONE, *Templari e Gerosolimitani di Malta in Piemonte tra XII e XIX secolo*, II, San Salvatore Monferrato 1980, pp. 706-707.

<sup>10</sup> L. TACCHELLA, *Gli insediamenti dei Templari a Nice e Grasse*, in *Liguria, Lombardia e Veneto (sec. XII-XIV)*, Milano 1999 (Biblioteca dell'Accademia Olubrense, 40), pp. 81-82.

<sup>11</sup> *Carte in Appendice ai monumenti ravennati del conte Marco Fantuzzi*, a cura di A. Tarlazzi, I/2, Ravenna 1875 (Dei monumenti storici pertinenti alla provincia della Romagna, serie II), doc. 318, pp. 485-486.

<sup>12</sup> *Le carte degli Archivi parmensi del sec. XII*, a cura di G. Drei, III, Parma 1950, doc. 419, pp. 338-339.

<sup>13</sup> F. OMBRELLI, *Lombardia: templari e pellegrini sulla riva orientale del lago di Lecco*, in *XV Convegno di Ricerche Templari*, Castro-

caro Terme, 6-7 settembre 1997, Latina 1998, p. 89; *Carte*, I/2, doc. 350, p. 583.

<sup>14</sup> SIGERIC DI CANTERBURY, *Itinerarium*, a cura di W. Stubbs, in *Rerum Britannicarum Scriptores* (= RBSS), LXIII, Londra 1874, pp. 391-395; F.P. MAGOUN, *The pilgrim diary of Nikulas of Munkathvera: the road to Rome*, «Medieval Studies», 6 (1944), pp. 347-350; F.D. RASCHELLÀ, *Itinerari italiani in una miscellanea geografica islandese del XII secolo*, «Filologia germanica», XVIII-XXIX (1985-1986), pp. 550-567; BENEDETTO DI PETERBOROUGH, *Gesta Regis Henrici II*, a cura di W. Stubbs, in RBSS, XLIX, II, London 1867 (rist. 1965), p. 131; R. STOPANI, *La Via Francigena. Storia di una via nel Medioevo*, Firenze 1998, pp. 118-122.

<sup>15</sup> In merito al diramarsi della Francigena nell'area considerata si veda anche R. STOPANI, *Guida ai percorsi della via Francigena in Emilia e in Lombardia*, Firenze 1996; *La via Francigena. Dossier scientifico*, a cura della Regione Emilia Romagna, Bologna 1996.

<sup>16</sup> A. ZANINONI, *La città che ospitò il Concilio: nodo viario e commerciale, tappa di pellegrinaggi nell'Italia padana*, in *Il concilio di Piacenza e le crociate*, Piacenza 1996, pp. 155-170.

<sup>17</sup> G.C. BASCAPÈ, *Le vie dei pellegrinaggi medioevali attraverso le Alpi Centrali e la pianura padana*, «Archivio della Svizzera Italiana», XI (1936), p. 24; A.A. SETTIA, *Strade e pellegrini nell'Oltrepò pavese: una via «romea» dimenticata*, in *Un santo pellegrino dell'Oltrepò pavese. Nel millenario di s. Bovo*, Atti del Convegno nazionale di studi, «Annali di storia pavese», XVI-XVII (1988), pp. 79-89.

<sup>18</sup> G. BARELLI, *Le vie del commercio fra l'Italia e la Francia nel medioevo*, «Bollettino Storico Bibliografico Subalpino», XII (1907), pp. 90-99.

<sup>19</sup> R. STOPANI, *La Lombardia e la Francigena*, in *Le vie del cielo. Itinerari di pellegrini attraverso la Lombardia*, Atti del Convegno

Internazionale, Milano, 22-23 novembre 1996, a cura di G. Manzoni di Chiosca, Milano 1998, p. 49; G. SERGI, *Potere e territorio sulla strada di Francia*, Napoli 1981 (Nuovo Medioevo, 20), pp. 31-32, 42-45.

<sup>20</sup> G. FRIGERIO, *L'antica via regina. Tra gli itinerari stradali e le vie d'acqua nel comasco. Raccolta di studi*, Como 1995.

<sup>21</sup> BASCAPÈ, *Le vie*, pp. 30-32.

<sup>22</sup> BASCAPÈ, *Le vie*, p. 35.

<sup>23</sup> BASCAPÈ, *Le vie*, p. 26.

<sup>24</sup> BASCAPÈ, *Le vie*, p. 39.

<sup>25</sup> BASCAPÈ, *Le vie*, pp. 26-30; L. TASCHELLA, *Il Sovrano Militare Ordine di Malta nella storia di Vicenza, Padova, Verona e Brescia*, «Studi storici Luigi Simeoni», XVIII-XIX (1968-1969), p. 260; L. PAGANI, *Appunti sulla posizione e sul sito di Bergamo antica*, in *Bergamo dalle origini all'alto medioevo*, a cura di R. Poggiani Keller, Modena 1986, p. 23.

<sup>26</sup> OMBRELLI, *Lombardia*, pp. 89-91.

<sup>27</sup> F. OMBRELLI, *Militia Templi Mediolanensis. I monaci-cavalieri nella diocesi milanese*, Latina 1999, pp. 22-25.

<sup>28</sup> Solo nel caso della villanova di Stellone la nuova chiesa del Tempio venne ad essere edificata all'interno del neonato nucleo insediativo, mentre la preesistente mansione di S. Martino si trovava poco discosto da esso. M. MONTANARI PESANDO, *Villaggi nuovi nel Piemonte medievale. Due fondazioni chieresi del secolo XIII: Villastellone e Pecetto*, Torino 1991 (Biblioteca della Società Storica Subalpina, CCVIII), pp. 60-65.

<sup>29</sup> *Picino de Canistris. Lanonimo e la sua descrizione di Pavia*, a cura di F. Gianani, Pavia 1976, pp. 195, 295; *Carte*, I/2, doc. 350, pp. 576-577, 579-584; RICALDONE, *Templari*, II, p. 622; A. AMATI, *Dizionario corografico dell'Italia*, IV, Milano 1868ss, p. 611.

<sup>30</sup> *Carte*, I/2, doc. 340, p. 550.

<sup>31</sup> In merito alla strategica importanza di queste vie d'acqua si veda P. RACINE, *Poteri medievali e percorsi fluviali nell'Italia padana*

na, «Quaderni storici», *Vie di Comunicazione e potere*, LXI (1986), pp. 9-32; A.A. SETTIA, *Il distretto pavese nell'età comunale: la creazione di un territorio*, in *Storia di Pavia*, III, *Dal libero comune alla fine del principato indipendente, 1024-1535*, tomo I, *Società, istituzioni, religione nelle età del Comune e della Signoria*, Pavia 1984-1995, pp. 146-150.

<sup>32</sup> A. PONZIGLIONE, *Saggio storico intorno ai Templari del Piemonte e degli altri stati del Re*, «Ozi Letterari», III (1971), doc. 2, pp. 151-152. Sulla famiglia dei Morozzo si rimanda a P. GUGLIEMOTTI, *I Signori di Morozzo nei secoli X-XIV. Un percorso nel Piemonte meridionale*, Torino 1990 (Biblioteca della Società Storica Subalpina, CCVI), pp. 113-116, 125-133, 156, 168-175, n. 42.

<sup>33</sup> P.M. CAMPI, *Dell'Historia ecclesiastica di Piacenza*, II, Piacenza 1651 (rist., Piacenza 1995), p. 52.

<sup>34</sup> CAMPI, *Dell'Historia ecclesiastica*, II, p. 78; C. POGGIALI, *Memorie storiche di Piacenza*, IV, Piacenza 1760 (rist. anast., Piacenza 1927-1931), pp. 98-99.

<sup>35</sup> Un atto risalente al 1240, conservato unitamente alla documentazione della commendata gerosolimitana di S. Maria del Tempio e S. Croce di Milano, fa riferimento all'ospedale dei Santi Biagio, Leonardo e Margherita *de monte Surdo prope locum de Cermenate*, citandone il *minister*, Pietro *de Silva*. In un atto del 1281 il frate del Tempio Giacomo da Pigazzano è definito precettore delle case di Milano, Pavia, Verzario, Piacenza, Fiorenzuola, Cremona, Bergamo, Brescia e Montesordo, mentre in uno del 1291 lo stesso Giacomo è designato quale precettore della mansione milanese e responsabile dell'insediamento di Montesordo. Tali documenti dimostrano con certezza l'esistenza di un insediamento templare a Montesordo di Cermenate. Nessun dato conferma invece l'appartenenza al Tempio dell'ospedale citato nel 1241. Nulla vieta quindi di supporre che

l'ospedale di Montesordo di Cermenate in realtà rimanesse un'istituzione autonoma rispetto al locale insediamento templare e che l'atto conservato insieme alla documentazione appartenente al Tempio sia semplicemente un *munimen* da riferirsi non al passaggio di gestione dell'ente da un ordine all'altro, ma solamente a quello di alcuni beni una volta proprietà dell'ospedale e successivamente passati ai Templari. TACCHELLA, *Gli insediamenti*, pp. 76-78, 81-82; OMBRELLI, *Militia*, p. 17. In merito alla casa di *Calventia* si veda *infra*, n. 40.

<sup>36</sup> *Le carte dell'archivio arcivescovile di Torino fino al 1310*, a cura di F. Gabotto, G.B. Barberis, Pinerolo 1906 (Biblioteca della Società Storica Subalpina, XXXVI), doc. 94, pp. 96-97; *Appendice al Libro Rosso del comune di Chieri*, a cura di F. Gabotto, Pinerolo-Torino 1913-1924 (Biblioteca della Società Storica Subalpina, LXXVI), doc. 39, pp. XXIX-XXXII; C. LA ROCCA, *Da Testona a Moncalieri. Vicende del popolamento sulla collina torinese nel medioevo*, Torino 1986 (Biblioteca della Società Storica Subalpina, CXCH); MONTANARI PESANDO, *Villaggi*, pp. 11-48; E. MEYER, *Die Funktion von Hospitälern in städtischen Kommunen Piemonts (11-13. Jahrhundert)*, Frankfurt am Main 1992 (Europäische Hochschulschriften, Reihe III, Geschichte und ihre Hilfswissenschaften, 492), pp. 270-280; G. CASIRAGHI, *I cavalieri del Tempio e le vicende dei loro insediamenti sulla collina torinese*, «Bollettino Storico Bibliografico Subalpino», XLI (1993), pp. 233-245; IDEM, *Fondazioni templari lungo la via Francigena: da Torino a Chieri e da Testona-Moncalieri a S. Martino di Gorra*, in *Luoghi di strada nel Medioevo. Fra il Po, il mare e le Api occidentali*, a cura di G. Sergi, Torino 1996, pp. 125-145; IDEM, *Da Torino a Chieri: insediamenti templari lungo la via Francigena*, in *I Templari in Piemonte. Dalla storia al mito*, Torino 1994, pp. 11-29.

<sup>37</sup> F. SAVIO, *Gli antichi vescovi d'Italia dalle origini al 1300 descritti per regioni. La Lombardia*, II/2, Firenze-Bergamo 1913-1932, p. 468.

<sup>38</sup> *Le carte dell'Archivio capitolare di Tortona*, doc. 532, p. 209; RICALDONE, *Templari*, II, pp. 706-707.

<sup>39</sup> *Chronicon de rebus in Italia gestis*, in *Chronicon Placentinum et Chronicon de rebus in Italia gestis*, a cura di J.L.A. Huillard-Bréholles, Paris 1856, p. 374; CAMPI, *Dell'Historia ecclesiastica*, II, pp. 52, 78; E. NASALLI ROCCA, *Della introduzione dei Templari a Piacenza*, «Bollettino storico piacentino», XXXVI (1941), pp. 16-18.

<sup>40</sup> Altro tratto qualificante del magistero di questo dignitario templare è la sua partecipazione alla quarta crociata. *Die Register Innocenz'III.*, a cura di O. Hageneder-A. Haidacher et alii, VII, Graz-Köln, 1964-1997, doc. 147, p. 235, doc. 152, p. 262.

<sup>41</sup> La casa di *Calventia*, citata anche negli inventari inquisitoriali, venne definitivamente affidata al Tempio dopo una lunga controversia che aveva visto opposti il *magister* di Lombardia Barozio e il presule di Tortona. I Templari, infatti, detenevano in zona alcuni beni, che il vescovo aveva poi avvocato a sé per concederli poi agli Umiliati, che avrebbero dovuto erigervi un oratorio con ospedale annesso. In seguito gli Umiliati stessi avrebbero ceduto tale fondazione ai Templari, previo consenso del vescovo locale. Barozio aveva in realtà occupato tali possedimenti senza richiedere tale autorizzazione e il presule era ricorso alla forza per riottenere il possesso della ex-casa umiliata. Il giudizio emesso da Innocenzo III e poi accolto nelle decretali di Gregorio IX prevedeva il ritorno della casa in mano templare. Tale ordinanza non sarebbe però stata ottemperata con sollecitudine. Non è da escludersi che l'oratorio di S. Maria della Sanità ovvero della Craventia, situato presso Tortona, possa essere identifi-

cato con la fondazione templare in questione. L. FERRERO DI PONZIGLIONE, *Saggio storico intorno ai Templari del Piemonte e degli altri stati di S.A.R. Maestà il re di Sardegna*, in *Ricreazione storica*, Genova 1848, p. 52; SAVIO, *Gli antichi vescovi. Piemonte*, pp. 211, 397-398; *Regesta pontificum Romanorum ab anno p. Ch. n. 1198 ad annum 1304*, a cura di A. Potthast, I, Berolini 1874, n° 1195; *Decretalium D. Gregorii papae IX compilatio*, in *Corpus Iuris Canonici*, II, a cura di E. L. Richter, E. Friedberg, Lipsiae 1932<sup>2</sup>, X.13.12, tit. XIII, *De restitutione spoliatorum*, coll. 285-286; *Vetera Monumenta Slavorum Meridionalium Historiam Illustrantia*, a cura di A. Theiner, I, Osnabrück 1968, p. 54, f. LXXXVI, n° 253, p. 55, f. XC, n° 262; *Le carte dell'Archivio comunale di Voghera*, a cura di A. Tallone, Pinerolo 1918 (Biblioteca della Società Storica Subalpina, XLIX), doc. 5, p. 7, doc. 116, pp. 243, 256; *Carte*, I/2, doc. 339, p. 545; RICALDONE, *Templari*, I, pp. 336, 340.

<sup>42</sup> In merito si rimanda a G. VALENTINI, *La torre di S. Maria del Tempio in un disegno di Antonio da Sangallo*, «Bollettino storico piacentino», LXXXIII (1978), pp. 138-147. Purtroppo l'autore del contributo piuttosto che fornire un'attenta analisi architettonica di questo monumento si perde in poco pertinenti considerazioni di carattere numerologico e cabalistico.

<sup>43</sup> NASALLI ROCCA, *Della introduzione*, pp. 17-20.

<sup>44</sup> In merito alle disposizioni testamentarie medievali, alle loro caratteristiche e alla metodologia storica da applicarsi a tale tipo di fonte, si ricorda S.A. EPSTEIN, *Wills and Wealth in Medieval Genoa, 1150-1250*, Cambridge Mass.-London 1984; C. PIACITELLI, *La carità negli atti di ultima volontà milanesi nel XII secolo*, in *La carità a Milano nei secoli XII-XV*, a cura di M. P. Alberzoni, O. Grassi, Milano 1987, pp. 167-186; *Nolens intestatus*

*decidere. Il testamento come fonte della storia religiosa e sociale*, Atti dell'Incontro di studio, Perugia, 3 maggio 1983, Perugia 1985; M. BERTRAM, *Bologneser Testamente. Ester Teil: Die urkundliche Überlieferung*, «Quellen und Forschungen aus Italienischen Archiven und Bibliotheken», LXX (1990), pp. 151-233; ID., *Bologneser Testamente. Zweiter Teil: Sondierungen in den libri memoriali*, «Quellen und Forschungen aus Italienischen Archiven und Bibliotheken», LXXI (1991), pp. 195-240; ID., *Testamenti medievali bolognesi: una miniera documentaria tutta da esplorare*, «Rassegna storica degli Archivi di Stato», LII (1991), pp. 307-323; A. RIGON, *I testamenti come atti di religiosità pauperistica*, in *La conversione alla povertà nell'Italia dei secoli XII-XV*, Atti del XXVII Convegno Storico Internazionale, Todi 12-14 ottobre 1990, Spoleto 1991, pp. 390-414. Con particolare riferimento agli ordini monastico-militari e alla Terrasanta si veda P. PIRILLO, *La Terrasanta nei testamenti fiorentini del Duecento*, in *Toscana e Terrasanta nel Medioevo*, a cura di F. Cardini, Firenze 1982, pp. 57-73; ID., *Terra Santa e ordini militari attraverso i testamenti fiorentini prima e dopo la caduta di San Giovanni d'Acri*, in *Acri 1291. La fine della presenza degli ordini militari in Terra Santa e i nuovi orientamenti del XIV secolo*, a cura di F. Tommasi, Perugia 1996 (Biblioteca di Militia Sacra, 1), pp. 121-135.

<sup>45</sup> L. GARCIA GUIJARRO RAMOS, *Exemption in the Temple, the Hospital and the Teutonic Order: Shortcomings of the Institutional Approach*, in *The Military Orders*, II, Aldershot 1998, *Welfare and Warfare*, a cura di H. Nicholson, pp. 289-293; P. VIAL, *La Papauté, l'exemption et l'ordre du Temple*, in *Papauté, Monastichisme et Theories politique: études d'histoire médiévale offertes à Marcel Pacaut*, a cura di P. Guichard, M.T. Lorcin, J.-M. Poisson, M. Rubelin, I, Lyon 1994, pp. 173-180.

<sup>46</sup> È questo il caso di Chieri e Pavia. G. CASIRAGHI, *La diocesi di Torino nel Medioevo*, Torino 1979 (Biblioteca della Società Storica Subalpina, CXCVI), p. 160, n. 226; G. ROBO-LINI, *Notizie appartenenti alla storia della sua patria raccolte ed illustrate*, IV, Pavia 1823-1838, p. 68; R. CROTTI PASI, *Il sistema caritativo assistenziale: strutture e forme di intervento*, in *Storia di Pavia*, III, p. 372, n. 102.

<sup>47</sup> NASALLI ROCCA, *Della introduzione*, p. 18.

<sup>48</sup> G. ALBINI, *Città e ospedali nella Lombardia medievale*, Bologna 1993 (Biblioteca di storia urbana medievale, 8), pp. 76-83.

<sup>49</sup> Già dal 1170 i Templari di Reggio Emilia avrebbero ad esempio cooperato con una confraternita laica. O. ROMBALDI, *Hospitale Sanctae Mariae Novae. Saggio sull'assistenza in Reggio Emilia*, Reggio Emilia 1965, p. 21. Questo procedimento è inoltre documentato in relazione alla casa templare di Modena. E. TROTA, *L'Ordine dei cavalieri templari a Modena e l'ospitale del ponte di S. Ambrogio*, «Atti e Memorie della Deputazione di Storia Patria per le Province Modenesi», XVI (1984), pp. 35-37.

<sup>50</sup> CAMPI, *Dell'Historia ecclesiastica*, II, pp. 52, 72; *Carte*, I/2, doc. 332, p. 530.

<sup>51</sup> TACCHELLA, *Gli insediamenti*, pp. 69-70.

<sup>52</sup> *Antichi diplomi degli arcivescovi di Milano e note di diplomatica episcopale*, a cura di G. C. Bascapè, Firenze 1937, doc. 10, pp. 79-81; ALBINI, *Città e ospedali*, pp. 26-34, 37-38, 39-46.

<sup>53</sup> T. BINI, *Dei Templari e del loro processo in Toscana*, «Atti della Reale Accademia Lucchese di Scienze, Lettere ed Arti», XV (1845), doc. 1, p. 439.

<sup>54</sup> COLOMBO, *I Gerosolimitani*, doc. 5, p. 218.

ENNIO FERRAGLIO

## Santuari e devozione nel diario di Virgilio Bornati (sec. XV)

Presso la Biblioteca Morcelliana di Chiari si trova un manoscritto contenente la relazione dei viaggi compiuti in Europa e Palestina da un chierico bresciano, Virgilio Bornati, negli anni tra il 1451 ed il 1459. Il testo non presenta una datazione diretta o espressa, ma, essendo il resoconto ordinato cronologicamente e concluso con l'anno 1459 si può presumere che l'anno di composizione sia proprio questo oppure uno di poco posteriore; inoltre, il fatto che il testo sia privo di una vera e propria conclusione lascia supporre che al resoconto dovesse seguire ancora una parte che non è giunta fino a noi.

Dell'autore si sa poco e, per giunta, gran parte dei dati biografici che lo riguardano si ricavano da fonti posteriori e – in qualche caso – non più verificabili in seguito alla perdita della documentazione che lo riguarda<sup>1</sup>. Sono invece certe le informazioni sulla sua famiglia di origine, in quanto i nomi delle persone ed i rapporti di parentela vengono specificati in alcuni passaggi del diario. A c. 44r traccia l'albero genealogico della famiglia paterna, risalendo a ritroso dal padre Tonino, al nonno Virgilio e proseguendo per gli avi Tonino, Franceschino, Zambelino e Bartolo. Informa, anche, di essere nato il 30 giugno 1427 «in quodam thalamo viridi» posto di fronte alla chiesa di S. Giovanni *de foris*, e non manca di fornire addirittura notizie sulla sua statura corporale. A c. 50v, parlando degli avvenimenti accaduti nell'anno 1458, ricorda la morte della madre, Petra, figlia di Giovanni Ugoni e di Franceschina de Advocatis; nomina anche i suoi fratelli, da quelli morti in età giovanile (Corradino, Gaspare, Girolamo, Bonafemina, Franceschina e Fiornovella), a quelli invece ancora viventi nell'anno in cui scrive (Febo, Giacomo Filippo, un'altra Franceschina moglie di Battista de Occanonibus, Antonia moglie del nobile Daniele Schilini, infine Luchina ancora nubile). Dalle note relative all'anno 1459, a c. 60r, apprendiamo che era imparentato con la famiglia Martinengo: lo zio Cristoforo Bornato era infatti sposato con Taddea, sorella del celebre Cesare Martinengo, morto il 14 novembre di quell'anno. Infine, a c. 62r, ricorda la morte del padre Tonino,

avvenuta il 28 giugno 1460; si sofferma nuovamente sul nome del nonno, Virgilio, e fornisce qualche dato sul nome della nonna, Bonafemina, figlia di Venturino de Ambrosionibus, celebre *juris utriusque doctor*.

La struttura del diario rispecchia assai fedelmente la *forma mentis* del viaggiatore che si preoccupa di lasciare una qualche testimonianza di sé. Non a caso, la sezione dedicata al resoconto dei viaggi è preceduta da un'altra corposa sezione, contenente la trascrizione di trentasette documenti (lettere patenti, passaporti, commendatizie) ottenuti dal Bornati nel corso di numerose visite presso le maggiori corti europee. La trascrizione dei testi è sempre assai fedele e, soprattutto, integrale, indizio di una mentalità ordinatrice e "archivistica". Di questa maniera di operare esiste un altro esempio a lui contemporaneo, quello di Nicodemo Tranchedini, ambasciatore sforzesco, il quale scrisse un diario simile sotto molti aspetti a quello lasciato dal Bornati; anche in questo caso, il resoconto vero e proprio dei viaggi è preceduto da una corposa sezione con trascrizione di documenti di carattere politico e diplomatico, assieme a note di altro genere<sup>2</sup>.

Anche la lunga serie di documenti che egli stesso ci tramanda in copia a completamento del suo diario, permette di accertare l'appartenenza ad un ceto sociale elevato ed economicamente benestante<sup>3</sup>. La sorprendente facilità nello stringere relazioni con quasi tutti i sovrani regnanti dell'Europa della seconda metà del secolo XV, dovuta al fatto di avere assunto la nomina di *familiaris* del re d'Ungheria, lascia intendere, da parte sua, una solida abilità diplomatica e doti politiche fuori dal comune.

Nell'apparato di lettere commendatizie che il Bornati trascrive nel suo registro con puntigliosa attenzione vi sono precisi accenni ai viaggi che ha compiuto e a quelli che ancora deve compiere, compresi i pellegrinaggi, nonché a qualità morali ed intellettuali e al rango sociale a cui appartiene. Egli viene chiamato solitamente con l'epiteto di *nobilis vir, de nobili familia*, e spesso anche di *miles*; inoltre viaggiava a cavallo, con due o più servitori e con il bagaglio. Tutto ciò ne fa un pellegrino sostanzialmente diverso da quello che l'iconografia e le testimonianze documentarie ci hanno tramandato; sappiamo però che casi simili non erano infrequenti, dal momento che, per molti, il pellegrinaggio rappresentava una valida occasione sociale<sup>4</sup>.

Vi è un altro elemento molto importante da tenere in considerazione, soprattutto per quanto riguarda il suo cammino verso S. Giacomo di Compostella: è noto che molte corti, tra cui quelle di Valladolid nel 1523, di Toledo nel 1525 e di Madrid nel 1528, emanarono provvedimenti restrittivi per quan-

to riguardava il passaggio dei pellegrini, obbligandoli a percorrere esclusivamente il tracciato della via per la città di S. Giacomo, con la conseguente proibizione di seguire percorsi alternativi<sup>5</sup>. Da questo punto di vista il Bornati gode di una certa autonomia e può muoversi come meglio crede; da qui, forse, la continua richiesta di lettere commendatizie e di salvacondotti, al fine di potersi spostare da una località all'altra senza ostacoli e di godere di protezione nei beni e nella persona<sup>6</sup>.

Sappiamo, da una tradizione moderna e da accenni all'interno delle commendatizie, che egli fu un uomo di grande cultura<sup>7</sup>: scrisse e lesse molto, si occupò di scienze naturali e di letteratura, viaggiò in continuazione senza trascurare la propria formazione religiosa. Questo aspetto è particolarmente evidente nell'unica sua opera che sia giunta fino a noi, l'*Itinerario* della Biblioteca Morcelliana di Chiari.

Lungi da ogni intento di natura letteraria, nonostante la ricercatezza dello scrivere in latino, l'*Itinerario* è pensato come un vero e proprio resoconto dei viaggi compiuti dal Bornati negli anni 1451-1459. Dal momento che vengono riportati solo i fatti più salienti di questi viaggi, e che si tratta perlopiù o di incontri avuti con i regnanti di numerosi Stati europei o di visite compiute a santuari (sia perché designati come mete da raggiungere fin dal momento della partenza da Brescia, sia perché occasionalmente visitati, in quanto si trovavano nei pressi della strada che era intenzionato a percorrere) è lecito supporre che tanto le visite di natura politica quanto quelle di natura devozionale erano, per il Bornati, sullo stesso piano<sup>8</sup>. Emerge, pertanto, la figura di Bornati pellegrino, che affianca quella – più sfumata – di incaricato più o meno segreto per conto della Curia pontificia<sup>9</sup>. Si tratta, quest'ultima, di un'ipotesi avanzata da Luigi Rivetti in uno studio che accompagnava il ritrovamento del manoscritto clarense, basata fra l'altro sulla considerazione che i viaggi del Bornati si interrompono a Mantova nel 1459, dopo un'udienza avuta dal Papa, il quale si trovava in quella città per partecipare al Concilio che avrebbe sancito la guerra contro i Turchi. In realtà non sappiamo se quello fosse l'ultimo viaggio del Bornati, o se ne seguissero altri; inoltre, il nostro autore non fa mai menzione di incarichi che avrebbe avuto per conto della S. Sede, limitandosi ad affermare, il 17 settembre 1459 di fronte al Papa, che i suoi viaggi avevano come unica ragione il desiderio di conoscere il mondo al fine di ritornare *doctior in patria*<sup>10</sup>.

L'atteggiamento bornatiano non costituisce una novità. Il "piacere di viaggiare", la curiosità, l'appagamento della sete di conoscenza sono fra le motivazioni più forti, oltre naturalmente a quelle religiose, che spingono i pellegrini

sulle strade d'Europa e della Terrasanta, e spesso nelle cronache di viaggio, vi è una esplicita menzione di questa unione tra devozione e *curiositas* classicamente intesa<sup>11</sup>. Tale binomio, pur così diffuso nella mentalità dei pellegrini tardomedievali e dell'età moderna, era – com'è facilmente intuibile – mal tollerato dai predicatori, primo fra tutti s. Bernardino da Siena. Leggendo l'*Itinerarium* si può escludere che il pellegrinaggio del chierico bresciano avvenisse in un'ottica penitenziale, quanto piuttosto *orationis causa*, cioè per semplice devozione; gli scarsi accenni a pratiche penitenziali sono sempre riferiti a situazioni contingenti, legate, per esempio, all'arrivo in un santuario e prima dell'accesso alla cappella e della visione diretta delle reliquie ivi conservate. Il resoconto dei viaggi compiuti è, nell'insieme, espressione di una mentalità moderna: non si tratta di un manuale spirituale, non eccede in particolari "turistici" all'infuori di brevi annotazioni su luoghi che lo hanno particolarmente colpito (ad es. la città di Mont-Saint-Michel, l'antro di S. Patrizio, l'isola di Maiorca, le città di Praga e Cagliari), non si sofferma a descrivere minuziosamente le reliquie conservate nei santuari o il concorso di popolo, limitandosi a brevi ed incisivi cenni<sup>12</sup>. Inoltre trascura quasi completamente tutti quegli aspetti "di contorno", come le notazioni paesaggistiche o socio-culturali, che tanta parte avevano nei resoconti di viaggi coevi<sup>13</sup>.

Virgilio Bornati non fa altro che ripercorrere le strade che portano alle mete dei tre pellegrinaggi maggiori della cristianità medievale: Gerusalemme, Roma, Compostella. Nonostante i tempi – e le finalità di questi viaggi devozionali – siano mutati, egli continua a vedere nei tre luoghi santi per eccellenza la meta del cammino terreno di ogni cristiano; se il pellegrinaggio di Gerusalemme, alla metà del secolo XV, è ormai un privilegio di una ristretta cerchia di individui, e quello di Roma è ormai diretto verso una città in completa trasformazione umanistica e prerinascimentale, quello di Compostella mantiene ai suoi occhi inalterato il fascino che ne ha sempre caratterizzato la storia e le leggende. Egli non si limita, però, a perpetuare una tradizione vecchia di secoli, né a seguire scrupolosamente itinerari battuti tradizionalmente da migliaia di fedeli, bensì – molto modernamente – aggiunge qualcosa di personale, cioè un'interpretazione del tutto libera della pratica errante. Probabilmente, a ciò sarà stato spinto dalla necessità di spostarsi verso zone nelle quali era possibile, per lui, ottenere abboccamenti con le varie autorità civili presenti, e di conseguenza avrà dovuto seguire strade alternative rispetto a quelle ufficialmente riconosciute. È però significativo il fatto che, nonostante gli incarichi di natura civile, egli abbia conservato dentro di sé il desiderio di recarsi nei luoghi santi

per venerare reliquie o ricevere benedizioni; in ciò viene favorito dalla possibilità di effettuare, a fianco del pellegrinaggio principale, una serie di pellegrinaggi minori e secondari, diretti verso i santuari che incontra lungo il cammino per la Galizia, l'Irlanda o attraverso l'Italia meridionale<sup>14</sup>.

L'esordio del Bornati in veste di viaggiatore è sulla via per Roma, che raggiunge nel dicembre del 1450 «per viam Tussiae», cioè passando dalla Toscana. Si tratta evidentemente di un pellegrinaggio giubilare, coincidente, fra l'altro, con i pellegrinaggi compiuti in quello stesso anno da moltissime persone di elevata estrazione sociale; le cronache segnalano la presenza contemporanea a Roma di nobili tedeschi, francesi, burgundi, scandinavi, molti dei quali di alto lignaggio e con un seguito di cavalieri e servitori. Seguono oltre tre mesi di silenzio, durante i quali non si hanno notizie che lo riguardino. Nel marzo dell'anno successivo parte per Napoli, al seguito dell'ambasciatore veneziano Triadano Gritti; alla corte di Alfonso d'Aragona si verifica il primo evento significativo della sua carriera: a Castelnuovo riceve, direttamente dalle mani del re, la stola candida ornata di gigli, segno di devozione nobiliare verso Maria Vergine. Nell'agosto del 1451 entra a far parte dell'ambasceria del Gritti, incaricato di trattare di fronte al Papa la pace tra Venezia e Milano.

Rientrato a Roma, nel settembre 1451, riceve la prima tonsura clericale; evento particolarmente importante, che il Bornati ricorda con piacere elencando i prelati concelebranti e specificando con precisione il luogo della funzione sacra, cioè la cappella della Visitazione di Maria all'interno della basilica di S. Pietro. Segue la nomina ad Abbreviatore apostolico, carica che però non risulta abbia mai ricoperto attivamente.

Nel febbraio 1452, forse già con l'intenzione di compiere un importante pellegrinaggio, si aggrega alla comitiva del Gritti, di ritorno a Venezia, e lo segue lungo un itinerario che passa per le Marche. Dalla città lagunare si imbarca su di una nave di pellegrini diretta verso la Terrasanta. Si tratta di un pellegrinaggio a tutti gli effetti (almeno nel percorso d'andata), privo di quelle implicazioni politiche o diplomatiche che – con buona probabilità – avranno i viaggi degli anni successivi. La durata complessiva è di poco più di sei mesi, dal 31 maggio al 13 dicembre 1452, data del rientro a Brescia. Allo sbarco a Giaffa, avvenuto il 16 luglio, segue immediatamente la visita al sepolcro di Cristo a Gerusalemme ed una breve puntata a Betlemme; non riportata nel diario, bensì in una delle lettere commendatizie<sup>15</sup> e nella tavola finale delle distanze, è la notizia relativa a visite ai principali luoghi santi della Palestina: il monte Sion, il monte Oliveto ed il fiume Giordano, la casa di Zaccaria, ecc.<sup>16</sup> Nell'in-

dividuazione dei luoghi santi si sarà avvalso, oltre che delle indicazioni che emergono dal racconto evangelico, anche dalle numerose testimonianze di viaggiatori di epoche precedenti, che avevano contribuito a creare una sorta di “bibliografia devozionale” della Terrasanta<sup>17</sup>. Il tutto avviene, con una certa frenesia, in soli dieci giorni, durante i quali, all’interno del S. Sepolcro, viene nominato *miles*, cioè cavaliere, per mano di un nobile portoghese e a nome e per conto dell’Imperatore Federico III<sup>18</sup>. Il ritorno in Italia avviene passando dal mar Egeo, dalla Dalmazia e dall’Istria; in una lunga sosta a Cipro<sup>19</sup>, protrattasi per oltre tre mesi, riceve un’onorificenza dal re Giovanni.

La scelta di partire da Venezia era quasi obbligata, in quanto nel XV secolo la Serenissima era il punto di partenza comunemente utilizzato per ogni viaggio via mare alla volta della Palestina<sup>20</sup>; oppure, se i pellegrini decidevano di partire da qualche altro porto nell’Adriatico, lo facevano utilizzando navi veneziane, in virtù di una legislazione – quella veneta – che garantiva sicurezza e moralità professionale durante la traversata, così come protezione contro gli assalti da parte dei pirati. Un altro viaggiatore, quasi contemporaneo del chierico bresciano ed autore di un ricco resoconto di viaggio, spiega che la preferenza accordata alle navi veneziane è basata sul fondato motivo che «nulla altra nazione è tanto sicura da pirati et ladri maritimi quanto la veneta»<sup>21</sup>.

Anche il secondo viaggio del Bornati è a scopo devozionale, o perlomeno lo è certamente nelle intenzioni. Si snoda per buona parte lungo il percorso per Santiago di Compostella e dura sette mesi, precisamente dal 13 aprile al 9 novembre 1453. Che però le motivazioni del viaggio vadano ben al di là della pia pratica devozionale è abbastanza evidente dalle frequenti deviazioni e, soprattutto, dagli incontri avuti con i sovrani di Portogallo e Spagna.

Nell’attraversamento della Francia il Bornati non segue la *gallicana peregrinatio*, cioè non si reca in visita alla tomba di san Martino di Tours, già meta di pellegrinaggi reali, oppure alla cattedrale di Chartres che, com’è noto, possedeva una delle reliquie maggiori della cristianità, la “santa tunica” che la Vergine Maria avrebbe indossato personalmente. Egli compie invece un personale itinerario, che solo in parte coincide con il *Camino de Santiago*: il 17 maggio 1452 è a Vienne, nel Delfinato, dove visita la chiesa di S. Antonio abate; ricostruita nel XIV secolo e compiuta dal 1461 al 1464, era sede di un grande ospedale e di un ospizio per pellegrini, gestito dall’Ordine Ospedaliero di S. Antonio. Anziché procedere, com’era logico, verso Le Puy, Conques e Moissac, decide di scendere verso sud, ed il 21 del mese è a Pont Saint-Esprit, in Linguadoca; pochi giorni dopo è a Tolosa, tappa obbligata per ogni pellegrino in

quanto, oltre alla chiesa di S. Saturnino meta del Bornati, vi è la possibilità di trovare albergo ed un ponte per attraversare la Garonna. A Roncisvalle effettua una tappa alla chiesa di S. Maria, prima di continuare a percorrere la “via francese” (*camino francés*, o semplicemente *camino*, alla spagnola) in direzione di Puente la Reina, in Navarra.

Roncisvalle era una località di passaggio quasi obbligata per transitare dalla Francia alla Spagna, percorsa di volta in volta da svevi, vandali, visigoti, arabi e franchi. È noto l'episodio, ingigantito epicamente dalla *Chanson de Roland*, del 778, quando la retroguardia dell'esercito di Carlo Magno venne assalita nella gola di Roncisvalle mentre faceva ritorno dall'assedio di Saragozza. La *Guida del pellegrino di Santiago* metteva in guardia, ancora nel secolo XII, i viandanti dalle popolazioni che abitavano in quei luoghi: «Prima che il Cristianesimo si fosse sviluppato nelle regioni di Spagna, gli abitanti di Navarra e i baschi avevano come pratica non solo di rapinare i pellegrini che si recavano a Santiago, ma anche di cavalcarli come asini e poi di ucciderli»<sup>22</sup>.

Passato Roncisvalle, il Bornati effettua una tappa a S. Domingo de la Calzada, in Navarra, e poi a Castrojeriz, in Castiglia: entrambe le località sono menzionate dalla *Guida del pellegrino*, che anzi raccomanda la visita alla prima di queste, dove riposano le reliquie del santo eponimo. Riferendosi alla prima località, il viaggiatore bresciano ricorda che lì si trovano «gallus et gallina», con riferimento alla leggenda del pellegrino impiccato ingiustamente e del miracolo dei galli<sup>23</sup>; per contro, non manca di riferire che, nella chiesa di S. Antonio di Castrojeriz si trova una importante reliquia, costituita dal braccio del santo titolare con il contorno di una quarantina di piedi e mani di infermi, presumibilmente guariti per intercessione del santo. Una deviazione porta il Bornati alla chiesa di S. Salvatore a Oviedo, il più illustre dei santuari lontani dal *camino* ma ugualmente assai frequentati dai pellegrini – «ubi sunt infinitae reliquiae», dice – e raggiunta il 27 giugno di quell'anno.

La visita alla chiesa di S. Giacomo non viene ricordata con particolare rilievo dal Bornati. Si sofferma, invece, sul naturale completamento dalla visita compostellana, cioè con la prosecuzione verso due luoghi santi poco lontani, la località di Padrón (conosciuta anche con il nome di Traflavia) e la chiesa della Madonna di Finisterre. Riguardo alla prima di queste, che raggiunge il 3 luglio 1453, ci informa della leggenda della barca di pietra che avrebbe trasportato il corpo di san Giacomo da Gerusalemme a quel luogo; a riprova che si tratta di un *topos* letterario, il nostro autore, come già molti prima di lui, dichiara di aver visto con i propri occhi la barca lapidea in riva al mare<sup>24</sup>. Sulla spiaggia di

Padrón i pellegrini potevano raccogliere le conchiglie, usate come ornamento e per testimoniare l'avvenuto raggiungimento della meta. Il santuario di S. Maria «de finibus terrae», luogo al quale si riconducono molti miracoli, viene raggiunto il 7 luglio di quell'anno.

Il cammino, a questo punto, diviene serrato. L'8 luglio del 1452 visita il santuario di S. Maria della Barca<sup>25</sup>, situato «in villa Monzili» (forse Monxoy, cioè *Mongioia*, nome ricorrente nella topografia degli itinerari devozionali). Il mese successivo, dopo una lunga marcia a tappe forzate, viene ricevuto a Evora dal re del Portogallo Alfonso V; successivamente si porta «juxta terram Marvoni» (Marvão), sempre in Portogallo, dove visita il santuario di S. Maria della Stella, di pertinenza dei frati Minori. Il ritorno in Spagna comporta la visita alle chiese di S. Maria di Guadalupe, con l'ospitalità concessa dai padri di S. Girolamo e la sosta di un mese e mezzo a Valladolid, ospite di Giovanni di Castiglia, dal quale riceve una onorificenza. Il soggiorno in Spagna è completato dal pellegrinaggio al santuario di Montserrat, in Catalogna, posto sulla via del ritorno e raggiunto il 30 settembre 1453.

Il rientro in Italia avviene passando da Avignone, dove il Bornati ha l'occasione per compiere una visita, il 18 di ottobre, alla chiesa di giurisdizione pontificia di S. Pietro di Lussemburgo, patrono di quella città e di recente beatificazione (avvenuta solo nel 1527). In questo caso, la fama del santo, al quale venivano riconosciuti numerosi interventi taumaturgici, può aver spinto il nostro pellegrino ad una visita devota. Ai primi di novembre lo ritroviamo a Brescia.

La sosta nella città natale è di breve durata. Il 9 aprile del 1454 è nuovamente in partenza, alla volta di Venezia, in procinto di intraprendere un lungo giro per le corti d'Europa. Il 27 maggio lo ritroviamo ad Innsbruck, alla corte dell'arciduca d'Austria; il 31 a Landshut, ospite del duca di Baviera; il 26 giugno è a Neustadt, ospite per alcune settimane dell'imperatore Federico III. Nelle ultime settimane di luglio è a Buda, in Ungheria, dove può visitare il sepolcro di san Paolo I eremita; ai primi di agosto è a Praga, alla corte di Ladislao re d'Ungheria e Boemia. Qui, durante una cerimonia solenne, viene accolto tra i *familiaries* del sovrano e riceve un'importante onorificenza: la qualifica acquisita gli tornerà assai utile quando avrà necessità di richiedere lettere commendatizie per attraversare liberamente gli Stati che, di volta in volta, visiterà. Oltre alle onorificenze riceve anche un incarico di carattere diplomatico, non meglio specificato, che lo porta alla corte del re di Polonia Casimiro IV. La sosta a Brzesc, in Polonia, si protrae solo per pochi giorni, in quanto il re si appresta a muovere, al comando di un esercito, contro i cavalieri Teutonici prussiani.

Tra la fine dell'anno e gli inizi del 1455 il Bornati è costretto a trascorrere il periodo più freddo dell'inverno dapprima a Torun, in Prussia, e successivamente a Danzica. Lascia questa città sul Baltico il 18 aprile, su una nave diretta in Svezia, dove giunge il giorno 25. Il re Carlo VII, che lo ospita per più di due mesi a Stoccolma, gli conferisce una onorificenza. Nel luglio del 1455 raggiunge la flotta danese alla fonda a Kristiansand, in Norvegia e poi si porta a Copenhagen, dove si trattiene per un mese circa. Anche il re Cristiano I di Danimarca, in quel tempo impegnato in una lunga e difficile guerra contro la Svezia, gli conferisce una onorificenza. Verso la fine di agosto è a Wilsnack, nel Brandeburgo, dove compie una visita al santuario del Ss. Sangue di Gesù, rimanendo colpito dal grande afflusso di pellegrini. Ma si imbarca quasi subito per l'Inghilterra: il 5 settembre sbarca ad Harwich, poco distante da Ipswich; un mese dopo è a Londra. Il 20 di ottobre va in pellegrinaggio alla tomba di s. Tommaso Becket a Canterbury, dove non manca di annotare che «est dignior peregrinatio totius Angliae». La sosta in Inghilterra gli permette di incontrare numerose personalità, primo fra tutti il re Enrico VI, che gli conferisce una prima onorificenza il 31 dicembre nel palazzo di Greenwich, ed una seconda il 28 gennaio a Westminster, per mano del conte Riccardo di Salisbury. A Londra si trattiene per più di quattro mesi, dal 4 ottobre 1455 al 18 febbraio 1456.

Durante il soggiorno inglese matura il disegno di compiere un pellegrinaggio in Irlanda, una delle mete più frequentate dai pellegrini e viaggiatori dell'Europa settentrionale ed insulare. Durante una sosta di 15 giorni a Holyhead nell'isola di Anglesey il Bornati confessa, da buon cristiano penitente, di aver mangiato formaggi e burro, nonostante in quel periodo fosse quaresima: evidentemente perché non vi era la possibilità di cibarsi con altro. Un'altra sosta di 15 giorni, a Malahide nei pressi di Dublino, permette di completare la quaresima prima di rimettersi in cammino. Alcuni giorni dopo è a Down (Dun) nell'Ulster, a pregare sulla tomba dei santi Patrizio, Columcille e Brigida, meta di pellegrinaggi dal 1186, dalla quale trascrive alcuni versi in rima incisi sulla lapide sepolcrale.

La meta è però un'altra, ed è rappresentata dal *Purgatorio* (o *Pozzo*) di *S. Patrizio* (Templepatrick), una spelonca su di un isolotto del lago di Derg, punto di arrivo, almeno dal secolo XII, di uno dei principali pellegrinaggi del Medioevo, nonostante non vi sia una vera connessione – al di là del riferimento onomastico – con il santo patrono d'Irlanda<sup>26</sup>. È questo l'unico caso in cui il Bornati si dilunghi a descrivere l'aspetto geografico e rituale connessi con la visita al Purgatorio, «ubi habentur et videntur variae visiones quae non licet hominem loqui». Il santuario si estende su tre isolotti al centro del lago; il pri-

mo è disabitato; il secondo ospita il priorato; il terzo una piccola chiesa ad un solo altare, dedicata a S. Patrizio, ed una grotta con ingresso ad oriente ed uscita a mezzogiorno. Come tutti i pellegrini, prima di accedere alla grotta, deve compiere alcuni passi obbligati: tre giorni di digiuno a pane ed acqua, confessione, comunione, ingresso accompagnato dalle preghiere dei religiosi che hanno in custodia il santuario, (in questo caso gli Agostiniani regolari).

La permanenza sul lago di Derg dura in tutto otto giorni; dopo un percorso via terra si imbarca per la Scozia nel porto di Carrickfergus, nei pressi di Belfast. Il 21 aprile è a Whithorn (Candida Casa), antica fondazione di s. Niniano, uno dei primi vescovi missionari della Scozia; non manca di sottolineare che si tratta di «summa peregrinatio». Pochi giorni dopo è a St. Andrews, alla chiesa di S. Andrea che conserva la reliquia del braccio destro dell'apostolo e sede della «maior peregrinatio totius regni Scotiae». Ad Edimburgo viene accolto dal re Giacomo II Stuart, che gli conferisce una nuova onorificenza.

Il periodo da maggio a settembre del 1456 è dedicato all'attraversamento dell'Inghilterra: ricorda solo le tappe di Londra (dove si ferma dal 28 maggio al 31 agosto) e di Sandwich. Il 4 settembre sbarca a Calais, in Piccardia, città occupata dagli inglesi. Ricomincia così una frenetica attività politica intervallata da parentesi di natura devozionale. Dal 30 settembre 1456 al 3 gennaio 1457 è ospite, a Bruxelles, presso la corte di Filippo di Borgogna, dove ha l'occasione per fare la conoscenza anche del Delfino di Francia oltre che di buona parte della nobiltà locale. Il 28 gennaio 1457, a Blois, incontra il duca d'Arles, Carlo; il 9 febbraio, ad Angers, incontra Renato d'Angiò, il quale gli conferisce le insegne del Regno di Sicilia. Le tappe successive sono interamente dedicate alle visite devote. La città di Mont-Saint-Michel lo colpisce per l'aspetto urbanistico, oltre che per la grande affluenza di pellegrini («magnus concursus peregrinorum», annota); a Vannes venera le reliquie di san Vincenzo d'Aragona; a Nôtre Dame du Puy, in Alvernia, va in pellegrinaggio al santuario della Vergine Nera («summa peregrinatio»). In tutto impiega poco meno di due mesi.

Il 14 aprile 1457 compie una visita di pochi giorni a Carlo VIII, re di Francia, in quei giorni di stanza a Lione. Pochi giorni dopo è a Chambéry, alla corte del duca Lodovico di Savoia e dove soggiorna per cinquantuno giorni; il 21 giugno è a Revello, residenza fortificata del marchese di Saluzzo e successivamente a Casale, sede di Giovanni marchese del Monferrato. Un mese di sosta a Milano, tra l'11 luglio ed il 10 agosto, precede il rientro a Brescia, avvenuto il 12 agosto 1457.

Nella primavera del 1458 il Bornati, spinto da acuta sete di conoscenza, compie una sorta di "pellegrinaggio laico" nelle isole Baleari, alla dimora di

Raimondo Lullo; secondo la tradizione, in quel luogo il santo spagnolo, che fino a quel momento aveva vissuto nella più completa ignoranza, scrisse «per infusionem Dei» la sua nota *Ars generalis*. Spinto da questa idea, il viaggiatore bresciano si porta, com'è consueto, a Venezia e via mare tocca le città di Pola, Reggio Calabria, Messina e Palermo; in quest'ultima, il 10 luglio, visita Carlo principe di Navarra, ma non si sofferma a lungo. Giunto a Maiorca e salito sul monte Puig de Randa, segue le lezioni di un maestro di Barcellona, Giovanni Luppeto, e studia a fondo l'opera lulliana.

Prima di rientrare in Italia fa sosta a Denia, a Valencia e soprattutto a Barcellona, ospite di Giovanni d'Aragona; nella città catalana si ferma per più di tre mesi. Il rientro in Italia passa da Cagliari e Napoli. Via terra si porta a Venosa, a rendere omaggio al re di Sicilia Ferdinando I d'Aragona, impegnato in operazioni di guerra contro Giovanni Antonio Orsini, principe di Taranto; il re nomina il Bornati *familiaris* della casa d'Aragona e gli concede un'onorificenza. Il 12 maggio di quell'anno, passando dalla parte opposta, ritroviamo il religioso bresciano alla corte del principe di Taranto, a Spinazzola in Puglia.

Si apre, a questo punto, un periodo di pellegrinaggi nei più famosi santuari pugliesi. Visita con particolare attenzione la chiesa di S. Nicola di Bari («summa peregrinatio»), S. Maria dell'Isola di Conversano («peregrinatio ad liberandum febres»), S. Vito di Polignano («summa peregrinatio»), S. Maria *Martyrum* di Bisceglie («peregrinatio divota»), Monte S. Michele al Gargano («magnus concursus peregrinorum»), S. Leonardo della Matina a Siponto («summa peregrinatio captivorum»), già canonica regolare ma in quel momento dipendente dall'ordine teutonico. Spicca un'attenzione particolare per quei santi il cui patrocinio si estende a protezione di eventi infausti o guarigione di malattie; ad esempio, non manca di onorare san Vito, invocato tradizionalmente da coloro che sono stati morsi da cani rabbiosi, e a questo proposito lascia alcune note sulla forma delle reliquie conservate nel santuario di Polignano e sulla potenza guaritrice che si sprigionerebbe da un unguento ottenuto da una sostanza secreta dalle ossa del santo. Allo stesso modo, il pellegrinaggio al santuario di S. Maria dell'Isola, a Conversano, servirebbe ad impetrare la liberazione dalle febbri tifiche e coleriche. Infine, l'annotazione posta in riferimento al santuario di S. Leonardo informa che si tratta di un santo particolarmente venerato dai prigionieri, dei quali è patrono.

Nel giugno del 1459 il chierico bresciano si trova ad Ortona, dove gli viene mostrato un feretro d'argento che conterrebbe le spoglie di san Tommaso apostolo, cosa di cui il nostro viaggiatore dubita. Due giorni dopo, a L'Aquila, ha

il privilegio di vedere aperto il sepolcro di san Bernardino da Siena: si tratta di una concessione del tutto eccezionale, offerta dai signori di quella città per riguardo dell'ospite, contro il volere dei frati Minori, i quali, per tradizione, aprono l'urna una volta all'anno<sup>27</sup>. Il particolare interesse manifestato dal Bornati nei confronti del santo senese si lega, quasi certamente, alla forte influenza esercitata da questo predicatore sulla vita religiosa bresciana, soprattutto in seguito ai due soggiorni compiuti in città nel 1422 e 1427.

Il 27 giugno è di passaggio a Tolentino, dove visita la chiesa di S. Nicola («pia peregrinatio»), ed infine, il 30 giugno, si reca alla basilica di Loreto («optima peregrinatio») <sup>28</sup>. Gli ultimi pellegrinaggi del Bornati avvengono nei luoghi francescani. Il 12 luglio è ad Assisi, a venerare il corpo di s. Francesco nella basilica a lui dedicata; in quello stesso giorno visita anche la basilica di S. Maria degli Angeli. L'ultimo pellegrinaggio testimoniato da Virgilio Bornati è quello al sacro monte della Verna, luogo cruciale della tradizione esegetica francescana in quanto intimamente legato in allegoria alla definizione di Francesco quale *alter Christus*<sup>29</sup>. Quando il Bornati visita il santuario, attorno ad esso è già fiorita una tradizione francescana spiritualistica, che aveva raggiunto uno dei punti più alti nel *Dialogo del sacro monte della Verna* di Mariano da Firenze<sup>30</sup>.

Da questo punto in avanti, gli spostamenti del nostro viaggiatore non saranno più spinti da motivazioni religiose. In poco più di due mesi visita le corti di Cesena, Forlì, Faenza, Imola, Ferrara, Mirandola, Carpi, Correggio e Novellara. Si tratta di soste brevi, di tre-cinque giorni (con l'eccezione di Imola, dove si trattiene per sedici giorni) e dalle quali esce provvisto di salvacondotti e lettere commendatizie. La conclusione delle sue peregrinazioni avviene a Mantova, di fronte al Papa, ed ha il sapore di un vero trionfo. Il 17 ottobre tiene un'orazione e, in quello stesso giorno, viene accolto tra i *familiares* pontifici. Il 17 gennaio del 1460 viene insignito delle chiavi d'oro, una delle più alte onorificenze pontificie.

Il diario di Virgilio Bornati si interrompe, un po' bruscamente, a questo punto. Nel ritorno a Brescia si trattiene per alcuni giorni ad Orzinuovi, ospite del padre Tonino, che esercitava la carica di pretore in quella località, ed il 17 febbraio torna alla sua casa in Brescia. Dopo il 1460 non si hanno notizie di altri grandi viaggi, ma non è escluso – come si ricordava più sopra – che il diario avesse una continuazione a noi ancora sconosciuta. È comunque merito dello scritto superstite se noi possiamo ricostruire un'articolata rete viaria, che si estende per tutta l'Europa continentale ed insulare, ed avere quindi precise indicazioni sugli itinerari e sui luoghi di sosta tradizionalmente battuti tra Medioevo ed età moderna.

## APPENDICE

## I

Chiari (Bs), Biblioteca Morcelliana, ms. 3.

Cart. (mm 210x155); fascicolatura: 1-2<sup>16</sup> 3<sup>8</sup> 4<sup>16</sup> 5<sup>8</sup> 6-7<sup>16</sup>.

Scrittura umanistica corsiva, di una sola mano. Inchiostro bruno, tendente ad assumere una tonalità color seppia.

Carte prive di numerazione.

Filigrana: testa di bue sormontata da un fiore e adornata di un triangolo ed aste (Briquet 14872: *Brescia 1457-70*; Mazzoldi, I, p. 83, n. 440<sup>31</sup>).

Nota di possesso ms., a c. 1r: «Perierat et inventum est, per me Marium Bornatum equitem S. Steffani et protonotarium apostolicum, anno Christi nati 1605, ad sortem utramque natum».

Timbro: Biblioteca Morcelliana Chiari.

Legatura ottocentesca in mezza pelle, piatti in cartone rivestito di carta decorata.

Non è noto come il codice sia pervenuto alla Biblioteca Morcelliana. L'attestazione di possesso tracciata a c. 1r dimostra che il volume è appartenuto alla famiglia Bornati almeno fino al sec. XVII; l'espressione «perierat et inventum est», di sapore evangelico, lascia – forse – supporre che il manoscritto era stato dato per disperso e ritrovato solo in un secondo momento. Il Rivetti<sup>32</sup> ipotizza (ma senza giustificare tale affermazione) che il volume provenga dalla biblioteca del convento clarense di S. Bernardino, soppresso nel 1810.

Contenuto:

c. 1v	Dedica in versi alla città di Brescia.
c. 2r	Dedica in prosa alla città di Brescia.
c. 3	<i>bianca</i>
cc. 4r-36v	Lettere commendatizie.
cc. 37r-43v	<i>bianche</i>
cc. 44r-62v	<i>Iter</i> , o resoconto dei viaggi.
cc. 63r-67v	<i>bianche</i>
cc. 68r-91v	Tavola delle distanze.
cc. 92r-96v	<i>bianche</i>

**II**

Dal racconto dei viaggi compiuti dal Bornati è possibile estrapolare tutti i passaggi relativi a visite a chiese, reliquie e luoghi santi:

*1° viaggio: Palestina***16/5/1451, Gerusalemme, Sepolcro di Cristo**

c. 44v: «Die mercurii ultimo maii hora meridiei recessi de ciuitate Venetiarum per mare supra quamdam nauem peregrinorum ad sepulchrum Domini Nostri Iesu Christi, et die dominico XVI iulii hora meridiei applicui ad portum Ioppen, idest Zaffa. Die mercurii XVIII dicti hora terciarum applicui ad sepulchrum Domini Nostri Iesu Christi in ciuitate Ierusalem. In diluculo sequenti magnificus et generosus dominus Martinus Bareda, miles de regali stirpe portugalensis, in sepulchro Domini Nostri Iesu Christi creauit me militem, ex licentia et auctoritate Friderici Tercii Romanorum Imperatoris».

cc. 69v-70r: «Zaffo, porto de Ierusalem, ubi dixit Dominus “Venite, faciam vos pisca-  
tores hominum”. Dal Zaffo a S. Giorgio, ubi fuit decapitatus. Da S. Giorgio a Rama,  
ubi “audita est vox, ploratus et ululatus”. Da Rama a Emaus, ubi “cognouerat Domi-  
num in fractione panis”. Da Emaus a Ierusalem, ibi iuxta est mons Oliueti et vestigia  
pedis. Da Ierusalem a Bethlem, ubi natus est Saluator. Da Bethlem a la chaxa di S.  
Zacharia, in montana Iudea. Dala chaxa di S. Zacharia a S. Zohane, ubi natus fuit. Da  
S. Zohane a S. Crox, ubi natum lignum crucis. Da S. Crox a Ierusalem praedito, ibi  
iuxta est vallis Iosaphat. Da Ierusalem a Bethanobio. Da Bethanobio al monte del Qua-  
rentana, ibi fons Elysei. Dala Quarentana, ubi ieiunat Christus, a Ierico. Da Ierico al  
fiume Iordano, ubi baptizatus fuit Christus. De fiume Iorda al mar Morto: lacus est.  
Dal mare Morto a Bethania, ubi Christus resusitat Lazarum. Da Bethania a Ierusalem».

**18/5/1451, Betlemme**

c. 44v: «Et eadem die hora XXIII applicui in Bethem. Die martis XXV dicti hora  
XX recessi de ciuitate Ierusalem, et in sequenti die hora XXII applicui ad nauem  
magnitudinis quatuorcentum bottarum».

*2° viaggio: Compostella***17/5/1452, Vienne, Chiesa di S. Antonio abate**

c. 45r: «Die iouis XVII maii hora XXII applicui ad S. Antonium de Vienes in Dolphi-  
natu, in villa quae dicitur Lamota. Et in sequenti sabbato hora XIII recessi. Transiui  
per montem S. Bernardi».

**21/5/1452, Pont Saint-Esprit, Chiesa di S. Spirito**

c. 45r: «Die lunae XXI maii hora XXIII applicui ad S. Spiritum in Linguadocha Franciae, et in sequenti die hora terciarum recessi».

**30/5/1452, Tolosa, Chiesa di S. Saturnino**

c. 45r: «Die mercurii penultimo dicti, hora XXII, in uigilia Ascensionis Domini Nostri Iesu Christi applicui ad S. Saturninum in ciuitate Tolosae de Linguadocha. Et in sequenti die hora XX recessi».

c. 71v: «Li si è il lenzuolo doue fo inuolto il nostro Signor in lo sepulcro e la testa de S. Iacomo mazor e lo corpo de S. Iacomo menor e lo corpo de santissimo Iuda e de S. Giorgio e de S. Saturnino e la Bibbia scritta S. Zohane de littere d'oro e la tolleta d'la crox, doue fo scritto I.N.R.I., e uno dente de S. Cristoforo e uno corno d'Orlando. E li è optimo studio».

**7/5/1452, Roncisvalle, Chiesa di S. Maria**

c. 45r: «Die iouis VII iunii hora XIX applicui ad S. Mariam de Roncisuj in regno Nauariae per uiam Guascogniae. Ipsa die recessi».

**18/6/1452, S. Domingo de la Calzada, Chiesa di S. Domenico**

c. 45r: «Die lunae XVIII iunii hora XXIII applicui ad S. Dominicum de la Inchalzata de regno Chastellae, ubi est gallus et gallina, et in sequenti die hora X recessi».

**20/6/1452, Castrojeriz, Chiesa di S. Antonio**

c. 45r: «Die mercurii XX dicti hora XXIII applicui ad S. Antonium de Castroserici ubi est unum brachium S. Antonii et XXXX pedes et manus infirmorum sunt ibi suspensi. Et in sequenti die hora X recessi».

**27/6/1452, Oviedo, Chiesa di S. Salvatore**

c. 45v: «Die martis XXVII dicti hora XX applicui ad S. Saluatorem in ciuitate Olueti Hispaniae, de regno Castellae in Hyspania, et ibi sunt infinitae reliquiae. In sequenti die hora XIII recessi».

**3/7/1452, Compostella, Chiesa di S. Giacomo**

c. 45v: «Die lunae III iulii hora XXIII applicui ad S. Iacobum de Galetia in ciuitate Compostellae de regno Chastellae».

**4/7/1452, Padrón**

c. 45v: «In sequenti die applicui ad uillam quae dicitur “El Patro”; ibi est barcha lapidea in quodam flumine, super quam corpus S. Iacobi a Ierusalem in illo loco fuit ductum per eius discipulos. Et in sequenti die hora X recessi».

c. 73r: «Lì è una gran preda, doue vene il corpo di S. Iacomo da Ierusalem per mare, di po' il fo dicolato e li appresso sul monte è lo heremitorio di S. Iacomo e una fonte il fexe dando dil bordone in uno saxo e una preda doue il montaua a predicare».

**7/7/1452, Finisterre, Chiesa di S. Maria “de finibus terrae”**

c. 45v: «Die ueneris VII dicti hora XIX applicui ad S. Mariam de finibus terrae in Galetia, et in sequenti die hora meridiei recessi».

**8/7/1452, Monxoy, Chiesa di S. Maria della Barca**

c. 45v: «Die sabbati VIII dicti hora XXIII applicui ad S. Mariam de la barcha, in villa Monzili Galetiae. Ibi est una barcha lapidea super quam nauigauit Iesus Christus cum Maria matre et cum discipulis, et ibi sunt impressurae pedum et cruces super lapides litus maris qualiter deambulabant, ut dicitur. Et in sequenti die hora XX recessi».

**3/8/1452, Marvão, Chiesa di S. Maria “de la stella”**

c. 45v: «Die veneris tercio augusti hora XXIII applicui ad S. Mariam de la Stella in regno Portugalliae iuxta terram Maruoni. Ibi est Ordo Fratrum Minorum. Et in sequenti die hora meridiei recessi».

**9/8/1452, Guadalupe, Chiesa di S. Maria di Guadalupe**

c. 45v: «Die iouis VIII augusti hora terciarum applicui ad S. Mariam de Guadalupe, in villa sic nominata in regno Castellae. Ibi est Ordo Religiosorum S. Hieronymi et sunt ditissimi, habentes omnia necessaria intra monasterium et de tota uilla sunt domini; monasterium in fortalicio fabricatum est. Et in sequenti die sabbati hora X recessi».

**30/9/1452, Montserrat, Chiesa di S. Maria**

c. 46r: «Die dominico ultimo septembris, hora mediae terciarum, applicui ad S. Mariam de Monte Serrato in comitatu Chatelonae de ordine S. Augustini; sunt diuites satis liberales. Et in sequenti die martis hora meridiei recessi».

**18/10/1452, Avignone, Chiesa di S. Pietro di Lussemburgo**

c. 46r: «Die mercurii XVII octobris hora XIII applicui ad S. Petrum de Lutzimburgo cardinalem, in ciuitate Auignoni in Francia, sub dominio Sanctissimi Domini nostri Domini Papae. Et in eodem die hora XVIII recessi».

*3° viaggio: Europa centrale e settentrionale*

**23/6/1453, Budapest, Sepolcro di San Paolo I eremita**

c. 46v: «Die martis XXIII dicti hora meridiei applicui Budam Hungariae per Danubium flumen, et die veneris II augusti visitaui sepulchrum S. Pauli I eremite apud Buda per miliaria 2».

**23/8/1455, Wilsnack, Chiesa del Ss. Sanguine di Gesù Cristo**

c. 47v: «Die sabbati XXIII dicti hora XI applicui ad S. Sanguinem Domini Nostri Iesu Christi in terra quae dicitur Vilsnach, in marchiatu Brandiburgensi, et ibi mirabilis concursus peregrinorum, dominante quodam episcopo tam in temporalis quam in spirituali. Et die sequenti hora XVIII recessi».

**28/10/1455, Canterbury, Chiesa di S. Tommaso di Canterbury**

c. 47v: «Die martis XXVIII octobris hora VI applicui ad S. Thomam Kantuariensem in ciuitate Kantuaria, quae est dignior peregrinatio totius Angliae. Et in sequenti die iouis hora XIV recessi».

c. 83r: «Summa et ditissima peregrinatio [...] sepulcrum S. Thomae aureum et genus redimitum inextimabile est».

**1/3/1456, Irlanda**

c. 48r: «Die lunae primo marci hora XIII deuenimus ad Olihed villam idest Caput Sanctum. In parua insula quae vocatur Anglise de principatu Valeae de regno Angliae, et ibi stetimus per XV dies spectando prosperum ventum, comedimus caseum et butirum et hac in Quadragesima. Die martis XVI marci hora XII applicui ad insulam Hyberniae, in portu qui dicitur Malihed iuxta Doblinam, ciuitatem meliorem tocius Hybeniae, et ibi moram traxi per dies XV spectando transitum Quatrigesimae».

**4/4/1456, Down (Ulster), Sepolcro dei Ss. Patrizio, Colomba e Brigida**

c. 48r: «Die sabbati quarto aprilis hora XXII applicui ad ciuitatem de Duno, ubi est sepulcrum Sancti Patricii, Sanctae Columbae et Sanctae Brigidae, simul in uno et sunt tria carmina scripta, videlicet: Sunt tres in Duno / tumulo uenerantur in uno / Brigida, Patricius atque Columba / pius, gemmae sacrandae / toto mundo venerandae. Et in sequenti die lunae hora meridiei recessi».

**10/4/1456, Lough Derg (Irlanda), Purgatorio di S. Patrizio**

cc. 48rv: «Die sabbati X dicti ora XXIII applicui ad purgatorium S. Patricii olim archiepiscopi et primatis tocius domini Hiberniae. In lacu seu stagno sunt tres insulellae: prima inhabitata, II est prioratus, III est una parua ecclesia cum unico altare S. Patricii, et a latere extra ecclesiam a tramontana parte habet quandam speluncam, quae spelunca habet introitum ab oriente et reuertitur versus meridiem, et ibi habentur et videntur variae visiones quae non licet hominem loqui. Lacus facit fluxum ad mare versus occidentem per X miliaria, ultra non nauigatur. Die mercurii XIV dicti hora XII post jejunia panis et aqua ac cum confessione et communionem intraui praelibatum purgatorium cum praecessionibus et orationibus prioris et religiosorum suorum Ordinis S. Augustini Regularium. Et ibi moram traxi per diem et noctem [...] per misericordiam Dei omnipotentis exiti. Die lunae XV dicti recessi de dicta insula purgatorii et die martis XXVII dicti sum-



Santiago di Compostella, santuario di San Giacomo.

mo mane recessi de Hybernia a castro in portu qui dicitur Chrachfragos. Et in sequenti die hora meridei applicui ad regnum Schotiae in Portures, idest Portus Regis.».

c. 80r: «Ibi moram traxi per VIII dies in ieiunis et orationibus sicque peregrinationem meam, Deo administrante, peregi [...] et ea quae vidi et sustinui apud me secreta sunt».

**29/4/1456, Whithorn (Candida Casa), Chiesa di S. Niniano**

c. 48v: «Die iouis penultimo dicti hora XXI applicui ad S. Ninianum olim episcopum in Schotia. Summa peregrinatio. Ibi est abbatia de Candida Casa, albi sunt et die sabbati primo maii hora meridiei recessi».

c. 81v: «Summa peregrinatio».

**11/5/1456, St. Andrews, Chiesa di S. Andrea**

c. 48v: «Die martis XI maii hora XII applicui ad S. Andream ciuitatem, et ibi est brachium S. Andreae dextrum et maior peregrinatio est totius regni Scotiae. Et die mercurii XVIII dicti summo mane recessi».

c. 81v: «Summa peregrinatio».

**[s.g.]/5/1456, Donchester, Chiesa di S. Maria**

c. 82v: «Ibi peregrinatio S. Mariae».

**22/2/1457, Mont-Saint-Michel**

c. 49v: «Die martis XXII februarii summo mane applicui ad montem Sancti Michaelis de monte Tuba in Normandia Franciae. Est fortius et mirabilius fortalitium quod unquam vidi, exercitus nihil potest ei nocere quia est in mari. Classis minime ei potest offendere quia mare ibi modicum habet fondum, unde non posunt intrare. Est ibi magnus concursus peregrinorum. In sequenti die hora XX recessi de dicto loco».

c. 83v: «Summa peregrinatio de Normandia».

**27/2/1457, Vannes**

c. 49v: «Die dominico XXVII et penultimo dicti hora XXVIII applicui ad ciuitatem Vennes, idest Vennetensem Britanniae. Ibi est corpus S. Vincentii Aragonensis Ordinis Diui Dominici».

**20/3/1457, Le Puy, Chiesa di Nôtre Dame**

c. 49v: «Die dominico XX marcii de mare recessi [...] et die dominico X aprilis hora XXII applicui ad S. Mariam Podii, ciuitatis in Aliernia Franciae. Summa peregrinatio. Et in sequenti die martis, hora meridiaie terciarum recessi».

c. 84r: «Summa peregrinatio in Lauernia».

*4° viaggio: Spagna e Italia.*

**31/7/1456, Isola di Maiorca, monte Puig de Randa, Dimora di Ramón Lull**

c. 51v: «Die lunae ultimo dicti hora XVIII applicui ad montem cognominatum Pug, aliter de Randa. In assensu duro per duo miliaria sterile lapidosumque; in quo monte magister Raimundus Lullus maioricensis, ut dicitur, existens in ignorantia sine literis, per infusionem Dei omnipotentis Artem generalem scripsit. Et ipsius Artis principia audiui et legi a magistro Ioanne Luppeto barchinonensi, miliaribus quindecim a dicta ciuitate Majoricarum distante».

**19/3/1459, Bari, Chiesa di S. Nicola da Bari**

c. 53r: «Die sabbati XVIII dicti [1459] hora XXI applicui ad S. Nicolaum de Barro in ipsa ciuitate Barrum. Summa peregrinatio. Miliaribus L et unum a Spinazola distante».

**24/3/1459, Conversano, Chiesa di S. Maria “de insula”**

c. 53v: «Die lunae XXIII dicti, hora XVIII, de dicta ciuitate Barri recessi ipsoque die applicui ad S. Mariam de Insula. Peregrinatio ad liberandum febres, miliaribus XIII a Barro distante apud ciuitatem Conuersani comitatus, per unum miliare. Et in sequenti die martis hora XII recessi».

**25/3/1459, Polignano a mare, Monastero di S. Vito**

c. 53v: «Die martis praedicta hora XXII applicui ad Sanctum Vidium supra mare apud Polignanum ciuitatem per duo miliaria. Summa peregrinatio»

**25/3/1459, Polignano a mare, Chiesa di S. Vito**

c. 53u: «Et in sequenti hora recessi versus Polignanum, ubi est brachium dexterum cum poplice genus dicti S. Vidii, qui mittit liquorem ad liberandum illos qui sunt capti a rabie canum et quamprimum infirmi, tam masculi quam foeminae, sunt uncti non seruando dietam, quae eis per sacerdotes ordinatur, statim parturiunt caniculos. Vidi. Miliaribus VIII a dicta S. Maria distante».

**26/3/1459, Bari, Chiesa di S. Nicola di Bari**

c. 53v: «Die mercurii XXIII dicti hora XXI rediui ad supradictum S. Nicolaum Barri per circuitum miliaribus XXII a Polignano distante».

**25/3/1459, Bisceglie, Chiesa di S. Maria Martyrum**

c. 53v: «Die veneris XXV dicti hora XV abiui de dicto S. Nicolao et ipso die hora XXI applicui ad S. Mariam Martyrum apud Besejum ciuitatem per unum miliare. Peregrinatio diuota, miliaribus XVI a dicto S. Nicolao distante».

**2/6/1459, Monte S. Michele al Gargano, Chiesa di S. Michele**

cc. 53v-54r: «Die sabbati II iunii hora terciarum applicui ad S. Angelum de monte Gargano in summitate montis per IIII miliaria, et ibi est magnus concursus peregrinorum in ciuitate nominata S. Angeli, miliaribus XLII a Trano distante. Et in sequenti die dominico hora terciarum recessi».

**3/6/1459, Gargano, Chiesa di S. Leonardo della Matina (Siponto)**

c. 54r: «Die dominico praedicta III dicti hora XXIII applicui ad S. Leonardum de la matina. Summa peregrinatio captiuorum. Et ibi sunt fratres Alemani Ordinis S. Mariae Theutonicorum Prussiae, satis diuites et quamplures ipsorum sunt milites et omnes nobiles, habitu albo cum cruce nigra in pectore. Miliaribus XI a Sancto Angelo distante. Die martis V hora XII recessi de dicto S. Leonardo».

**11/6/1459, Ortona**

c. 54r: «Die lunae XI dicti hora XII terciarum applicui ad Ortonamaris ciuitatem in Labruscio, et ibi ostensum est mihi unum foratrum [feretrum] argenteum in quo dicitur esse corpus S. Thomae Apostoli, quod dubito, apud Lamanum ciuitatem per VIII miliaria, in cuius nundinis fui, miliaribus LXXXVIII a S. Leonardo distante. Ipso quoque die de Ortona recessi».

**13/6/1459, L'Aquila**

c. 54r: «Die mercurii XIII dicti hora XVIII applicui ad ciuitatem Aquillae in Labruscio. Et magna cum reuerentia ac diuotione fuit mihi apertum tumulum ferreum S. Bernardini XIII clauibus reclusum, obtenta gratia a dominis praesidentibus ipsius ciuitatis et contra patrum minorum uoluntatem, qui fratres uellent semel in anno tantum ostendere. Miliaribus LIII a Ortona distante. Die lunae XVIII dicti summo mane recessi de dicta Aquila».

**27/6/1459, Tolentino, Chiesa di S. Nicola**

c. 54v: «Die mercurii XXVII dicti, hora meridiei, applicui ad S. Nicolaum de Tolentino Ordinis Patrum Heremitarum S. Augustini. Pia peregrinatio, miliaribus XII a Camerino distat. Die iouis XXVII dicti hora meridiei de dicta ciuitate recessi».

**30/6/1459, Loreto, Chiesa di S. Maria**

c. 54v: «Die sabbati ultimo dicti hora XXIII applicui ad S. Mariam de Loreto apud ciuitatem Recchanatti per tria miliaria. Optima peregrinatio. Per praesbyteros saeculares beneficiata, miliaribus XXIII a ciuitate Tolentini distante. Die dominico I iulii hora XIII recessi».

**12/7/1459, Assisi, Basilica di S. Francesco**

c. 54v: «Die iouis XII dicti hora meridiei applicui ad ciuitatem Asisii in qua visitauit locum natiuitatis S. Francisci et uidi pulcherrimam ecclesiam cum conuentu, in qua est corpus S. Francisci, miliaribus LXXXIII a Loreto per uiam Anconae distante».

**12/7/1459, Assisi, Basilica di S. Maria degli Angeli**

c. 54v: «Et ipso quoque die hora XXI applicui ad S. Mariam Angelorum apud Sisim per unum miliare, per S. Franciscum dedicatam; ibi Fratres Minores Obseruantes sunt residentes. Die veneris XIII dicti hora XI de dicta S. Maria recessi».

**18/7/1459, Assisi, Chiesa della Verna**

c. 54v: «Die mercurii XVIII dicti hora terciarum applicui ad S. Franciscum de la Auerna, ubi S. Franciscus recepit stimata, in quo loco scriptum est Caelorum candor splenduit nouum sidus emicuit sacrer Franciscus claruit cum mihi siraph apparuit, signans eum caractere in volis plantis latere, dum foramine crucis gerere vult corde, ore et opere. Miliaribus LI a S. Maria Angelorum distante. Die iouis XVIII dicti hora XII recessi de dicto monte Auerna beneficiato per fratres Minores Obseruantes».

**III**

La figura di Virgilio Bornati in veste di pellegrino può essere colta anche attraverso la lettura delle diverse lettere commendatizie e salvacondotti, il cui testo è riportato nelle carte immediatamente precedenti l'*Itinerarium* vero e proprio. I passi più significativi sono i seguenti:

**1/5/1455, Commendatizia di Carlo VII, re di Svezia**

c. 8r: «Spiritu deuotionis accensus Beatorum Petri et Pauli in alma Urbe Romana, beati Iacobi in Compostella et Sancti Saluatoris nostri Iesus sepulchris limina aliaque regnorum et terrarum loca visitauerat».

**29/1/1455, Commendatizia di Riccardo III duca di York**

c. 9r: «Entemeth at this tyme to go into the parties of Irland there for to do certaine pilgrimages at saint Patrik Purgatory by him here to for of his deuotion voued et promitted, as he affermeth et showeth by record of writing. We therfore exhorte et charge al the kyng on re soueram lordes subgets on his behalne. And require et pray al other his frendes et welwillers on oure oenw, present pai et eny of thaim, seffre the saide Virgilius Bornadus de Brixia, for to do his saide pilgrimages in the saide land of Irland, boethe by day et by night with ab[...] men his servants, or beneth in his compaigne, without letting disturber or impediment in any wise».

**7/2/1456, Commendatizia di Giacomo conte d'Ormont**

c. 9v: «Cum Virgilius Bornadus de Brixia ex nobili genere natus [...] diuersas mundi partes deuotionis causa perambulauerit et visitauerit, et ex nunc, Deo dante, Purgato-

rium Sancti Patricii ex eadem causa visitare intendit prout plenius informamur [...] rogamus et hortamur quatenus praenotatum Virgillum cum familiaribus, equis et rebus suis singulis, cum ad dominia vestra peruenerit, benigne et cum omni favore recipiatis et pertractetis, nostris precibus et amore».

**19/4/1456, Commendatizia di Donald, priore del Purgatorio di S. Patrizio sull'isola di Lough Derg (Irlanda)**

c. 9v: «Nouerit universitas vestra quod nobilis et deuotus miles Virgilius Bornadus Brixiensis praesentium lator nostrum locum Purgatorii Sancti Patricii visitauit et ieiunia instituta a S. Patricio ieiunauit, confessusque et constrictus in eodem Purgatorio per diem et noctem moram traxit, si quas poenas vel tormenta vidit vel habuit patienter ea sustinuit. Plures autem peregrinationes et pia loca visitauit vel visitare intendit».

**3/6/1546, Commendatizia di Giacomo II, re di Scozia**

c. 10v: «Nobilis vir dominus Virgilius miles de Bornado Brixiensis, lator praesentium, Purgatorium Sancti Patritii et regnum meum ac diuersa alia regna visitauerat et alia regna, ut asserit, visitare intendit, et nostram liberatam sibi Virgilio, ut eadem uti possit, concessimus».

**11/7/1456, Commendatizia di Enrico VI, re d'Inghilterra**

c. 11r: «Quoniam nobilis dominus Virgilius Bornadus miles Brixiensis [...] spiritu deuotionis accensus qui diuersas remotas mundi partes et prouintias ac Purgatorium S. Patricii in Hibernia visitauit et suae mentis pulchritudine ductus adhuc intendit generosius perlustrare, cui etiam liberatam nostram contulimus».

**22/10/1456, Commendatizia di Luigi XI, delfino di Francia**

c. 11v: «Cum nobilis dominus Virgilius Bornadus Brixiensis miles [...] qui iam per longum tempus perlustrauit mundum in remotis et extraneis partibus ut decet militibus [...] rogamus quatinus eundem dominum Virgillum eiusque comitiuum usque ad numerum duarum vel trium personarum pedestrium vel equestrium, una cum armis, libris, iocalibus, paquetis, auro, argento, litteris ac aliis rebus et bonis quibuscumque [...] transire, morari et stare libere et quiete faciatis et permittatis».

**27/10/1456, Commendatizia di Filippo II il Buono, duca di Borgogna**

cc. 13rv: «Vir dominus Virgilius Bornadus Brixiensis miles [...] nobis exposuit qualiter ipse, quem loca sacra plurima necnon reges omnes et singulos fidei nostrae catholicae dilucide visitasse constat, maiores quascumque peregrinationes peragendo, nuper migrando de Scotorum regno versus Angliam, apud villam quamdam dictam Baruich per Anglicos captus extitit et carceribus mancipatus, omnibus bonis spoliatus ac alias perperam indebite tractatus».

**3/2/1457, Commendatizia di Carlo, duca d'Orléans**

c. 14r: «Cum nobilis dominus Virgilius de Bornado Brixienis miles, praesentium ostensor, loca sacra plurima regesque omnes christicolae, prout asseruit, visitauerit nonnullosque adhuc principes visitare et proprios lares petere intendat, ac ut id tutius agere possit litteras nostras passagii dedimus».

**20/2/1457, Commendatizia di Renato d'Angiò, re di Napoli**

cc. 14v-15r: «Decet principes viros nobiles, qui mundi partes et maxime loca sacra visitarunt, fauorabiliter tractare. Sane cum nobilis dominus Virgilius Bornadus Brixienis miles, familiaris ac servitor Serenissimi Regis Hungariae, qui iam per longum tempus perlustrauit mundum in remotis et extremis partibus, ut decet militibus, nuper circa Hungariae partes et versus regem ipsum adire proposuerit [...] quod eidem gratiose concessimus».

**1/7/1457, Commendatizia di Giovanni IV, marchese del Monferrato**

c. 19v: «Cum igitur de nobilitate familiae animique generositate ac probitatis exuberantia nobis militis domini Virgilio Bornadi cuius inclitae ciuitatis Brixiae [...] simul multipliciter et cumulatissime de plerisque insuper eius deuotissimis peregrinationibus certificati, ita ut magnas tocus orbis partes et insignium virtutum et rerum praeclararum nobili viro dignarum doctior feret, multos annos terra et mari lustrauit quemadmodum plurimorum Serenissimorum Regum, principum, baronum ac patrum religiosorum litteris atque sigillis coram nobis exhibitis luculenter apparet, dignum censemus nos illum et sincere diligere et nostris pariter beneficiis fauoribusque honestare».

**19/9/1459, Commendatizia di Gianfrancesco Pico della Mirandola**

cc. 30v-31r: «Loca omnia religiosa et sancta per uniuersum terrarum orbem mirabili constantia et sudore summae cordis contritione visitauit. Hic verus Christi miles primum Iubilaei tempore adolescens Romam se contulit, Sepulcrum apud Iherusalem personaliter intrare minime dubitauit, montem Sion, montem Oliveti, in Iordane se lauit et ubi memoriae traditum est Dominum nostrum Iesum Christum ab Iohanne Baptista baptizatum extitisse. Praesepe in Betleem salutauit. Ad ultimas usque terras profectus S. Patricii cauernam seu puteum ingressus, fide catholica sibi duce, cum victoriae triumpho arcanisque quamplurimis visis reuersus est. Hic Sanctum Iacobum de Galetia, Sanctum Antonium de Vienna, Sanctum Bernardinum apud Aquilam visitare non veritus est; Dei genitricem Virginem Mariam de Finibusterre, de monte Carmello, de Loreto, Sanctae Catherinae corpus in Monte Sinai visum se contulisse certum est. Hic peregrinus in via faciens peruia, omnia aspera sua neruosa et constanti virtute perdomans, omnes terras et maria annis nouem continuatis, angelo Raphaelle, ut crediderimus, concomitante peragrauit [...] calidas regiones et frigidias, montes et planicies plurimas, barbaras et feras nationes, culta et inculta loca indagauit. Et

quod operae praetium sit, fato diuino functus prosperaque fortuna usus, gloriosus ille peregrinus sanus, sospes et incolumis omnibus preteritis periculis in patriam suam hoc demum tempore victor, Dei munere, reuersus est».

**22/9/1459, Commendatizia di Alberto e Galassio Pio, signori di Carpi**

c. 31r: «Cum nobis innotescat magnanimum militem nobilem Virgilium Bornadum Brixensem [...] peragrasse ut, teste experientia, videret ac intelligeret quae a multis sibi praedicabantur atque coram loca sancta Dei veneretur. Et in hoc fere decennii viatico tantum laborasse, ut mirum sit auditu quo labore, quibus impensis, quibus periculis terra marique tam laboriosum tamque diuturnum iter peregerit».

**15/10/1459, Commendatizia di Lodovico Gonzaga, marchese di Mantova**

c. 34rv: «Qui non dubio vulgi rumore audita, sed visa, non credita sed plane intellecta ratione praeclarissimas urbes, maximas prouincias, remotissimas orbis nationes, montes, flumina, mariaque non enarrasse, sed ante oculos posuisse visus est? Multi enim ea scripserunt quae ab aliis audierant: hic autem quae vidit non scripsit solum, sed multorum, quibus fides abrogari non potest, testimonio et viva voce exprimere et rerum causas adducere non dubitauit. Qua in re tantum eius laus ab illorum laude haud iniuria distare videntur, quantum dicta a rebus, scripta a gestis differunt.

Et eo quidem magis, quod hic non leuitate, non egestate, non exilio, non principum et maiorum iussu, sed proprio motu visendi orbis studio, ex locuplete patrimonio et animi magnitudine ad extremas usque terras atque diuina loca sanctissimaque templa maximis vitae discriminibus peragrauit. Non pepercit laboribus, non sudoribus, non vigiliis, non inediis. Non enim amoenitas ad delectationem commouit, non dulcedo ad voluptatem, non opes ad quietem, neque discrimen, neque periculum, nec syrtes ac sylei canes, neque ullum penitum terrae marisque monstrum ab instituto reuocauit: sed eam semper mentem, eam constantiam, eum animum in secundis aduersisque rebus sustinuit, quem a primo discessu patriae susceperat».

<sup>1</sup> La fonte principale, dalla quale sono derivati tutti gli interventi successivi, è rappresentata da O. ROSSI, *Elogi storici di bresciani illustri*, Brescia 1620, pp. 178-180. Seguono: L. COZZANDO, *Libreria bresciana*, I, Brescia 1694, p. 205; G. M. MAZZUCHELLI, *Gli scrittori d'Italia*, vol. II, p. III, Brescia 1762, p. 1780; V. PERONI, *Biblioteca bresciana*, I, Brescia 1818, p. 168; L. RIVETTI, *Di Virgilio Bornato (o Bornati) viaggiatore bresciano del secolo XV*, «Archivio Storico Italiano», s. 5, XXXIII (1904), pp. 156-171; A. FAPPANI, s.v., *Bornati Virgilio*, in *Enciclopedia Bresciana*, I, Brescia 1974, p. 234. Un accenno preciso anche in *Viajes de extranjeros por España y Portugal desde los tiempos mas remotos, hasta fines del siglo XVI*, recopilación, traducción y notas por J. García Mercadal, I, Madrid 1952, p. 31a; il testo cita anche altri due viaggiatori bresciani, Pandolfo Nassino e Angelo Bolderi, diretti a Compostella nel 1532. Un agile e preciso profilo del Bornati, con particolare attenzione ai viaggi compiuti in Europa, si trova in G. DE CARO, s.v., *Bornati, Virgilio*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, XII, Roma 1970, pp. 799-801. Ampie sezioni del testo del Bornati sono state pubblicate nel citato saggio del Rivetti e in P. GUERRINI, *Viaggiatori e pellegrini bresciani dei secoli XV e XVI*, Pavia 1910, pp. 18-118. Il testo è stato infine trascritto da R. CAPITANIO, *L'Iter di Virgilio Bornati (1450-1460): edizione e commento*, Università Cattolica del S. Cuore, Brescia, Facoltà di lettere e filosofia, tesi di laurea in filologia medievale e umanistica, rel. C. M. Monti, a.a. 1998-99.

<sup>2</sup> Rimando all'articolo di P. SVERZELLATI, *Il libro-archivio di Nicodemo Tranchellini da Pontremoli, ambasciatore sforzesco*, «Aevum», LXX (1996), pp. 371-391.

<sup>3</sup> In un passo del resoconto dei suoi viaggi (a c. 55v), il Bornati dichiara di aver fatto visita ai marchesi Giorgio e Francesco Gonzaga, a Novellara, al fine di avere in restituzione una

ingente somma di denaro, prestata loro tempo prima dal padre Tonino Bornati. Indizio, questo, che testimonia le elevate possibilità economiche della sua famiglia e, di riflesso, spiega come abbia potuto sopportare le ingentissime spese per i lunghi viaggi in Europa.

<sup>4</sup> Questo aspetto viene sottolineato da A. BARBERO e C. FRUGONI, *Dizionario del Medioevo*, Bari 1994, p. 193, e da P.-A. SIGAL, s.v., *Pellegrino, pellegrinaggio*, in *Dizionario enciclopedico del Medioevo*, III, Roma 1999, pp. 1434-1435. Fra gli esempi appartenenti alla tradizione letteraria, che si potrebbero citare, quello più famoso è rappresentato dai *Canterbury tales* di Geoffrey Chaucer, i cui protagonisti sono pellegrini – tra cui un cavaliere accompagnato dal figlio scudiero e da un servitore – diretti alla chiesa di S. Tommaso di Canterbury. Inoltre, gli esempi che la storia tramanda sono numerosissimi, da Guglielmo V d'Aquitania a Roberto di Normandia, al vescovo di Worcester, Ealred; cfr. J. SUMPSTON, *Monaci santuari pellegrini. La religione nel Medioevo*, Roma 1981, p. 156.

<sup>5</sup> Cfr. P. CAUCCI VON SAUCKEN, *Vita e senso del pellegrino di Santiago*, in *Santiago. L'Europa del pellegrinaggio*, Milano 1993, p. 110.

<sup>6</sup> A partire dal sec. XII il pellegrino godette di uno speciale statuto giuridico, accordato da quasi tutti i paesi europei e del Vicino Oriente attraversati dalle vie di pellegrinaggio. In particolare i viandanti, oltre a godere di esenzioni di natura contributiva e fiscale, venivano tutelati contro l'arresto arbitrario e l'aggressione; cfr. SIGAL, *Pellegrino, pellegrinaggio*, p. 1434.

<sup>7</sup> Questa qualità viene confermata da un'affermazione contenuta in una lettera commendatizia del 3 agosto 1459, concessa dagli Ordelaffi signori di Forlì, nella quale il Bornati viene gratificato con: «Poterunt praesentes nostras litteras aspicientes nempe cognoscere quemadmodum imprimis hic vir ab initio aetatis summe omnium doctrinarum

studiosus fuit, omniaque a sapientissimo ad benevivendum tradita essent summo studio curaque didicit» (c. 26v). Dal profilo che ne traccia il ROSSI, *Elogi storici*, pp. 178-179, apprendiamo che scrisse alcune opere di astronomia ed un libro in versi “delle discordie bresciane”: per quanto riguarda i primi, erano già perduti all’epoca del Rossi «per l’ingiuria de’ tempi et per trascuraggine de’ successori»; mentre della seconda opera «se ne ritrovano alcuni fogli», successivamente perduti come anche i due globi (uno terrestre, l’altro celeste) da lui costruiti.

<sup>8</sup> Da questo punto di vista, egli è animato dallo stesso spirito che spingeva i pellegrini di tutta l’Europa a visitare i luoghi santi della fede cristiana. In particolare, ciò che contribuisce a ricondurre la figura del Bornati entro i canoni della “normalità” devozionale è la ricerca non solo alle grandi mete di pellegrinaggio, ma anche dei luoghi secondari e, in particolare, delle reliquie taumaturgiche; per comprendere meglio l’ottica in cui si muoveva si veda il capitolo “La medicina dei malati” del volume di SUMPTION, *Monaci santuari pellegrini*, pp. 93-113.

<sup>9</sup> Gli unici indizi, peraltro labili e sfumati, che potrebbero testimoniare un incarico di carattere diplomatico assunto dal Bornati, si ricavano da due testi trascritti all’interno del manoscritto dell’*Itinerario*. Il primo è una lettera commendatizia a firma di Gregorio Bodo de Gynirgy, castellano di Buda, del 3 agosto 1454, con la quale il Bornati viene inviato a Ladislao d’Ungheria «in certis et arduis negociis et expeditionibus» (cc. 5v-6r). Il secondo è un Breve di Pio II del 5 gennaio 1460: «Universum fere terrarum orbem maximo studio maximaque diligentia sponte peragravit et mores hominum cum summa eorum benivolentia iocunde perdidicit, ad diversas mundi partes saepenumero pro nonnullis tam suis quam nostris et sedis Apostolicae negotiis expediendis se confererat» (c. 35v).

<sup>10</sup> «Is sum Virgilius (...) quem mira videnti orbis cupiditas sponte perduxit non necessitas agitavit, ut illum Sapientem, qui mores hominum multorum vidit et urbes» (c. 56v). In una lettera commendatizia di Pietro, duca di Bretagna, del 15 marzo 1457, si ritrovano queste parole, riferite al viaggiatore bresciano: «Motus per multas ac varias regiones peragravit, ut et nobilitates principum civitatumque mores antiquos contueretur, quibus vel praeditus nobilior longeque doctior in patriam rediret» (cc. 15v-16r). Nella commendatizia di Borso d’Este, duca di Modena e Reggio, del 12 settembre 1459, si afferma che: «De generosa Bornadorum prosapia et equestris dignitatis insignibus, fructuosam sponte sua peregrinationem suscepit, qua mores hominum multorum contemplatus et urbes».

<sup>11</sup> A titolo di esempio rimando alle citazioni riportate da CAUCCI VON SAUCKEN, *Vita e senso del pellegrino di Santiago*, p. 94.

<sup>12</sup> Ciò va in direzione nettamente opposta rispetto alla tradizione letteraria dei resoconti di pellegrinaggi, tra XIV e XV secolo, nei quali vengono spesso recuperati elementi di religiosità popolare e superstizione tipici dei resoconti composti da autori precedenti. A questo proposito si vedano: M. DAMONTE, *Da Firenze a Santiago di Compostella: itinerario di un anonimo pellegrino nell’anno 1477*; R. DELFIOL, *Un altro «itinerario» tardoquattrocentesco da Firenze a Santiago di Compostella*, «Archivio Storico Italiano», CXXXVII (1979), pp. 599-613.

<sup>13</sup> Solo in un paio di casi accenna al carattere delle popolazioni visitate: la Sicilia è abitata da «populares mali» (c. 51r), mentre gli abitanti di Valencia sono «tenacissimi et magni negotiatores» (c. 52r).

<sup>14</sup> SIGAL, *Pellegrino, pellegrinaggio*, p. 1434.

<sup>15</sup> Lettera di Gianfrancesco Pico della Mirandola, del 19 settembre 1459, cc. 30v-31r.

<sup>16</sup> Il pellegrinaggio in Terrasanta, come è facilmente intuibile, era dotato di una tradizione e di una organizzazione più ricche ed antiche di tutti gli altri pellegrinaggi, merito di un significato spirituale altissimo, che permetteva ai pellegrini di vedere i luoghi della vita di Cristo nel loro aspetto reale e non simbolico. Per questo motivo i luoghi da visitare erano molti; inoltre, spesso le visite non avvenivano casualmente, bensì seguivano un ordine logico dettato dai racconti evangelici e dalla successione delle celebrazioni della Settimana Santa.

<sup>17</sup> Si vedano i numerosi riferimenti e testi riportati da G. AULETTA, *Pellegrini e viaggiatori in Terrasanta*, Bologna 1964.

<sup>18</sup> L'usanza di nominare i cavalieri all'interno della chiesa del Santo Sepolcro si spiegava nell'ideologia delle crociate. Originariamente appannaggio dell'Ordine Ospedaliero di S. Giovanni, questa pratica divenne generalizzata nel corso del secolo XV, per reazione alla "svalutazione" del cavalierato, verificata in seguito ai provvedimenti che permettevano, ad esempio, ai borghesi di acquistare i titoli dietro corresponsione di una somma in denaro.

<sup>19</sup> L'isola mediterranea era tappa obbligatoria per le navi veneziane di ritorno dalla Palestina e la fermata era prevista dal contratto, che veniva sottoscritto tra i pellegrini e gli armatori delle navi al momento di lasciare l'Oriente o addirittura al momento della partenza da Venezia: SUMPTION, *Monaci santuari pellegrini*, p. 234. La sosta del Bornati, protrattasi a lungo nel tempo, non pare essere dovuta ad esigenze di contratto, quanto piuttosto a precisa volontà del viaggiatore. Fra l'altro, la sosta a Rodi o – come in questo caso – a Cipro permetteva a coloro che erano stati recentemente nominati cavalieri al Santo Sepolcro di iscrivere il proprio nome nel registro tenuto dal Re di Cipro ed ottenere quindi il relativo attestato. Su questa pratica si veda quanto annota Peter Rindfleisch, un nobile di Breslau nominato cavaliere nel

1496, nel suo diario: P. RINDFLEISCH, *Wallfahrt*, in *Deutsche Pilgerreisen nach dem heiligen Lände*, ed. R. Röhricht, H. Meisner, Berlin 1880, pp. 315-318.

<sup>20</sup> Venezia deteneva una sorta di monopolio sui viaggi in Terrasanta, organizzati solitamente a scadenze precise (in primavera e verso la fine dell'estate) e con tariffe che coprivano, oltre al viaggio vero e proprio, anche il vitto, l'alloggio e tutti i pedaggi che eventualmente potevano essere richiesti; cfr. R. STOPANI, *Le vie di pellegrinaggio del Medioevo. Gli itinerari per Roma, Gerusalemme, Compostella*, Firenze 1991, pp. 30-31.

<sup>21</sup> F. SURIANO, *Il trattato di Terrasanta e dell'Oriente*, ed. G. Golubovich, Milano 1900, p. 16.

<sup>22</sup> Passo riportato da R. OURSEL, *Pellegrini del Medio Evo*, Milano 1979, p. 71. La Guida è contenuta nel celebre *Codex Calixtinus* (sec. XII), dell'Archivio del Capitolo della Cattedrale di Compostella, ed è stata edita in *La Guide du pèlerin de Saint-Jacques de Compostelle*, édité par J. VIEILLIARD, 5 éd., Paris 1990.

<sup>23</sup> Ancora nel 1717 un altro pellegrino, fra Giacomo Antonio Naia, ricorderà che nella chiesa di S. Domingo de la Calzada era ancora visibile, all'interno dell'edificio, una grande gabbia di ferro nella quale si trovavano un gallo ed una gallina vivi, a perenne testimonianza del miracolo dei due pennuti arrostiti, i quali, per intervento di s. Giacomo, riprendono vita sotto gli occhi attoniti degli astanti; cfr. R. STOPANI, *Il pellegrinaggio a Santiago de Compostela di fra Giacomo Antonio Naia (1717-1718)*, Firenze 1997, pp. 12 e 133.

<sup>24</sup> Cfr. OURSEL, *Pellegrini del Medio Evo*, pp. 95-96. Anche frate Naia ricorderà, poco meno di tre secoli più tardi: «Vidi il ponte e il palo dove stete ligata la catena della barca, quando qui sbarcò il corpo di s. Giacomo, e questo è di marmo bianco. Così parimente il fondo della barca è di marmo bianco, e que-

sto sta assai al fondo in quest'acqua, e quando l'acqua non cala la barca non si può vedere»; cfr. STOPANI, *Il pellegrinaggio a Santiago*, p. 153.

<sup>25</sup> S. Maria de la Barca, a tre giorni di cammino da Compostella, era meta assai frequentata dai pellegrini diretti a Finisterre. Dalle memorie del Naia si può conoscere l'attrattiva maggiore del luogo: «Qui è una barca, dove una volta vi comparve Maria Vergine, e dopo diventò miracolosamente di pietra con tutti gl'arnesi, acciò non servisse più a nessuno. Il letto di questa barca di marmo è assai largo e grande e grosso, e pure con una mano ogn'uno lo muove, e con cento paia di buovi non si muove, e sta equilibrato senza toccare terra, e inchinandosi si vede che in mezzo forma una gran Croce. Il timone di marmo, che sta in piedi è assai grosso, questo ancora si muove con una mano sola. Sotto la vela parimente di marmo vi si vede l'impostura dove stete la B. Vergine»; cfr. STOPANI, *Il pellegrinaggio a Santiago*, p. 150.

<sup>26</sup> Nel 1497 Alessandro VI lanciò l'interdetto sul Purgatorio di S. Patrizio e sulle pratiche devozionali che si svolgevano a Lough Derg, imponendo nel contempo la chiusura definitiva della spelunca. Il provvedimento non riguardò solo il santuario irlandese, poiché in molte località europee erano già sorti numerosi santuari che, favoriti dalle particolari condizioni orografiche del luogo in cui erano ubicati, tramandavano pratiche penitenziali e purgatoriali ispirate alle visioni di s. Patrizio. Una situazione di questo tipo riguarda l'antico santuario di S. Patrizio a Vertova, in Val Seriana (Bg), verso il quale i fedeli accorrevano in massa per avere visioni del mondo infernale. L'antica struttura del luogo sacro, poi profondamente mutata nel corso del XVI secolo, prevedeva un percorso penitenziale che ricalcava fedelmente il modello irlandese: le celle per gli eremiti, la sorgente sacra, la grotta per i penitenti, il Purgatorio

vero e proprio e la cappella. Nel secolo XVII il santuario di Vertova subì la completa trasformazione in Sacro Monte e si perse definitivamente il carattere di luogo simbolico; a questo proposito si veda il saggio di G. FERRI PICCALUGA, *Francescanesimo e intuizione del Purgatorio: il santuario di S. Patrizio di Vertova*, in *Il Francescanesimo in Lombardia. Storia e arte*, Milano 1983, pp. 159-170.

<sup>27</sup> Questa reticenza a mostrare le reliquie, comune a molte chiese europee, si riconduce alle disposizioni date dal canone LXXII del Concilio Lateranense IV (1215), che imposero forti restrizioni alla prassi di venerazione delle reliquie: *Conciliorum Oecumenicorum decreta*, cur. J. Alberigo, J.A. Dossetti, P.P. Joannou, C. Leonardi, P. Prodi, Bologna 1973, pp. 263-264. Due secoli dopo, nel 1424, Martino V autorizzò le chiese ad esporre le reliquie in ogni occasione opportuna, con l'unica raccomandazione di non farlo al solo fine di soddisfare la curiosità dei pellegrini.

<sup>28</sup> Riguardo a quest'ultima visita, il GUERRINI, *Pellegrini e viaggiatori*, p. 101, nota 3, si stupisce del fatto che il visitatore, solitamente attento nel descrivere le reliquie ed i luoghi sacri, non accenni minimamente alla Santa Casa, tradizionalmente venerata all'interno della basilica di Loreto. Non va però trascurato il fatto che le testimonianze esplicite sulla dimora della Vergine siano abbastanza tarde; infatti, anche nella documentazione coeva, ed in particolare nelle bolle di Paolo II del 12 febbraio 1470 e 25 gennaio 1471, con le quali vengono concesse indulgenze per i visitatori di quel santuario, non si fa alcuna menzione particolare della Santa Casa, bensì solo del santuario in generale. Per uno sguardo d'insieme sulla controversia lauretana e sulla bibliografia esistente rimando a P. PASCHINI, s.v., *Loreto*, in *Enciclopedia Cattolica*, VII, Città del Vaticano 1951, coll. 1556-1562.

<sup>29</sup> Si veda il saggio, a sua volta ricco di riferimenti bibliografici, di M.D. PAPI, *Il*

*Sacro Monte della Verna*, in *Sacri Monti: devozione, arte e cultura della Controriforma*, a cura di L. Vaccaro e F. Ricardi, Milano 1992, pp. 435-446.

<sup>30</sup> Si tratta di un'opera polemica, composta tra il 1510 ed il 1522, che si inserisce in una disputa tra Francescani e Agostiniani sulla questione delle stimmate di s. Caterina da Siena, dopo che papa Sisto IV ne aveva vietato, nel 1475, il riconoscimento canonico; si

veda l'edizione di MARIANO DA FIRENZE, *Dialogo del Sacro Monte della Verna*, a cura di C. Cannarozzi, Pistoia 1930.

<sup>31</sup> C. M. BRIQUET, *Les filigranes*, I-IV, Leipzig 1923; L. MAZZOLDI, *Filigrane di cartiere bresciane*, I-II, Brescia 1990-1991.

<sup>32</sup> L. RIVETTI, *Chiari*, *Biblioteca Morcelliana*, in G. Mazza, *Inventari dei manoscritti delle biblioteche d'Italia*, XIV, Forlì 1909, p. 142.



Bari, cattedrale di S. Nicola:  
Cattedra del vescovo  
Elia con la raffigurazione  
di un pellegrino  
(sec. XII).

GIUSEPPE MANZONI DI CHIOSCA

## La relazione di pellegrinaggio di Pandolfo Nassino (1523)

La presente relazione ha l'intento di riportare l'attenzione su un testo già ben noto, pubblicato da mons. Paolo Guerrini fin dal lontano 1923<sup>1</sup> – riproposto in questo volume nell'edizione di E. Ferraglio – e spesso citato dagli studiosi di letteratura odeporica<sup>2</sup>, il contenuto e l'autore del quale si ritiene tuttavia meritorio di essere meglio conosciuti.

La narrazione del tentato, e non concluso, pellegrinaggio a Santiago di Compostella è contenuta in un ampio volume manoscritto cartaceo di più di settecento pagine (per lo più autografe) con interpolati altri fogli, che reca il titolo *Registro di molte cose seguite scritte da D.o Pandolfo Nassino nob. di Bressa*<sup>3</sup>, di cui essa occupa soltanto sette pagine, numerate da 182 a 188; ad esse è allegata, in corrispondenza della pagina 189, la lettera credenziale, completa di sigillo a secco, del vescovo di Brescia Paolo Zane. L'intero registro, che presenta oggi una rilegatura in pergamena di fattura recente, è preceduto da un indice redatto nel 1661, attribuito a Bernardino Faino<sup>4</sup>. Il testo è un ampio zibaldone in cui sono riunite notizie di vicende politiche o militari, resoconti di feste, informazioni su personaggi illustri, ricordi personali, trascrizioni di epigrafi (servirà da fonte anche a T. Mommsen per il vol. V del *Corpus Inscriptionum Latinarum*) e di lettere, elenchi o descrizioni di monumenti e narrazioni di eventi, lieti o tristi, in qualche modo notevoli<sup>5</sup>; un repertorio, dunque, molto ricco e, sebbene non organico, di grande utilità per le ricerche di storia locale. La lingua usata, a parte le citazioni in latino, è una singolare forma di volgare italiano settentrionale non ancora influenzato dal Bembo, nella quale trovano posto tanto latinismi quanto forme dialettali<sup>6</sup>.

L'autore è dotato di una personalità interessante e, come la propria famiglia, non è estraneo alle vicende storiche e culturali della Brescia dei suoi tempi. Figlio di Iacomo (o Giacomo) e di Isabetta Gaitami, venne chiamato Pandolfo come il nonno, del quale era stato padrino di battesimo Pandolfo Malatesta, probabilmente negli anni, tra il 1404 e il 1418, in cui questi esercitò la signoria su Bre-

scia: la notizia è ricavata dal *Registro*<sup>7</sup>. In esso il Nassino stesso riferisce, inoltre, della morte del padre, avvenuta il 20 febbraio 1516<sup>8</sup>, così come del proprio matrimonio, celebrato nel 1518, con Caterina di Lorenzo di Lupatini (*sic*), dalla quale ebbe due figlie, Giulia e Camilla, e un figlio, Giacomo, che riprese il nome del nonno e che nacque nel gennaio 1523<sup>9</sup>, cioè nello stesso anno in cui egli intraprese il pellegrinaggio; la moglie poi morì nel 1541 e Pandolfo ne trascrive commosso l'epitaffio<sup>10</sup>. Del pari ci informa, con un pizzico di vanteria come è nel suo carattere, dell'origine dello stemma di famiglia e delle modifiche da lui stesso apportate<sup>11</sup>, nonché di alcune cariche onorevolmente ricoperte dal padre e da altri antenati<sup>12</sup>: è insomma notevolmente prodigo, in varie parti del suo testo, di informazioni sulla propria famiglia, dell'appartenenza alla quale sembra andar particolarmente fiero. Qualche incertezza ci lascia, invece, circa la propria data di nascita: dichiara infatti di esser nato il 28 novembre 1486, data normalmente considerata attendibile<sup>13</sup>, ma poi, in altra parte del manoscritto, contraddicendosi, afferma di essere stato deputato alla costruzione della muraglia di Porta Pile, nel 1519, all'età di circa diciotto anni<sup>14</sup>: questa incongruenza può essere presa ad esempio della approssimazione che talora caratterizza la sua opera. Il *Registro* si interrompe comunque al 1544 e perciò si può supporre che anche la morte dell'autore sia da collocare intorno a tale data<sup>15</sup>.

Il Nassino è persona di buona cultura: oltre al latino, conosce il greco, ma predilige lo studio delle matematiche ed è soprattutto ferrato nell'arte militare e, in particolare, nell'ingegneria militare<sup>16</sup>, competenza che in più occasioni poté mettere a frutto a vantaggio della sua città<sup>17</sup>; d'altronde, di questa prevalente attenzione per i fatti militari resta qualche traccia anche nella sua relazione di pellegrinaggio, nella quale non manca di far specifica menzione dei luoghi dove si sono svolti fatti d'arme, come Marignano, o la Griotta presso Cerano<sup>18</sup>. Anch'egli, come suo padre e i suoi antenati prima di lui, rivestì pubblici incarichi: oltre a quanto già ricordato, nel 1525 è deputato alla porta di S. Giovanni ed in seguito è inviato a Crema presso il provveditore generale di quella città Pietro Pisani; nel 1526 è vicario a Ghedi; nel 1527 a Gavardo ed in questa circostanza riceve la disposizione di arrestare Georg von Frundsberg di ritorno da Roma; nel 1530 è vicario a Montichiari e poi a Villachiera, nel 1533 e anche nell'anno successivo a Gottolengo<sup>19</sup>.

Un bel giorno di primavera del 1523, dunque, e precisamente il 6 aprile, lunedì dell'Angelo, questa persona impegnata e dai molteplici interessi si mette in cammino, con la sola compagnia di Angelo Bolderi di Ghedi, per recarsi pellegrino a Santiago di Compostella<sup>20</sup>; i due recano con sé, come d'uso, la già ricor-

data lettera di presentazione del vescovo. Nella relazione, che scriverà dopo il suo ritorno per soddisfare, a quanto afferma, molte richieste, e anche per spronare altri a realizzare il pellegrinaggio, il Nassino dichiara come unico scopo la propria devozione<sup>21</sup>; in effetti, egli anche in altre circostanze si dimostra uomo pio: basti citare la viva partecipazione con cui, in data 27 gennaio 1540, registra la morte di sant'Angela Merici commemorandone la figura con ricordi personali<sup>22</sup>.

Il testo ricorda brevemente il consueto rituale della benedizione dei bordoni e degli altri oggetti necessari per il pellegrinaggio, impartita nel Duomo di Brescia alle ore diciassette, come l'autore precisa: si tratta della pratica già indicata nel *Liber Sancti Jacobi*, molto simile all'investitura di un cavaliere<sup>23</sup>, conclusa la quale una piccola folla di conoscenti accompagna i due pellegrini fino al fiume Mella, che dista un miglio dalla città<sup>24</sup>. L'itinerario, nella sua prima parte, è descritto con spontanea vivacità e ricchezza di informazioni circa i prezzi, il cambio, il trattamento ricevuto, le dimensioni e il passaggio dei corsi d'acqua, e di notizie circa gli usi e costumi o altre varie curiosità; il percorso si snoda per Orzinuovi, Soncino, Crema, Lodi, Milano, dove viene precisato che l'ingresso in città avviene da Porta Romana e l'uscita da Porta Ticinese, e poi continua per Abbiategrasso, Novara, Cigliano, Chivasso, dove l'autore annota di essere giunto il giorno 10 aprile<sup>25</sup>, mentre dal conteggio puntuale delle tappe enumerate in precedenza la data dovrebbe essere sabato 11 aprile: imprecisioni del genere, come si è accennato, non sono rare nel Nassino.

Toccata Torino, dove, secondo la relazione, prima di ripartire assistono alla messa, essendo domenica mattina<sup>26</sup> (mentre in realtà di domenica sera dovrebbero esservi giunti), i due proseguono per S. Giorio di Susa (indicato impropriamente come Sancto Georgio), e quindi, passato il Moncenisio, raggiungono Lanslebourg<sup>27</sup>, e poi una località trascritta come Moniliano e, poco sotto, come Momilian (probabilmente da identificare con Montmélian)<sup>28</sup>, prima di giungere a Chambéry, dove con curiosità si fa cenno alla presenza della Santa Sindone<sup>29</sup>; la tappa successiva li conduce in una località indicata ancora come *Momilian*<sup>30</sup>, probabilmente per una svista. Si perviene così a S. Antonio di Vienne, dove i pellegrini giungono il diciassette aprile e questa volta, stranamente, il conto torna perfettamente, controbilanciando l'errore precedente; qui viene riferito un lunghissimo elenco di reliquie che si venerano nel santuario, probabilmente copiato da una lista predisposta ad uso dei pellegrini<sup>31</sup>; il pernottamento avviene fuori città, in una località indicata con il nome di Pianet, ma la domenica mattina (dovrebbe essere il 19 aprile) Pandolfo e il suo compagno ripassano da S. Antonio di Vienne per assistere alla messa<sup>32</sup>.

Come si sarà notato, se qualche località era indicata con nome impreciso anche nel primo tratto, ancor più la trascrizione dei toponimi diviene approssimativa nel tratto di territorio francofono, tanto da rendere normalmente difficile l'identificazione: si tratta di nomi pronunciati malamente in una lingua straniera, che l'autore ha cercato di ricordare a distanza di tempo. Di qui in avanti il resoconto del viaggio si fa molto più rapido e sbrigativo, senza più alcun riferimento cronologico, né alcuna indicazione dei pernottamenti. Lasciata Vienne, l'itinerario punta verso Lyon e da lì si immette nella *via podense*, passando per Saint-Flour (trascritto come Sancto Fior), Rodez e raggiungendo infine Toulouse, dove nuovamente si ha un cospicuo elenco di reliquie<sup>33</sup>. A Toulouse i due, secondo quanto narra la relazione, vengono dissuasi dal proseguire dalle raccomandazioni della popolazione locale, che li mette in guardia insistentemente contro i rischi della guerra che imperversava nel tratto di percorso successivo: è probabile ci si riferisca a scontri nella regione pirenaica, connessi in qualche modo alla contesa per il predominio tra l'imperatore Carlo V d'Absburgo e il re di Francia Francesco I di Valois. Perciò il Nassino e il Bolderi, dopo essersi confessati, su consiglio del confessore preparano tre schede su cui annotare ciascuno il proprio parere sul da farsi: il responso unanime è di ritornare a casa senza portare a termine il pellegrinaggio<sup>34</sup>.

Questa è dunque la narrazione che Pandolfo Nassino ci ha voluto lasciare: non si può nascondere, tuttavia, che essa suscita qualche perplessità: infatti, se già può apparire strano che un personaggio in vista e con le competenze di Pandolfo Nassino abbandoni la città mentre incombono gravi pericoli, mosso da motivazioni di pietà religiosa nobilissime, ma non strettamente urgenti, ancor più strano appare il suo rientro precipitoso: il Nassino non era certo uomo da farsi intimorire da qualche scaramuccia: lui, che era riuscito a rifugiarsi fortunatamente in Trentino durante il saccheggio di Brescia del 1512 da parte delle truppe di Gastone di Foix<sup>35</sup> e che, soltanto poco tempo prima, nell'ottobre 1521, aveva visto i lanzichenecchi sfilare in vista delle mura di Brescia<sup>36</sup>; ma, soprattutto, doveva sapere benissimo che il cuore della lotta era proprio il Ducato di Milano, verso il quale avrebbe dovuto dirigersi sulla via del ritorno, la quale quindi si presentava ben più pericolosa che il proseguimento. Non può dunque legittimamente nascere il sospetto che, accanto alle finalità devote che sicuramente il Nassino aveva (come sopra detto), ci fossero anche altre esigenze, che avevano suggerito un viaggio in terra straniera, in abito insospettabile, di un esperto di ingegneria militare?

<sup>1</sup> P. GUERRINI, *Relazione di un pellegrinaggio bresciano verso S. Giacomo di Compostella nel 1523*, in *Miscellanea di studi storici in onore di Giovanni Sforza*, Torino 1923, pp. 604-617.

<sup>2</sup> *I testi italiani del viaggio e pellegrinaggio a Santiago de Compostela e diorama sulla Galizia*, ricerca diretta da P. Caucci von Saucken, Università degli Studi di Perugia, Perugia 1983, p. 15; P. CAUCCI VON SAUCKEN, *Il cammino italiano a Compostella*, Santarcangelo di Romagna 1984, p. 191; P. CAUCCI VON SAUCKEN, *Il "vero camino dritto de san Giacomo" e gli itinerari lombardi per Santiago de Compostela secondo la letteratura odepórica*, in *Le vie del cielo: itinerari di pellegrini attraverso la Lombardia*, Atti del Convegno Internazionale, Milano, 22-23 novembre 1996, a cura di G. Manzoni di Chiosca, Milano 1998, pp. 24-25; A. ROVI, *Il "Viaggio di Milano sino in S. Giacomo di Galizia" di un comasco del primo Settecento*, «Compostella», 22 (1997), p. 23.

<sup>3</sup> Il manoscritto è conservato presso la Biblioteca Queriniana di Brescia con la segnatura ms. C.I.15.

<sup>4</sup> Il suggerimento che l'indice sia dovuto a B. Faino è di Andrea Valentini, per il quale al Faino, cui era appartenuto l'intero volume, si deve anche il titolo e forse due cronache che vi sono aggiunte: A. VALENTINI, *Di Pandolfo Nassino della sua cronaca e di alcune lettere storiche in essa contenute*, «Archivio Veneto», s. II, t. XXX, parte I (1885), pp. 6-7. Bernardino Faino (Brescia 1600-1673), singolare figura di sacerdote raccoglitore di documenti e notizie relativi alla storia ecclesiastica e locale, lasciò i suoi libri e i suoi manoscritti ai Padri della Pace; alla loro soppressione da parte del governo provvisorio giacobino nel 1797, essi pervennero alla Biblioteca Queriniana: A. FAPPANI, s.v., *Faino Bernardino*, in *Enciclopedia Bresciana*, IV, Brescia 1981, pp. 19-20.

<sup>5</sup> VALENTINI, *Di Pandolfo Nassino*, pp. 1-12; GUERRINI, *Relazione di un pellegrinaggio*, pp. 601-602; A. FAPPANI, s.v., *Nassini o Nassino Pandolfo*, in *Enciclopedia bresciana*, X, Brescia 1993, p. 145.

<sup>6</sup> E. CACCIA, *Cultura e letteratura nei secoli XV e XVI*, in *Storia di Brescia*, II, Brescia 1963, p. 491

<sup>7</sup> NASSINO, *Registro*, p. 7 e p. 151; VALENTINI, *Di Pandolfo Nassino*, p. 2; FAPPANI, s.v., *Nassini o Nassino Pandolfo*, p. 145.

<sup>8</sup> NASSINO, *Registro*, p. 4.

<sup>9</sup> NASSINO, *Registro*, pp. 7-8.

<sup>10</sup> NASSINO, *Registro*, p. 296 e pp. 369 sgg.

<sup>11</sup> NASSINO, *Registro*, p. 151; VALENTINI, *Di Pandolfo Nassino*, p. 2.

<sup>12</sup> Ad esempio, il padre nel 1470 è nominato vicario di Gavardo: NASSINO, *Registro*, p. 177; VALENTINI, *Di Pandolfo Nassino*, p. 3.

<sup>13</sup> NASSINO, *Registro*, p. 7; CACCIA, *Cultura e letteratura*, p. 493; FAPPANI, s.v., *Nassini o Nassino Pandolfo*, p. 145. Questa data, oltre a meglio conciliarsi con la data di matrimonio sopra ricordata, si adatta anche alla presenza del Nassino, ragazzetto, alla benedizione della prima pietra del Palazzo della Loggia nel 1492: C. PASERO, *Il dominio veneto fino all'Incendio della Loggia (1426-1575)*, in *Storia di Brescia*, II, p. 195 n. 6.

<sup>14</sup> VALENTINI, *Di Pandolfo Nassino*, pp. 1-2.

<sup>15</sup> VALENTINI, *Di Pandolfo Nassino*, p. 6.

<sup>16</sup> VALENTINI, *Di Pandolfo Nassino*, p. 3; CACCIA, *Cultura e letteratura*, p. 493; FAPPANI, s.v., *Nassini o Nassino Pandolfo*, p. 145.

<sup>17</sup> Ad esempio, in qualità di deputato alla costruzione della muraglia di Porta Pile, come ricordato sopra (v. nota 14); o quando, in occasione della presa di Garlasco, nel 1524, nel suo ruolo di segretario del conte Camillo Martinengo, suggerì dove disporre le artiglierie: VALENTINI, *Di Pandolfo Nassino*, p. 3 e FAPPANI, s.v., *Nassini o Nassino Pandolfo*, p. 145; o, ancora, nel 1526, in preparazione

dell'assedio di Cremona, si vanta di aver escogitato tecniche utili ad aumentare l'efficacia delle armi: PASERO, *Il dominio veneto*, p. 312 n. 5.

<sup>18</sup> GUERRINI, *Relazione di un pellegrinaggio*, p. 605 e pp. 606-607.

<sup>19</sup> VALENTINI, *Di Pandolfo Nassino*, p. 3; FAPPANI, s.v., *Nassini o Nassino Pandolfo*, p. 145; per l'ordine relativo al Frundsberg: PASERO, *Il dominio veneto*, p. 314 n. 2.

<sup>20</sup> GUERRINI, *Relazione di un pellegrinaggio*, pp. 602-603 e p. 604; CAUCCI VON SAUCKEN, *Il "vero camino dritto"*, p. 24.

<sup>21</sup> NASSINO, *Registro*, p. 182; GUERRINI, *Relazione di un pellegrinaggio*, p. 604.

<sup>22</sup> NASSINO, *Registro*, p. 302; è degna di nota l'esistenza di qualche contatto tra il Nassino e la santa fondatrice della Compagnia di sant'Orsola, che costituisce una pietra miliare della spiritualità bresciana del sec. XVI, oltre che della pedagogia, e che fu particolarmente assidua nella pratica dei pellegrinaggi, essendosi recata in Terra Santa nel 1524, a Roma, dove incontrò Clemente VII, per il Giubileo del 1525, e al Sacro Monte di Varallo nel 1529 e di nuovo nel 1532: A. CISTELLINI, *La vita religiosa nei secoli XV e XVI*, in *Storia di Brescia*, II, pp. 456-457; A. FAPPANI, s.v., *Angela Merici*, in *Enciclopedia Bresciana*, I, Brescia s.d., p. 28.

<sup>23</sup> GUERRINI, *Relazione di un pellegrinaggio*, p. 604; CAUCCI VON SAUCKEN, *Il "vero camino dritto"*, p. 25.

<sup>24</sup> GUERRINI, *Relazione di un pellegrinaggio*, p. 604; il testo non nomina esplicitamente la chiesa né l'*hospitale* di S. Giacomo al Mella, detto "dei pellegrini", ma sembra logico supporre che nei suoi pressi sia avvenuto il commiato dagli amici, anche per la presenza, in questa località, di un ponte.

<sup>25</sup> GUERRINI, *Relazione di un pellegrinaggio*, pp. 604-607.

<sup>26</sup> GUERRINI, *Relazione di un pellegrinaggio*, p. 608.

<sup>27</sup> GUERRINI, *Relazione di un pellegrinaggio*, pp. 608-609.

<sup>28</sup> GUERRINI, *Relazione di un pellegrinaggio*, pp. 609-610.

<sup>29</sup> GUERRINI, *Relazione di un pellegrinaggio*, p. 610.

<sup>30</sup> GUERRINI, *Relazione di un pellegrinaggio*, p. 610.

<sup>31</sup> GUERRINI, *Relazione di un pellegrinaggio*, pp. 610-612; CAUCCI VON SAUCKEN, *Il "vero camino dritto"*, p. 25.

<sup>32</sup> GUERRINI, *Relazione di un pellegrinaggio*, p. 612.

<sup>33</sup> GUERRINI, *Relazione di un pellegrinaggio*, pp. 613-616; CAUCCI VON SAUCKEN, *Il "vero camino dritto"*, p. 25.

<sup>34</sup> GUERRINI, *Relazione di un pellegrinaggio*, p. 616.

<sup>35</sup> PASERO, *Il dominio veneto*, pp. 266-267 n. 6.

<sup>36</sup> PASERO, *Il dominio veneto*, p. 302.

ENNIO FERRAGLIO

## Il “Viaggio da Bressa a S. Iacobo in Tolosa” di Pandolfo Nassino (1523)

Tra le fonti documentali più interessanti per ricostruire la complessa rete di rapporti che ruotano attorno al fenomeno del pellegrinaggio a S. Giacomo di Compostela, va certamente annoverata la relazione del viaggio compiuto nel 1523 da un celebre bresciano, il nobile Pandolfo Nassino. Il testo, scritto dopo la conclusione del pellegrinaggio, contiene numerose notizie interessanti per capire le modalità del viaggio stesso, i tempi di percorrenza, le distanze e la scelta dell'itinerario; non mancano note di colore e descrizioni di carattere storico-paesaggistico, a coronamento di una narrazione complessa e a tratti disarticolata. La meta, Compostela, non venne raggiunta, ed il viaggio si interruppe a Tolosa.

Quella di Pandolfo Nassino è una figura difficile da delineare perché, in qualche misura, è protagonista di una curiosa vicenda editoriale (o meglio, di una mancata vicenda editoriale). Com'è noto, infatti, egli è autore di un corposo insieme di scritti raccolti in un codice dal titolo *Registro di molte cose seguite scritte da d. Pandolfo Nassino nobile di Bressa*, che contiene, fra l'altro, la relazione del pellegrinaggio<sup>1</sup>. Il carattere del tutto estemporaneo delle note e la mancanza di un ordine programmatico nella materia esposta, fanno sì che il *Registro* si presenti come un coacervo di scritti di varia natura: note su fatti e vicende (talvolta personali), appunti su personaggi della vita cittadina e del territorio, descrizioni di chiese e palazzi, trascrizioni di epigrafi, copie di documenti e molto altro ancora.

La presenza di annotazioni di prima mano – essendo il Nassino, in molti casi, testimone oculare – riguardanti la storia di Brescia, ha fatto sì che il codice queriniano venisse letto ed ampiamente citato dagli studiosi locali, ma mai interamente trascritto e criticamente studiato. A partire da Federico Odorici, per proseguire con Andrea Valentini e, per ultimo, Paolo Guerrini, l'interesse per il *Registro* fu sempre altissimo e diede adito anche ad alcuni progetti di edizione integrale, che però non vennero mai tradotti in pratica. Un tentativo di studio autonomo si ebbe ad opera del Valentini, che produsse un saggio a

stampa sul Nassino<sup>2</sup>, arricchito da trascrizioni di carte del *Registro*, ed un indice tematico del codice stesso, rimasto però manoscritto<sup>3</sup>.

Paolo Guerrini, che pure pubblicò, a più riprese, numerosi testi cronachistici bresciani, non intraprese un lavoro sistematico sul codice, forse spaventato dalla mole veramente ponderosa del volume (in totale 375 carte di grande formato, fittamente scritte). Si dedicò, invece, alla trascrizione della sezione intitolata *Viaggio da Bressa a Sancto Iacobo in Tolosa*, estesa da c. 99v a c. 102v. La pubblicazione di questo testo, avvenuta sotto forma di saggio autonomo nel 1917<sup>4</sup>, andava a completare un progetto editoriale dedicato all'edizione di scritti di pellegrini e viaggiatori bresciani del XV e XVI secolo<sup>5</sup>. Purtroppo, da un confronto con l'originale si rileva che la trascrizione del *Viaggio* nassiniano non è sempre fedele, in quanto si notano lacune, arbitrarietà e una tendenza all'ipercorrettismo da parte del Guerrini; per questi motivi si è ritenuto opportuno proporre una nuova trascrizione del testo, oggetto principale di questo contributo.

La biografia del Nassino è sufficientemente nota per richiedere, in questa sede, una nuova definizione<sup>6</sup>; basti solo ricordare che le fonte principale è rappresentata dall'autore stesso il quale, all'interno del *Registro*, fornisce spesso notizie che lo riguardano o riferite alla sua famiglia<sup>7</sup>. Attraverso la lettura di questi dati (che, essendo personali, si presume siano attendibili) si può contestualizzare il personaggio all'interno di un preciso *status* sociale. Emerge, con grande evidenza, il posto di rilievo assunto dal Nassino nell'ambito della classe nobiliare bresciana, in particolare di quella di antica data. Egli sposa, infatti, Caterina figlia di Lorenzo Lupatini e di Altobella Masperoni; fra i padrini di battesimo dei figli si individuano membri delle famiglie Averoldi, Rozzone, Calzaveglia, Calini, Bolderi, Martinengo, Bornati e Gaitani.

Le origini della famiglia non erano, però, così illustri. È lo stesso Nassino ad informare, nel tracciare l'albero genealogico della famiglia, della presenza di gente umile: un suo parente di nome Ludovico sposò «una vilana», si contano inoltre un «parolaro» ed uno «spiciaro». Fu la generazione immediatamente precedente alla sua ad iniziare a frequentare l'ambiente socialmente elevato della città: entrarono nel giro delle parentele, dirette o indirette, membri delle famiglie Zamara, Poncarali, Chizzola, Bocchi e Pulusella. Apparteneva, quindi, alla nobiltà recente di Brescia; nulla si sa delle sue fortune economiche, se non che, fra i beni di famiglia, vi erano possedimenti a Castelvovati.

L'attività principale di Pandolfo Nassino era data dagli incarichi pubblici (a partire dal 1526 fu Vicario di Ghedi e successivamente di Gavardo, Monti-

chiari, Villachiara, Gottolengo e Quinzano) e dall'arte della guerra. Il pellegrinaggio che intende compiere sulla tomba di S. Giacomo rappresenta, quindi, una breve parentesi fra impegni di tutt'altro genere.

Egli intraprende il viaggio verso Compostela nella primavera del 1523, all'età di trentasei anni. La tipologia che assume è quella del tradizionale pellegrino diretto verso il santuario iberico: la motivazione del viaggio è dettata dalla devozione verso S. Giacomo, deve sottostare ad un rituale che precede ed accompagna la partenza dei pellegrini (corteo d'onore fino alla cattedrale e poi fino alla porta della città, benedizione del bordone, ecc.), cerca ospitalità presso locande poste lungo il cammino, visita le chiese e venera le reliquie<sup>8</sup>. Come tutti i pellegrini, presta grandissima attenzione alle reliquie: l'interminabile elenco di quelle conservate nella chiesa di S. Antonio di Vienne o di quelle della chiesa di S. Saturnino di Tolosa (che riporta puntigliosamente, forse copiandoli da elenchi disponibili presso le chiese stesse) rendono chiaramente l'idea di quale fosse il rapporto fra il pellegrino-tipo e la devozione ai santi, e di quale peso avesse l'esempio martiriale all'interno della teologia pastorale tra Medioevo ed età moderna. Non è un caso, infatti, che in quasi tutte le relazioni di pellegrinaggi giunte fino a noi gli autori dedichino ampio spazio alla descrizione di chiese e reliquie, dimostrando una profonda interiorizzazione dei concetti di *praesentia* e di *potentia* del santo martire attraverso le reliquie visibili e tangibili.

Il Nassino viaggiava in compagnia, come era abitudine dei pellegrini – non solo quelli di alto lignaggio – sia per scopi di difesa personale che per reciproco sostegno morale. Del compagno di viaggio, tale Angelo Bolderi da Ghedi, non si sa nulla all'infuori di una notizia riportata in un paragrafo del *Registro*:

Angelo di Sancti de Gedi.

Agnol fq. ser Bertoli chiamato di Santi et alcuni chiamati di Bolderi, de eta de ani 35 / adi 13 marcio 1527 fo decapitato sula piazza de Bressa, il qual giorno era in mercordi / et era temporal, qual fo decapitato per hauer morto uno suo cugnato, et fo bandito per il magnifico / domino Nicolo Tieupulo [sic!] podesta de Bressa, et sotto al magnifico domino Antonio Barbaro suo successore / fo decapitato. Et sapi lector mio che per ogni cantone et strata fo ditto et se diceua / che uno chiamato Gasparo dela Piazza fo quello il qual fo inuentore et guidi dar al / cauler de andarlo a piliare ala tera de Gedi. Et fo piliato in casa sua adi 10 suprascritto. / Sapi caro lectore che ditto Agnol cum mi Pandolfo Nassino fq. sp. Domino Jacobo ordenesemo insieme / de andar alo apostolo Sancto Jacomo de Galicia, et adi 6 aprile 1523 se partissemo per andar tale / deuocione et non andassemo seno a Tolosa, cita doue in la gesia de Sancto Saturnino uescho de ditta / cita e il corpo del ditto Sancto Jacomo. Et ritornassemo in drieto



Spagna, puente la Reina  
sul fiume Arge lungo la via percorsa  
dai pellegrini diretti a San Giacomo  
di Compostella.

Pellegrini diretti verso Santiago  
in Galizia  
(incisione tedesca del XVI secolo).

per le guerri grandissimi che de li / erano et maxime sul nostro viaggio. In la qual andata et retornata detto Agnolo sempre / la maytina quando leuauemo comenciaua a dir di continuo orationi et la sua corona che / credo che sel fusse morto in tal viaggio che subito saria andato in paradiso. Et may in ditto andar / ne tornar may non disse cosa che veramente potesse comprendere che fusse peccato, anzi de / continuo diceua andiamo a nome de Dio et de Sancto Jacomo. Et in mezo il giorno dreto / lo camino repossando legeua certi oracioni che pareua che a mente li hauesse, tanto bon lectore / era, al qual Dio et la Sua corte li perdoni li soy peccati. Era homo magro et barba rossa haueua et de bella statura era. Fo sepolto a Santo Dominico in lo monimento de soy antiqui al numero 20<sup>o</sup>.

Quindi, anche il Bolderi apparteneva ad una classe sociale elevata, se viene seppellito in una tomba di famiglia all'interno del convento cittadino di S. Domenico. Il fatto, poi, che amasse la lettura e conoscesse a memoria passi di libri che portava con sé durante il viaggio, denuncia una formazione culturale approfondita frutto, probabilmente, della frequentazione di scuole.

La comune appartenenza alla classe nobiliare è ulteriormente sottolineata dall'ospitalità che i due pellegrini ricevono, di passaggio a Pompiano, in casa del nobile Giovan Francesco Averoldi. La sosta fu probabilmente frutto di un vero e proprio invito personale, in quanto non dettata né dalla necessità di riposarsi (i due viandanti avevano percorso, fino a quel momento, solo pochi chilometri di strada da Brescia), né dalla ricerca di una sistemazione per la notte (dopo cena, infatti, i due ripartirono subito per Orzinuovi, dove trovarono alloggio in una locanda). Anche riguardo all'Averoldi viene lasciata qualche annotazione nel *Registro*:

Domino Zoan Francesco Averoldo.

13 zenaro 1527 domino Zoan Francescho Aueroldo filiolo q.d. \*\*\* comenza a far butar / zoso li soi casi in Bressa in la contrada de moncin de sopra de Sancto Christoforo achanto de / la casa ouer palazo de domino Carlo q.d. Zoan Aueroldo, et piliete dela strada certa quantitate, / et simelmente fece far lo uolto sopra la tresanda, qualla tresanda era libera et expedita. Et fo del / ditto anno fato ditto uolto, et credo del mese de auosto; notati che ge sono doy secreti, uno il lo / camino qual e verso la tresanda andando suso per la cana, non troppo grande, laltro in cantone / et de domane a ditto camino. Et per mastro Andrea de Calcinat marengo cum certi altri marengoni / fece ditta casa. Ho messo mastro Andrea per esser quello il qual sollicitaua li altri marengoni, ma era / al iudicio mio misero homo, sempre cridaua et pocho tempo dil giorno lauoraua. Questo domino / Zoan Francescho e uno zentilhomo costumato et piaceuole et feruente, de comuna statura ma / e ben informato et grasso; costui sta

onoreuolmente uestito et bonissimamente a cauallo, et seruitori politi, et atende a far li fati soy, non va supra li piaci a dir male de persona alcuna; / luy sempre berteza et e homo alegre et compagnone, serue a tutti, may non lo visto a dir de no. / Ha habuto doy doni, ma del 1526 la ultima morite, era di Caprioli et era bella dona et grassa / et superba. Costey ha parturito una filiola et assay filioli, lo numero non so<sup>10</sup>.

Come è facilmente intuibile, la relazione del viaggio di Pandolfo Nassino, a metà strada tra il resoconto cronachistico e la guida “turistica”, rappresenta uno dei documenti più interessanti per ricostruire la temperie socio-culturale bresciana del primo Cinquecento: prospettiva stimolante, ma che travalica i limiti imposti a questo intervento. Per questo motivo – e come auspicio per una futura ripresa di uno studio globale sul *Registro* nassiniano – viene di seguito presentata la trascrizione integrale del testo del *Viaggio*<sup>11</sup>:

Viagio da Bressa a Sancto Iacobo in Tolosa, per mi Pandolfo Nassi.

[c. 99v] Per uoler satisfar ali opinioni de alcuni magnifici signori et nobili cittadini et altri degni personi, li quali me / hanno richiesto, acadendomi andare alo apostolo Sancto Iacobo maggiore in Galicia per mia deuotione cum / uno compagno cittadino de Bressa chiamato Angelo di Bolderi, ditto di Sancti al presente, qual sta a Gedi [*Gheddi*] terra / subdita a Bressa, gli uoglia scriuere la qualita del uiagio, ho preposto notar de terra in terra lo andar / nostro, parte per satisfacion deli loro magnificentie et nobilitade, parte anchor per incitar lo animo de molti, / i quali restano de andare a tal uiagio ouer pelegrinagio, perche pensano essere molto piu laborioso et / de maggior difficulta che non e. Ita che mediante lo nostro scriuere se dispongano a tal uiagio ouer / perigrinagio al qual Idio cum lo apostolo Sancto Iacobo ne conducano salui et sani. / Prima nela partita nostra da Bressa adi sey de aprile millicinquecentouintitre, uidelicet la secunda festa de Pasqua / ad hori desesette acompagnati fossemo, uidelicet lo compagno et mi, da molti zentilhomini cittadini de Bressa de casa / ala Gesia Catedrale grande dela cita de Bressa a far benedire li bordoni et nostri cosi necessari per tal uiagio / ouer peregrinagio, dapoi fatto questo, uidelicet li soprascritti gentilhomini me compagnarono per lo corso et / andesemo cosi pian pian de compagnia fin al loco dela Mella, qual loco e luntano da Bressa uno milio / et cum tochar di mane et basi se partissemo et piliassemo la uia per andar ali Orzi noui [*Orzinuovi*], in la qual / andata tra li quali andesemo a Pompiano a cena in casa del magnifico messer Zoan Francesco Aueroldo cum tanta alegreza / et chiera da quelli seruitor soi. Dapoi cenato pasassemo per li Orzi uechie [*Orzivecchi*], et poi ali Orzi noui, et li alloggi / assemo ala hostaria di Gualteri et sapi che da Bressa ali Orzi noui sono milia uinti. Et lo di sequente dapoi / disnare se partissemo per andar ala uolta de Crema, et pasassemo il fiume Olio [*Oglio*] et pagassemo tre quatrini per / homo per lo porto. Dapoi intrassemo in lo paese del duca de Milano, comenzando a Sonzino [*Soncino*], qual ge fano lo

mercato lo mercordi et uenerdi. Et poi a Ticengo, in la qual terra era zingari assai; / et dapoi a Rumenengo [*Romanengo*] et li cantauano una messa nouella et ge era grandissima zente et cum / sonar de pifferi, quala e terra cremonese. Dapoi a Ofanengo [*Offanengo*], quala e terra dela illustrissima Signoria de Vinetia, / et dapoi a Crema, ma notati che da demane parte a ditto castello de Crema passa Seri [*Serio*] fiume, qual castello / de Crema e uno fortissimo loco et cum molini assai, quali in cunto alcuno per li inimici non ge potriano / tor laqua, et de Jorzi noui a Crema sono mea dodese. Et passati per Vmbria [*Ombriano*], quala e ultima terra de uinetiani et al torno intrasemo / nel payese del duca de Milano et passasemo lo fiume Ada [*Adda*] sopra lo porto senza premio qual passa da demane / parte ala cita de Lodi. Et essendo in ditta terra, fossemo menati dal governatore de Lodi per ueder se hauemo / lettere, et subito me deto bona lisentia et li tolessemo la fede dela sanita. Et da poi me fo monstrato la / Incoronata, qual ge una capella mirabile de figuri releuati et assai quantita de argenti et armaturi, et / e fabricata de elemosini, notati altri fiati era loco publico de meretrici. Et dapoi andasemo allozar ala / hostaria qual e apresso al domo de sopra parte et molto male fossemo trattati. Et la maytina per tempo / andasemo al domo doue e lo corpo de Sancto Gualtero et de Sancto Daniello, et la testa de Sancto Alberto et uedessemo larcha de Sancto Bassano ueschouo et patron de Lodi. Et in ditta cita de Lodi fano lo mercato / [c. 100r] lo martedi et lo sabat, et de Crema a Lodi sono mea dese. Dapoi partiti per andar a Milano, passasemo dela hosteria / del Bisso, qual homo era homo da bene et da lui fossemo ben trattati a disnar. Et dapoi pasasemo lo fiume Lambro sopra / a quatro uolti, qual passa acanto a Maregnano [*Melegnano*], et de Marigna a quello loco doue fo fatto lo fattodarmi / tra franzosi et lo duca de Milano et sguizeri cum lo secorso a franzosi dela illustrissima Signoria de Venetia per lo / illustrissimo signor Bertolame de Viano, capitano generale de ditta Signoria, sono circha milia doy, et e principiato uno grando loco / per far la gesia de Sancta Maria dela uictoria. Et azonzessemo a Milano ad hori desesette, et de Lodi a Milano / sono milia uinti. Et uidessemo in la gesia de Sancto Nazaro la archa de Sancto Glicerio et Sancto Lazaro et Sancto Odricho et / de Sancto Matroniano et Sancto Arifredo et de Sancto Angelberto et Sancto Anselmo, et sopra la porta ge la archa del signor / Zoan Giacomo Triultio de dentro a ditta gesia. Et dapoi fossemo mandati dalo signor Prospero Colonna et lui / me mando da domino Hieronymo Moro. Et quando fossemo in canzelaria me feceno cauar li scarpì, et / dapoi molto ben me cercoreno fin in li bordoni et zuponi et calzi et in lo sacholetto doue teniuamo / li nostro cosi. Et dapoi uineto cum noi uno ali boletti et me fe fare la nostra boletta et dapoi me mandoreno a tor / la boletta dela sanita, et fossemo lisentiatì. Et incontiente andesemo al domo, qual e uno grandissimo principio et / se partissemo et andesemo de fora de Milano ad allozar, ma notati che intrasemo per porta Romana et al reuscir / per porta Asnesa [*Porta Ticinese*], et andasemo ad allozar ala hostaria de Sancto Antonio che e poco distante de Milano. Et quella sera fossemo / mal trattati, et ben pagasemo, et la maitina per tem-

po andassemo dreto al Nauilio circa mea dodes fina ad uno loco che se / dimanda el Casteletto [*Castelletto Mendosio*], et li disnassemo cum bona conditione. Et de Milano al ditto Casteletto sono assai terazoli piccoli et / hostarie, quali non scriuo per troppo perdicion de tempo. Et da poi a Bia grasso [*Abbiategrasso*], et dapoi pasassemo lo fiume Ticino senza / premio alcuno. Et pasassemo per certa campagna boschiua che tene circha doy milia molto pericolosa, et da poi a Cera [*Cerano*], / dapoi al loco dela Griotta, nel qual loco fo fatto uno fattodarmi contra lo re de Franza per lo duca di Milano, et anchor / asaii ossi et grappi se uideua. Et dapoi pasassemo lo fiume Tardobio [*Terdoppio*], che come meza Mella, qual uen per pioza qual passa / da demane a Nouayra [*Novara*] circa uno milio. Et zonzessemo a ditta cita de Nouayra circha hori uentidoy ala hostaria di tre Re / et assai male et sporcho fossemo trattati. Et de Milano a Nouayra sono mea trenta. Et la maytina dapoi che lo / sole fo leuato se partissemo per andar ala uolta de Vercelli, donde notarai lectore che lo indusiar nostro fo che lo / di inanzi fo amazato uno apresso la terra et fo spoliato uno frate. Et partiti fora di Nouayra circha uno milio e / uno fiume qual se chiama la Gognia [*Agogna*] e come quasi la Mella, dal qual ge apresso uno boschetto qual tene circha mezo milia. / Et in ditta cita de Nouayra in la cita staua spagnoli et in lo castello franzosi. Et andessemo a Camaria [*Cameriano*] a disnar / cum assai bona conditione, et a Offengo [*Orfengo*], quala e la ultima terra del duca de Milano, et intrassemo sul payese del / ducha de Sauoya. Et pasassemo lo fiume Sesio [*Sesia*] sopra uno ponte de legno qual e longo quatrocentocinquanta passi, che fano uno cauezo misura bressana, che passa da demane parte per Vercelli acosto li muraye. Et de Nouayra / a Vercelli mea dodeci. Et qui tolessemo la boletta senza premio, et questa e la prima cita de Sauoya / et se spende senon moneta del duca de Sauoya et parpayoli de dece quatrini: seguitando contarò deli monete, / et come uano. Et per questi payesi se arano senon cum pertegali che loro chiamano ziluri, cum li coy de canna. Et / da poi a Sancto Germano [*S. Germano Vercellese*] et a Cilian [*Cigliano*], et da Nouayra a Cilian sono mea trenta. Et alloggiassemo ala hostaria del Capello / et fossemo ben trattati. Et nota pasassemo per una campagna molto pessima ciue pericolosa, che dura circha dodeci milia, quali / tolessemo la boletta per andar a Turi [*Torino*], et nota che comenzando a Cilian et andando uerso Turi per uno milio sono uidori. Et dapoi / per una campagna che dura circha otto milia, et Cilian et Chiauas [*Chivasso*] e uno fiume che se chiama Dura [*Dora Baltea*], et se passa sopra uno ponte, / et li pagassemo tre quarti de Sauoya tuti doi, dapoi per impocho de boschetto et dapoi per la campagna, et dapoi in li / uidori per uno milio grosso. Et alloggiassemo in ditta terra de Chiauas ala hostaria del Pes, che fo adi dese aprile, et / dapoi pasassemo lo fiume Lorcha [*Orco*] et pagassemo uno quarto de Sauoya tuti doy compagni. Et dapoi a Brandicho [*Brandizzo*] et / a Setemo [*Settimo Torinese*], et pasassemo per Stura aqua et pagassemo uno quarto de Sauoya in tutto. Dapoi a Turi cita de Pie / monte, et li alloggiassemo al Capello bianco et azonzessemo adi undes aprile in sabato, et fossemo benissi / mamente trattati de manzar et let-

ti, et pagassemo doy parpaioli per homo. Et de Chiauas a Turi mea dese. Et la / [c. 100v] maytina per tempo uidessemo messa in la gesia del domo, quala e piccola. Et dapoi pan pian andando per la strada dritta fino a Riuoli [*Rivoli*], / quala terra de Riuoli e la forzella per andar a Zenoua [*Genova*]. Et notati che de fora de Turino de sera parte circha doy milia e / una forcha in tre angoli, de mezo di parte, sopra tre pilastri, quala al iudicio mio e alta circha braza quatornese. Et sono boni / pilastri, et fina qui sono formenti et sigale belli et in li campi nosi assai. Et de Turi a Riuoli mea otto; dapoi a / Viliansa [*Avigliana*], dapoi a Sancto Ambrosio [*S. Ambrogio Torinese*], a Vaï [*Vaie*], a Sancto Antonio [*S. Antonino di Susa*], a Sancto Georgio [*S. Giorio di Susa*]. Et de Turini a Sancto Georgio ligi otto. Et sono tutte le case / coperte de lassì grossi, sicome noi adoperiamo coppì, per li grandissimi uenti che regnano. Et alloggiassemo ala hostaria de Sancto Antonio / cum bono letto et bona cena; pagassemo doy parpayoli per homo de re, et la maytina per tempo se partissemo per / andar a Lino borgo [*Lanslebourg*], et pasassemo per Bozolengo [*Bussoleno*], donde a ditta terra de Bozolengo passa lo fiume Doyra [*Dora Riparia*], et tinissemo / de fora de Susa per lo morbo, quala e luntana de Turi ligi dodes. Dapoi a Noualesa, quala e la prima terra che dal pe / del monte Senese [*Moncenisio*], et nota che de fora de ditta terra per mezo milio se comenza a sendere et se passa per Ferera et de Vercelli fino / a questa terra Ferrera [*Espunto*: sono quelli ligi otto come te ho ditto desopra. Questi poche parolle li casay perche era errore] et se spende / le parpayoli de re dedece quatrinì quarti sey per parpayola, et mezi quarti et petugi che ne uano quatro al quarto / de una parpayola, et piu non se spende de ditte monete, se ben e subditi al ditto duca de Sauoya. Et quella moneta / se fa a Turino. Et tra Noualesa et Ferera se passa il fiume Nicla [*Cenischia*], et dapoi ala Gran Croce, che dal principio del / monte fina al colmo sono piu de quatro milia grossi. Et in cima de ditta montagna se camina circha doy ligi / continuamente per neue, quala era alta. Et sopra ditta neue caminando, qual monte se chiama lo monte / Senese, et in zima de ditto monte e uno lago qual mai non fu pesso et e longo circha milia quatro et e al colmo / della ditta montagna la Gran Croce. Et dapoi a sera parte calando notarai che uilani stano li per tirar zuso la / zente per certi asetti, quali conzano et menano abasso la zente per meza parpaiola per homo, et alcuni per uno quarto, / qual uale la quarta parte de una parpaiola de re per homo, ben se po anchor andar a pede continuamente, ma per / lo apiacer de ditto stremazar quasi tutti se fanno tirar. Et al pede de ditta montagna se passa lo fiume Arco [*Arc*], et dapoi a Lino borgo. Et qua termina el pedemonte, comenzando la Noualesa et Ferrera et la Gran Croce, a Lino borgo / et oltra il monte Senese, como ho ditto de sopra. Et passauano per ditta terra de Lino borgo certi fantarie, quali per essere gibilini / chiamano in quelli payesi ali gibilini marabisi. Et fo adi tredes aprile et allosassemo in ditta terra de Lino borgo ala hostaria / de la Croce bianca et fossemo mal tratati, et nota che comenzando ditta terra de Lino borgho li parpaioli ualono quatro quarti de Sauoya. / Et de Sancto Georgio a Lino borgo fano ligi dese. Et la maitina per tempo se partisse-

mo per andar a Sancto Zoane de Moriana [*St. Jean de Maurienne*] citade de Sauoya, / la qual andata pasassemo per Trimigione [*Termignon*], Ossi [*Aussois*], Borget [*Bourget*], Modena [*Modane*], Sancto Andrea [*St. André*], Orella [*Orelle*], Sancto Michel [*St. Michel*], Sancto Zilio [*St. Julien*], intra li quali se contano ligi dese. Et / allosassemo ala hostaria dela Croce bianca, doue fossemo ben trattati. Et la maytina per tempo se partissemo et piliassemo lo uiagio per andar / a Monilian [*Montmélian*], al canto dil quale ge passa il fiume Lisero [*Isère*] sopra uno ponte di legno che longo dusento et quindici passi, tra li quali terri e una / terrazola piccola. Dapoi ala Cambra [*La Chambre*] doue se fa la fera lo primo di de magio, ala Pera [*Epierre*], Argentina [*Argentière*], ala Gabella [*Aiguebelle*]; a Moniliano / da Sancto Zoan della Moreliana fano ligi dese; alloggiassemo al segno de Sancta Barbara molto male, et nota che la moneta che / spende a Vercelli fino a Lino borgo se fa a Turino, et quella che se spende da Lino borgo fina al ponte Biouisi [*Pont de Beauvoisin*] se fa ala cita / de Geneura. Et la mattina per tempo se partissemo de ditta terra de Momilian et andassemo a Camberino [*Chambéry*] a disnar, quala e lungi / da Momilian ligi doi, et e terra marcandescha; nota che in ditta terra de Camberi ge una cosa quala chiamano lo sancto sudario / et cum gran guardia lo mostrano lo di de Sancta Croce de mazo et laltra Sancta Croce di quatro temporì, che tanta zente / ariano che e una cosa incribibile, diseno che le uno lenzolo doue fo inuoltato lo nostro Signor Yhesu Christo quando fo / in lo molimento; sapi lectore che ditto ponte Biouisi qual per mezo passa uno fiume, et la mita del ditto ponte de sera parte / e del re de Franza et da demane e del duca de Sauoya. Et dapoi disnar se partissemo et andassemo uerso Moreliana / qual e luntano da Camberino ligi otto, tra li quali se passa per Colubiera [*Colombière*], Corna, qual e longa circha doymilia molto perico- / losa. Et e loco deserto ditta crotta, et dapoi a Cieli [*Gieres*], et a Momilian doue alloggiassemo al segno del Capel / rosso, qual me tratete molto male. Et nota che ala terra de Celi e uno fiume qual se chiama Legia [*Leisse*], et pagassemo uno quarto de Sauoya a tutti doym. Et la maytina per tempo se partissemo et andassemo uerso / Sancto Antonio de Viena [*St. Antoine de Viennois*] et pasassemo per Toli [*Tullins*] et Arbe [*Corbet*], Sancto Marzelino [*St. Marcelin*], qual pagassemo uno liardo per la fede del morbo, et adi desesette aprile ariassemo ala terra ouer loco doue e la giesia detta de Sancto Antonio de Viena / ala hostaria deli tre Re, ma sapi che inanzi che intrassemo nela ditta hostaria andassemo ator lo perdono / ala gesia preditta. Et dapoi andasemo a la hostaria, et la maytina per tempo andassemo ala ditta gesia / del preditto baron Sancto Antonio, quala e coperta de terra cotta et lauorati quelli copertumi de diuersi / [c. 101r] colori come la zima de la palata nostra de Bressa. Et dentro ditta gesia glie uno grandissimo organo / et bilissimo, et alo altar grande sono assaissimi ceri et bancheri assai sopra ditto altare; e una archa / atachata che secondo dicono li frati, che sta in ditto conuento de Sancto Antonio, zase il suo corpo del pre-nominato Sancto Antonio. Et in la capella a mane sinistra teneno lo brazo del ditto Sancto Antonio, qual mostrano a tutti li / piligrini, et ogni cosa fano tohare. Et in la

sacristia de preditta gesia sono li infrascripti reliquie videlicet / lo brazo del prealegato Sancto Antonio, ma sapi lector mio che in quelli bandi dicono che lo corpo de / Sancto Antonio e in Arli [*Arles*]. Et non uedessemo senon lo brazo et questi infrascritti cioe li corpi di Sancti martiri / Expensipi, Clasipi et Melasipi, della ueste del nostro Signore Yhesu Christo quala fece la beata uirgine / Maria, del sudario de Yhesu Christo, dela presepe, della tauola sopra la qual ceno Yhesu Christo, del sangue / de Christo, una spina de Christo, della preda del molimento, del uel della nostra donna, del late della nostra / donna et deli capilli et calzi, del licore eminente, del sepulcro della nostra donna, la testa de Sancto Casian, / quatro testi de undici milia uirgini, del legno della Santa Croce, de ossibus Sancti Jacobi / maioris, de ossibus Sancti Jacobi minoris, de ossibus Sancti Philippi apostoli, de ossibus Sancti Simonis / et Jude apostolorum, de ossibus Sancti Blasi martiris, de brachio Sancti Georgii martiris, de ossibus / et uestis Sancti Benedictis abatis, de sepultura Sancti Laurentii martiris, di ossi de Sancto Petro apostolo, della testa de Sancto Paulo apostolo, deli reliquii de Sancto Bertolame apostolo, deli reliquie di cinquanta martiri, deli reliquie / de Sancto Nicholo epischopo martire et confessore, de Sancto Sebastiano martire, de Sancto Longino, uno dente de Sancto Andrea apostolo, le reliquie / de sancti quaranta martiri, uno dente de Sancto Martino epischopho, de Sancto Christoforo martire, de Sancto Agapito martire, deli quatro / Incoronati, de Sancta Ruffina uirgine, de Sancto Stephano protomartire, de Sancto Mate apostolo euangelista, de Sancto Leutitio et Leuterii martirum / sanctorum innocentium, de Sancta Constantina uirgine, de Sancta Marcentiana uirgine, de Sancto Alexandro et de Sancto Euenso martyri, de / Sancto Thomas apostolo, del molimento de Sancto Zoan Baptista, deli reliquie de Sancto Zuliano epischopho, de Sancto Guielmo in deserto, / deli costi dela Madalena, de Sancto Juda apostolo, de Sancto Philippo apostolo, de sancto Nicasio martire, de Sancto Augusto martire, / de Sancto Leone pape, de Sancto Nocente martire, de Sancto Laurentio martire, de Sancto Sinfioriano, de Sancto Siuiano, de Sancta / Apolonia uirgine, de Sancta Cicilia uirgine et martire, de Sancto Mauro abate, de Sancto Marcello papa, deli uestimenti de / Sancto Glaudio, de Sancto Saturnino martire, de Sancta Barbara uerzene, de Sancta Agata uirgine et martire, de Sancto Eustachio martire, / reliquie de Sancta Margaritta, de Sancto Teodoro martire, de Sancta Elena madre de Constantino imperatore, de Sancto Medardo epischopho, / de Sancto Eustachio martire, de Sancto Bernardo confessore, de Sancto Pantaleone martire, uno dente de Sancto Sisto papa martire, de / Sancto Siluestro papa martire, / de Sancto Hippolito martire, de Sancta Potentiana uirginis et martiris, de Sancto Petro martire, de Sancta / Chiara uirgine, de Sancto Ludouico re de Franza, de Sancto Sigismondo re de Ongaria, de Sancto Simeone et Sancta Sinfioriosa cum / dese filioli soi martiri, de Sancto Clemente papa, de Sancto Illario epischopho et confessore, de Sancto Illarione, de Sancta Martina / uirgine, de Sancto Lupo epischopho, de Sancto Adriano martire, di Sancto Vitale Agricola martire, de Sancto Leonardo et confessore, / de Sancta

Praxide uirgine, de Sancto Leodegario epischopho. Anchor altri reliquie in ditta gesia, quali me foreno monstrati. / Et dapoi che hauessemo disnato, se partissemo piliando lo uiajio per andar a Viena [*Viennè*] cita, in la quale andata / passassemo per monte Ricordi [*Mont Rigaud*], quale e lontana dal loco doue e la gesia de Sancto Antonio liga una et meza, et / sera quala era morbata liga una; daqui a Beripieri [*Beaurepaire*] liga una et meza, daqui a Cor [*Cour*] ligi doi. Et nota / che per esser sera se tolessemo zoso del camino dritto a ditta cita de Viena, et andessemo ad allogiar ad una / terra che se chiama Pianet [*Pont-Evêque*], quala e luntana da Viena ligi tre boni. Et in ditta terra de Pianet e una gesia di Carmini, / et in ditta gesia monstrano deli reliquie de dese milia martiri et fei tochar ogni cosa. Et alloggiassemo in detta / terra in casa de Antonio Ray qual era barbero, et per quella sera fossemo ben uisti et trattati. Et la maitina per tempo se partissemo et andassemo a ditta cita de Viena, et fo in domenica et uidessemo messa in una / gesia quala e apresso ala piazza. Et in ditta gesia sono deli reliquie de sancto Rocho, et il simile fey tochar ogni cosa, / et a canto et de sera parte passa il fiume \*\*\*, qual e grande et subito da poi disnar piliassemo lo camino per / andar a Lion [*Lyon*] de Franza, in lo qual camino notarai lectore mio da poi che sei ussito de Viena de fora et de demane / parte la gesia de Sancto Antonio, cioe una altra piccola. Sopra ala porta di detta gesia ge sono mani, gambi et / brazi et pedi che tutti chi passano pono ueder. Dapoi ala terra de Sancto Zaferin [*St. Symphorien d'Ozon*], quala e luntana da Viena ligi doi [*Espunto*: et nota lector mio che andando uerso a Leon per uno milio de fora de ditta terra de Sancto Zaferin. Cassa per errore]. / Et al proposito a Leon de Franza ligi tre. Et de qui indreto fino a Sancto Antonio trouassemo catiuo / camino pericoloso de assassini, excepto della terra de Sancto Zaferinin fina a Lion, quala e una campagna de detta / [c. 101v] terra de Sancto Zaferi a detta cita de Leo [*Lyon*], et assai forchi et rodi, pieni de quarti de homini atachati per mezo. / Et in ditte terri, doue uien messi detti tristi per iustitia disen zibetti. Et passati detta campagna, quale e come / quella de Montechiar ouer de Gedi, zonzessemo ala terra de Liono in ditto di de demanega, et alozasemo ala tauerna / de Sancto Lucha apresso a Nostra Dama de confort. Et uidesemo la giesia de Sancto Zoane, che oltre al fiume Sona [*Saône*] qual passa per / mezo de detta cita cum quatro uolti belli, et saper lector mio che in mezo de ditto ponte ge uno zibetto de marmore / molto bello, sopra lo qual ge era doi testi. Dapoi uidessomo la giesia de Sancto Celestri, lo brazo de Sancto Eustropio et / molte reliquie. Et notati che al intrar de ditta cita de Lion pasassemo sopra uno ponte, che sopra al fiume de Rodano / qual e lungo passi cinquecento et uno di mei di quali tre ne uano al cauejo et e parte de legno et parte de marmore / et e bello da uider, ma nota lector mio che al ditto ponte de marmore e uno ponte leuatore per serar la cita / et ge sta guardie et me domandeteno se noii haueremo litere de sorte alcuna, et donde eramo; et noi / dicessemo che eramo bressani, et inteso che eramo sottoposti ala illustrissima Signoria de Venetia me domandedeno perdono / fazendomi intendere che lo re et nostri signori uinitiani erano una cosa medesima, et tanti carezi che dir

non se / potria. Et in lo domo niente uidessemo et in ditta cita de Lion piliauanu li homini per forza per mandar in galera / cioe li bolitri .i. de nullo ualore, como apresso de noi furfanti de piazza. Et ancho in detta cita de Lion e una zesia / de Sancto Antonio et ge sono tanti gambi et brazi mezi brussati, ge sono che se me fosseno sta contati et non li hauesse uisti / io non lo crediria. Et cum tanta chiera del hosto et hosta che non so quanto piu, et pagassemo per pasto dui parpaioli de re / per homo, computato lo letto; et lo dito hosto me pregaua che tornassemo a casa per la guerra, facendo intender / che in quelli paiesi che rason non ge era, et hauendo dinari per iustitia non pericolauano. Et continuamente li nostri oratione / non manchaueno sempre pegando Dio et sancta Maria et Sancto Jacobo et tutti li sancti et sancte me desseno bon / uia-gio. Et in ditta cita de Leon se faseua la fera et a mi parse bella. Et questa cita de Lion contermina del / Dalfinato, et e cita sua. Dapoi intrassemo in lo paiese de monsignor de Borbo, et andassemo a Castraison, / et ala Dierna [*Duerne*] a Nostradama de Cesales [*Nôtre Dame de Chazelles*] a Sancto Gremerio [*St. Galmier*]. Et qui e una bella fontana che butta aqua che / e come el uino, che in tutto ha dil zesso. Dapoi a Sancto Ramperto [*St. Rambert*] et a Sancto Marcellino [*St. Marcellin*], doue e uno sepulcro / bello cum una capella bella; et dapoi a sancto Bonetto castello [*St. Bonnet Le-Château*]. Et dapoi a Grabona [*Craponne*] et de qui a Lion se sono / ligi sedise, et de Grabona ala Volta [*Lamothe*] ligi otto, et de la Volta a Sancto Fior [*St. Flour*], quala e cita, ligi cinque continuamente / per deserti monti sterili et de nullo ualore. Et qui se passa el fiume Lenda [*Allier*], et dapoi al ponte della Naue sono / ligi quatro; et qui se passa il fiume Troilo [*Truyère*] sopra uno ponte, parte de preda et parte de terra, et de qui a Calidas aquas [*Chaudes-aigues en Canial*], doue e uno bagno de aqui molto caldi. Et passa a Noliati [*Nasbinals*], et dapoi a Spalion [*Espalion*]. Et qui se / passa el fiume Olo [*Lot*] sopra uno ponte, et de Spalion a Bosso [*Bozouls*] et ala cita de Rodes [*Rodez*] ligi desnoue. Et qui uidessemo / una zesia cum doi porti fabricati sutilmente de figuri marmorie, ma quella porta che guarda a mezo / di e molto piu bella. Et cosi lo inchiostro del coro gie uno organo che se extende de uno pilastro et laltro / et se extende anchor per li pilastri. Et gie una capella della Transfiguration del nostro Signor doue se uede una / imagine del nostro Signor in sudor, et glie Dio padre et li anzoli che li monstrano il mesterio della croce, / li trei apostoli adormentati in sul monte Tabor, cum quanta sutilieza e possibile de uedere figuri; et molti / disegni, et glie Juda che tradisse Yhesu Christo dimonstrando ali zudei che quello che haueua bassato esso e Yhesu Christo. / Anchora in la gesia de frati predicatori gli e uno sepulchro cum figuri che ueramente non gli manca senon il spirar. / Dapoi in ditta terra glie una camera de uno gentilhomo doue e molti diuersi figuri marmorie intra li quali / se uede Abram che uolendo sacrificar el fiolo Isac offre retenuto da uno angelo, il quale angelo e / de marmore et non poi comprendere doue sia atachato. Et glie uno breue sopra a Sancta Apolonia che non se uede loco alcuno doue sia sta atachato, ma se uede star mirabilmente in aure; apresso glie uno caual / de marmore et uno homo che e ruinato da

uno monte che non sono atachati senon cum la staffa. Et molte altre cose se uedeno in ditta camera, li quali non scriuo per esser lasso. Et da Rodes al loco dela Mota [*La Motte*], / al ponte de Siron [*Ciron*], a Monesteres [*Monestiès*], a uilla Noua [*Villeneuve*], a Galiocho [*Gaillac*], ala Illa [*Isle sur Tarn*], a Robostin [*Rabastens*], a Buset [*Buzet*] / a Gimel, a Castel Moro [*Castelmauron*]. Dapoi a Tolosa cita de Lingua docha, et glie da Tolosa ligi tredes. Et / qua dimoressemo doi giorni. Et qui uidessemo la gesia de Sancto Saturnino, lo altare doue giace lo corpo / [c. 102r] de Sancto Jacobo maggiore et anchor la testa del predetto apostolo secundo che loro dicono. Item li archi doue / sono li corpi de Sancto Simeon et Juda, et anchor de Sancti Philippo et Jacobo minori; et diseno che / la testa de Sancto Jacomo minore e in Compostella in Galicia. Anchor uidessemo lo altare de Sancto / Barnaba doue gli e il suo corpo et anchor la testa, et anchor il corpo de Sancto Saturnino / ueschouo et patron de Tolosa, et del beato Paulo epischopo de Tolosa, et de Sancto Georgio / et li corpi di quatro incoronati et de Sancto Quericho et Julita, de Sancto Ancesale et de / Sancta Victoria et de Sancto Simplicio martire; anchor il corpo et la testa de Sancto Euperio uescouo de / Tolosa, et de Sancto Illario et de Sancto Siluio et Honorato epischopi de ditta cita, et il corpo / del beato Egidio et Gilberto abate et il corpo de Sancto Aymondo re de Anglia, et il corpo / de sancto Honesto et il corpo de Sancta Susana. Et anchor glie uno scrigno ouer coffano de / auolio cum reliquie deli dodeci apostoli et de altri sancti et sancte. Anchor glie / una statua della Madona tutta de argiento in la qual gie sono di capilli et uesti de / ditta Madona, et molti altri sancti li quali non scriuer per esser lasso per il troppo caminar, / et de Sancto Fior che ho ditto de sopra, fina a Tolosa sono ligi trentauna. Et e una / granda cita ma e tutta fabricata de legnami et e molto brutta da uedere. Et / cosi sono molti castelli et uilli fabricati de legnami et de terra, et presertim la / Vaschogna [*Guascogne*]. Et qui alloggiassemo ala tauerna della Croce bianca et fossemo / mal trattati. Et la maitina uisto messa se partissemo et ritornassemo indreto per la / ditta strata, pensati quanto me doleua essendo forcia tornar a casa non hauendo fatto / lo uiagio; la causa fo che tutti quanti me uideuano in ditta cita aquello me pareua ali / habiti erano de qualche cosa me chiamauano, et in latino diceuano che non douessemo / andar piu oltra che certo saressemo sta morti, et forse presoni per le guerri che in lo / camino di detto uagio ge era. Talmente ritornassemo in gesia pregando Dio / et la gloriosa Virgine Maria et sancto Jacomo et tutti li sancti me uolesseno / inspirar lo andar nostro, et leuato lo mio compagno et mi dicesemo / facciamo uno boletino, cioe uno uoi et lo altro mi che se cordarano sarano per / gratia de Dio de far quello dirano, et non accordandose andaremo piu oltra. Et / detto questo lo mio compagno me disse fermo cosi, andiamosi a confessar. Et confessati / che pregamo lo confessor anchor per amor de Dio uolia pregar per noi lo altissimo / Dio che me uolia inspirar quello habiamo a far, finalmente, fatte le soy et nostri / oracione cuntassemo de quelli boletini al ditto confessor, et luy disse a questo modo / uos bene fecistis, tamen intellexi omnia et statim dixit faciamus tria chirografa, uidelicet / unus

debet facere suum et ponamus simul. Et si dicti tres erunt in una uoce faciatis, / tandem fecimus. Et tutti trey diceuano a casa. Solum tornando al proposito de ditta gesia / de Sancto Saturnino e bella gesia et deuota, et cum tanta deuotione stano li homini et / le donne che pareno che aspetano ad esser comunicati, che Dio uolesse che li nostri bressani il simile fesse, notati lectori che mai non he ano seruito homini, et sempre donni et / sono zenti sporchi, ma uolendo andar a tal uiagio conuien hauer cum ti deli uochie et / [c. 102v] dil ref biauuet et del bianco, et quando intrati nele hostarie dicesi ali masari che ui dagano / lenzoli bianchi et netti et che ge dariti deli uochi, et subito datigene doy et alquanto de / quello ref bianco et del biauuetto come saria doy uochiati per cadauno, che te farano cosi inauditi / promittendo al partir de dargene anchora, ma ne sono de doi sorti de ditte uochi che conuien esser / tolti a Milano, da masara et da gentildoni, quelli che li fano ouer uendeno te saperano dir la / conditione de diti uochie, aduertendo anchora di atorne de done che siano sutili et anche de / mendar, monstrando sempre de esser pouero, et qualche fiata dimandar dele limosine acio / non ui incoresse qualche male et uergognia. Et questo uiagio fo fatto per mi Pandolfo Nassino fq. spectabilis d. Jacomo, et uno Angelo di Santi siue de Bolderi, et Dio per sua infinita bonta et misericordia perdoni nostri errori et me conduca a gloria de uita eterna, tutti doy. Ma questa litera ouer patenta qual e questa / introclusa cioe cosita fo fatta per lo reuerendissimo monsignor d.d. Paulo Zani episcopo de Brescia / et piu chiaro legiando e la fede de tal uiagio.

[c. 103r] Paulus Zane Dei et Apostolicae Sedis gratia episcopus Brixienis, dux, marchio et comes, uniuersis et singulis ad quorum notitiam / praesentes peruenerint, salutem in Domino sempiternam. Quia dilectus ciuis noster brixienis d. Pandulfus de Nasinis cum / Angelo de Bolderis eius sotio, ex voto per eos emisso ecclesiam Sancti Jacobi in Compostella visitare Deo dante / intendit. Qua propter ipsos comendamus, et ut honorificentius votum suum adimplere valeant omnibus et / singulis christifidelibus utriusque sexus vere penitentibus et confessis, qui prefatis itinerantibus pro dicto voto / adimplendo fauorabiliter se exposuerint et manus quoquo modo adiutrices porrexerint. De omnipotentis Dei / misericordia, beatorum Petri et Pauli apostolorum eius, ac gloriosorum martyrum Faustini et Jouitae, necnon / confessorum Apollonii et Filastrii huius nostrae ciuitatis Brixienis patronorum nostrorum, meritis et intercessione / confisi, quadraginta dies de iniunctis eis poenitentiis misericorditer in domino relaxamus, vallituris dicto itinere / durante, oferentes etiam nos ad similia et maiora subditis vestris, si ad partes nostras cum litteris vestris peruenire / contingerit. In quorum fidem praesentes fieri iussimus, sigillique nostri impressione muniri. Datum Brixiae, in nostro episcopali / pallatio, die sexto mensis aprilis 1523, indictione XI<sup>a</sup>. /

[*Sigillo*] Hieronymus Sauallus notarius / et cancellarius episcopalis de mandato episcopi.

<sup>1</sup> Il manoscritto, generalmente ritenuto autografo, è attualmente conservato presso la Biblioteca Queriniana di Brescia (= BQ) con la segnatura C.I.15. In precedenza appartenne al p. Bernardino Faino, che aggiunse una sorta di indice iniziale del contenuto, prima di essere acquisito dalla biblioteca della Congregazione dell'Oratorio di Brescia, detta dei Padri della Pace, dove rimase fino al 1797.

<sup>2</sup> A. VALENTINI, *Di Pandolfo Nassino, della sua cronaca e di alcune lettere storiche in essa contenute*, «Archivio Veneto», XXX (1885), pp. 5-22.

<sup>3</sup> ID., *Indice del Registro di Pandolfo Nassino per ordine di materie esteso*, BQ, ms. PV.36, cc. 16-41. Il manoscritto appartiene al Fondo Guerrini.

<sup>4</sup> P. GUERRINI, *Relazione di un pellegrinaggio bresciano verso S. Giacomo di Compostela nel 1523*, in *Miscellanea di studi storici in onore di Giovanni Sforza*, Lucca 1917, pp. 601-617. Alcuni passi del testo del Nassino trascritto da Guerrini sono ripresi da P. CAUCCI VON SAUCKEN, *Il "vero camino dritto de san Giacomo" e gli itinerari lombardi per Santiago de Compostela secondo la letteratura odeporica*, in *Le vie del cielo: itinerari di pellegrini attraverso la Lombardia*, Atti del convegno internazionale, Milano 22-23 novembre 1996, a cura di G. Manzoni di Chiosca, Milano 1998, pp. 23-31.

<sup>5</sup> P. GUERRINI, *Viaggiatori e pellegrini bresciani dei secc. XV e XVI*, Pavia 1910.

<sup>6</sup> Oltre ai numerosi riferimenti ricavabili dalla *Storia di Brescia*, vol. II, *ad indicem*, si segnalano le schede biografiche in VALENTINI, *Di Pandolfo Nassino*, pp. 5-8; A. FAPPANI, s.v., *Nassini Pandolfo*, in *Enciclopedia bresciana*, X, Brescia 1993, p. 145; *Il sacco di Brescia. Testimonianze, cronache, diari, atti del processo e memorie storiche della "presa memoranda et crudele" della città nel 1512*, a cura di V. Frati, I. Gianfranceschi et al., I/1, Brescia 1989, p. 139.

<sup>7</sup> P. NASSINO, *Registro di molte cose seguite scritte da d. Pandolfo Nassino nobile di Bressa*, BQ, ms. C.I.15, c. 12rv.

<sup>8</sup> Per la ricostruzione della fisionomia del Nassino pellegrino si vedano il già citato testo di CAUCCI VON SAUCKEN, *Il "vero camino dritto del San Giacomo"*, in particolare le pp. 24-25, e la relazione di G. Manzoni di Chiosca in questo convegno.

<sup>9</sup> NASSINO, *Registro di molte cose seguite*, c. 29v.

<sup>10</sup> *Ibidem*, c. 29v.

<sup>11</sup> Nella trascrizione del testo si sono adottati alcuni accorgimenti per rendere più agevole la lettura: i nomi propri di persona e di luogo sono stati scritti con la lettera maiuscola; la punteggiatura è stata normalizzata secondo l'uso moderno, ma solo in caso di periodi eccessivamente lunghi e sintatticamente complessi; le abbreviazioni sono state interamente sciolte senza alcuna segnalazione.

LUCIA SIGNORI

## Angela Merici, una pellegrina tra medioevo ed età moderna

Quando Angela Merici si recò in pellegrinaggio a Mantova per venerare le spoglie della beata Osanna Andreasi era la prima volta che si allontanava dalla terra bresciana. Trascorsa l'infanzia a Desenzano, alla morte della madre era stata accolta a Salò dallo zio Biancoso Biancosi<sup>1</sup>; tornata a Desenzano per qualche tempo, lo aveva lasciato nuovamente nel 1516 per recarsi a Brescia presso casa Patengola – probabilmente incaricata dai superiori francescani essendo ella terziaria – con il compito di prendersi cura e consolare la nobile Caterina, colpita da recenti lutti<sup>2</sup>. Era stata questa un'occasione preziosa per mettere a servizio e dispiegare il suo carisma, che era quello di una parola ispirata che sapeva consolare, convincere, entusiasmare; molti rimasero affascinati dalla forte spiritualità di Angela e, tra gli altri, un giovane mercante, Giovan Antonio Romano, che la invitò a trasferirsi nella sua casa<sup>3</sup>. Fu proprio con il Romano che Angela compì il suo primo pellegrinaggio, a Mantova appunto; la beata Osanna era morta nel 1505 dopo aver ricevuto le stigmate e la sua fama di santità portava molti devoti a visitarne la tomba presso la chiesa di San Domenico e probabilmente anche Angela aveva sentito il richiamo della testimonianza mistica della terziaria domenicana<sup>4</sup>.

### *Il viaggio a Gerusalemme*

Dopo questa prima esperienza, nel volgere di poco meno di dieci anni, Angela ripercorrerà più volte il cammino della pellegrina: solo qualche anno più tardi infatti, si recherà in Terra Santa. Antonio Romano racconta che, desiderando visitare i luoghi sacri, propose egli stesso il viaggio a Gerusalemme ad Angela che accettò con entusiasmo<sup>5</sup>. Correva l'anno 1524 ed era giunta voce che per quella primavera, la nave dei pellegrini che tradizionalmente partiva da Venezia, non avrebbe salpato – la città lagunare era il punto di partenza preferito dai pel-

legrini poiché, per i suoi rapporti privilegiati con il mondo musulmano garantiva sicurezza nel viaggio, al riparo da pirati e predoni<sup>6</sup> – e perciò il giovane mercante decise di intraprendere un viaggio per recarsi alla fiera di Lanciano presso Pescara, partendo comunque dal porto di Venezia. Giuntovi e saputo che invece il pellegrinaggio si sarebbe compiuto, ne fece giungere notizia ad Angela che quindi si mise in cammino accompagnata dal cugino Bartolomeo Biancosi.

Lungo il tragitto si verificò un fatto che la tradizione accredita come miracoloso<sup>7</sup>; era stata quella una primavera di piogge molto intense e i due pellegrini, giunti in prossimità di Montebello Vicentino, si trovarono in grave difficoltà poiché un torrente ingrossato dalle acque di quei giorni impediva il passaggio: fu allora che davanti agli occhi stupiti di Bartolomeo e del vetturino, Angela si avventurò nell'attraversamento del corso d'acqua con grande coraggio, quasi un segno dello stesso intrepido ardimento che la spingeva a percorrere il cammino da pellegrina. Arrivati a Venezia, Angela e Bartolomeo si unirono al gruppo dei pellegrini – quell'anno non troppo numerosi, all'incirca nel numero di cinquanta – che, com'era tradizione, salpavano alla volta di Gerusalemme nel giorno del *Corpus Domini*, dopo essere stati accompagnati solennemente in processione dal Doge e dagli ambasciatori.

Riguardo al viaggio di andata, Antonio Romano fa menzione solamente dello scalo effettuato presso il porto di Candia (Eraklion), sull'isola di Creta, sosta tradizionale dell'itinerario ierosolimitano, dove Angela, tramandano le fonti biografiche, fu colpita da un'affezione agli occhi che le fece perdere quasi completamente la vista. Tale episodio acquista il valore di un segno, di un «miracolo alla rovescia»<sup>8</sup>: l'incapacità fisica che le impedirà di vedere i luoghi sacri – riprenderà la vista infatti, solo sulla strada del ritorno – sarà, al contrario, veicolo per una visione tutta interiore, con gli occhi dello spirito, «gli occhi interiori», come ella stessa riferisce ad Agostino Gallo che ne parla nella sua deposizione testimoniale<sup>9</sup>. A Gerusalemme, come riferisce Girolamo Lombardi, uno degli antichi biografi, Angela fu ospite delle terziarie del monte Sion e visse il pellegrinaggio, in particolare sui luoghi della passione, con molta devozione; fu, interpreta il Lombardi, «una estasi continua»<sup>10</sup>.

I luoghi che tradizionalmente venivano visitati dal pellegrino in Terra Santa e che costituivano una sorta di *tour* prestabilito, ci vengono suggeriti anche in una piccola “guida”, il resoconto di un pellegrino, Francesco Alessandro da Modena, che risulta particolarmente interessante in quanto stampata in terra bresciana, a Salò, negli anni appena precedenti il viaggio di Angela (1517)<sup>11</sup>. Le tappe del viaggio di andata sono quelle dell'itinerario solito: Corfù, Can-

dia, Cipro, Famagosta, Baruti (Beirut), Giaffa, luogo, quest'ultimo, «prima terra del Soldano», dove il nostro pellegrino paga 14 ducati per affittare un cavallo e garantirsi la guida *de Mori* per essere condotto, senza problemi, verso Gerusalemme, passando da Rama (el-Ram). Fra gli altri luoghi santi visita il monte Calvario, la chiesa del Santo Sepolcro, il tempio di Salomone, dove «che quelli Mori non lassano intrare nesuno christiano con denari ne mancho senza, perché li dentro celebrano li loro officii e consilii, et la chiamano Moschea»<sup>12</sup>, il monte degli Ulivi, il monte Sion, la casa di Lazzaro «dove che quelli mori cani non li lassano andare»<sup>13</sup>.

Interessante pure l'episodio verificatosi nel recarsi sul Sinai: il gruppo dei pellegrini ottiene il salvacondotto necessario e, nonostante la sua riottosità, il capitano della nave è costretto a condurli ugualmente, infatti, nota il pellegrino: «è obligato render conto in Venetia de tutti li peregrini chel menò in Ierusalem»<sup>14</sup>, dimostrazione di come il viaggio organizzato da Venezia fornisse garanzie di sicurezza e serietà. Altre tappe tradizionali poi, erano Betlemme e Nazareth, dove l'autore del resoconto vede il segno delle fondamenta della casa della Madonna che, però, non c'è, essendo stata trasportata miracolosamente, secondo la tradizione, a Loreto; il nostro pellegrino annota con meraviglia e ingenua precisione che, dopo aver compiuto personalmente la misurazione dei tracciati delle fondamenta di Nazareth e delle mura della casa conservata a Loreto, ha riscontrato tra le due misure una perfetta corrispondenza<sup>15</sup>. Infine, in uno degli ultimi passaggi, prima di concludere la narrazione, Francesco Alessandro da Modena sottolinea di essere, come spesso capitava, uno dei pochi sopravvissuti: «Nota che de nove compagni che se mettessimo in camino restasemo solamente doi, tutti li altri moritteno per lo viago»<sup>16</sup>.

Non si conosce quali, fra queste che erano le visite obbligate nel pellegrinaggio in Terra Santa, compì anche Angela; si ha solamente un riferimento del Nazari, secondo il quale, la santa desenzanese, visitando il Calvario, pianse a lungo e ne baciò la terra<sup>17</sup>; il Faino racconta poi, che durante la preghiera presso il sepolcro di Gesù, fu a tal punto sopraffatta dal pianto che perse quasi la parola<sup>18</sup>; Antonio Romano, nella sua deposizione, non riferisce nulla in proposito.

Particolarmente avventuroso e ricco di insidie fu il viaggio di ritorno di Angela, Antonio e Bartolomeo. Dopo la sosta a Cipro, per caricare le mercanzie e un altro scalo sull'isola di Creta, la nave veneziana dovette affrontare una tempesta che durò nove giorni in cui affondarono le due navi che accompagnavano quella dei pellegrini; dopo aver vagato nella bufera ed essere stata spinta dalle correnti, giunse al largo di Durazzo dove fu accostata dalla flottiglia

di un capitano turco salito a bordo per salutare il duca di Candia; poco più oltre, la stessa flotta turca tenderà un agguato alla nave e Antonio racconta che solo le preghiere di Angela li faranno giungere incolumi, scampati a una tempesta e dalle mani degli infedeli. Approdati finalmente in laguna e sfiniti dal viaggio, si fermarono qualche tempo in città, dove Angela fu ospitata dalle monache del Santo Sepolcro; preceduta dalla fama delle avventure straordinarie di cui era stata protagonista – la cecità temporanea, le preghiere miracolose grazie alle quali la nave si era salvata dalla tempesta e il fascino della sua parola consolatrice rivolta ai compagni di viaggio – ricevette continuamente visite da persone di ogni ceto che volevano incontrarla, causando non poco scompiglio nella clausura delle monache, motivo per cui fu successivamente ospitata nella foresteria dell'Ospedale degli Incurabili. I responsabili del luogo pio, colpiti anch'essi dal suo carisma potente, la invitarono a rimanere, ma non era ancora giunto il momento della sua missione ed Angela la sera stessa, temendo che l'intervento superiore del patriarca la costringesse a restare, partì per Brescia<sup>19</sup>.

### *Roma e il 'nuovo' pellegrinaggio*

Era tempo ancora di pellegrinaggi per Angela che, di lì a pochi mesi, nell'anno giubilare 1525, decise di recarsi a Roma per lucrare le tradizionali indulgenze e venerare le sacre reliquie dei santi Pietro e Paolo e degli altri martiri<sup>20</sup>. Compì il viaggio in compagnia di due sacerdoti e a Roma, mentre era in visita ad alcune reliquie, fu riconosciuta da un dignitario della corte pontificia, Piero della Puglia, che era stato pellegrino con Angela in Terra Santa e che la portò alla presenza del papa Clemente VII. Anche a Roma le fu chiesto di rimanere per occuparsi dei luoghi pii della città, fu il pontefice in persona che le rivolse questo invito, ma «Lei, con humilissime parole scusandosi, si partì, et l'istessa sera, partendosi fuori di Roma, dubitando che sua Santità non gli avesse imposto che per santa obedientia fusse restata, venne a Brescia»<sup>21</sup>.

Angela, fino a quel momento, aveva compiuto i pellegrinaggi tradizionali: Gerusalemme, città della passione di Gesù e prefigurazione della meta celeste e Roma, centro della cristianità e luogo della testimonianza e delle reliquie dei martiri; tali mete venivano raggiunte dal pellegrino attraverso un cammino irto di difficoltà che lo dovevano mettere alla prova non solo spiritualmente, ma anche fisicamente, per condurlo sulla via della penitenza e della purificazione<sup>22</sup>. Questo era stato il senso del pellegrinaggio medievale, ma i tempi erano cam-

biati: l'aggressiva e dilagante espansione ottomana rendeva sempre più difficile e rischioso il viaggio in Terra Santa e l'Occidente cristiano, abbandonata ogni speranza di poter riconquistare i luoghi santi, cominciava a pensare ad una 'trasposizione' di Gerusalemme in Europa, di cui la venerazione delle reliquie, quali frammenti concreti di essa, non era che un primo segnale<sup>23</sup>. Era partito da queste istanze il progetto del padre francescano Bernardino Caimi che, per lungo tempo guardiano in Terra Santa, e quindi profondo conoscitore dei sacri luoghi e della situazione sempre più difficile che là si stava creando, pensò di costruire a Varallo, nel Novarese, una "Nuova Gerusalemme" che fosse al tempo stesso realistica e simbolica, in cui cioè il pellegrino potesse compiere dei percorsi e visitare dei luoghi che rimandassero immediatamente a quelli reali di Gerusalemme e nel contempo potesse rivivere, in un'esperienza mistica, le sofferenze della passione di Gesù<sup>24</sup>. Non importava più tanto la fatica fisica e il viaggio concreto sulle strade e sui mari che portavano a Gerusalemme, quanto piuttosto il senso di questa sorta di "pellegrinaggio mentale", non per questo meno reale, ma comunque esperienza più dello spirito che del corpo<sup>25</sup>.

A Varallo, tra le cappelle affrescate e i gruppi scultorei del Sacro Monte, il mistero della salvezza non è rinnovato tanto dal gesto liturgico, quanto dall'immagine che con la sua potenza evocativa presenta i misteri dell'incarnazione, nascita, passione, redenzione e ascensione<sup>26</sup>. Con la fondazione varallese, Gerusalemme è nel contempo meta spirituale del cammino del cristiano, pellegrino della fede, *visio* mistica dei misteri della passione e *memoria* di tutti coloro che hanno compiuto realmente il viaggio nella Città Santa<sup>27</sup>.

Ci si rende conto del senso che poteva avere per un pellegrino del secolo XVI la visita a un Sacro Monte, se si consulta un'altra "guida" del tempo, stampata proprio per favorirne la meditazione<sup>28</sup>. Sin dall'inizio è chiarito il motivo per cui il Sacro Monte è stato costruito: «[...] accioché dalla contemplatione di così tanti misteri, i quali in questo luogo rappresentano quelli istessi, che così malagevolmente possiamo ne i luoghi di Terra santa visitare; potessero le devote persone cavarne quel grandissimo frutto spirituale, che ogni dì si vede»<sup>29</sup>; se dunque l'occasione contingente che motiva la visita a Varallo è data dalle difficoltà di intraprendere un viaggio a Gerusalemme, tuttavia il pellegrinaggio al Sacro Monte acquisisce un significato proprio, della cui modernità è ben consapevole l'autore della "guida": «Nova è l'invenzione; perché in tutta la christianità non si trova una divotione par a questa ove in puoco spatio si possa contemplar, scolpita con statue e pitture in tante chiese la vita et i gesti del nostro Redentor Giesù Christo, con li misteri principali della nostra redenzio-

ne, tutti di rilievo, benissimo intesi»<sup>30</sup>. Sull'elemento di novità del progetto insiste anche lo stampatore, Giuseppe Revelli, nella nota finale ai lettori in forma di sonetto: «Or, che niega essequir le voglie pronte / d'irte il rio turco, peregrin devoto / adorar, a Sion la tomba, e 'l voto / sciorre a l'eterno Dio, di gratie fonte; / vuentene di Varallo al Sacro Monte, / ove vedrai in loco al fedel noto, / e da l'empia infedel gente remoto, / nova Sion, senza contese et onte, / nova veder, et adorar potrai / tomba, novi misteri, anzi il ritratto / de la vita di Cristo, e morte, e guai, / il tutto così ben'al ver ritratto, / che co'l pianto de tuoi occhi farai / correr novo Giordan veloce e ratto»<sup>31</sup>.

### *Al Sacro Monte di Varallo*

Fu così che Angela, pellegrina del suo tempo, si recò anch'essa a Varallo, in ben due occasioni: una prima volta in data incerta, presumibilmente attorno al 1529 e una seconda nel 1532<sup>32</sup>. Del primo viaggio non sappiamo molto, sicuramente non l'accompagnò Antonio Romano, che altrimenti ne avrebbe fatto menzione nella sua deposizione; è certo però che sulla strada del ritorno si fermò a fare visita al duca di Milano Francesco II Sforza che, similmente a quanto accaduto a Venezia e a Roma, la invitò a fermarsi presso di lui<sup>33</sup>. Quando si era recata a Varallo la prima volta, Angela non aveva potuto ammirare e contemplare tutti i sacri luoghi, dal momento che la costruzione del Sacro Monte, inaugurata nel 1491, era ancora in pieno svolgimento, le era perciò rimasto il desiderio di visitarlo nuovamente. Fu così che vi tornò nell'estate del 1532, in compagnia di una comitiva di circa quattordici persone, fra cui Agostino Gallo e la sorella Ippolita<sup>34</sup>.

Ma come si presentava agli occhi di Angela il Sacro Monte? Il percorso si snodava attorno alle pendici e verso la cima del monte, in modo che ogni cappella o edificio costituisse un punto di sosta per la meditazione. Al tempo in cui Angela visitò Varallo, i nuclei fondamentali erano sostanzialmente tre: *Nazareth*, con le raffigurazioni di *Annunciazione*, *Visitazione*, *Sogno di San Giuseppe*; *Betlemme* con le cappelle dei *Magi*, *Natività*, *Adorazione dei pastori*, *Presentazione al tempio*; e infine *Gerusalemme*, con la *Strage degli Innocenti*, *Battesimo di Gesù*, *Tentazioni*, *Conversione della Samaritana*, *Trasfigurazione sul Monte Tabor*, *Resurrezione di Lazzaro*, *Entrata trionfale in Gerusalemme*<sup>35</sup>. La fedeltà del progetto di Varallo all'ordine di svolgimento dei pellegrinaggi in Terra Santa, che iniziavano nella chiesa del Santo Sepolcro, sembra quasi riflettersi nella

cronologia stessa di edificazione del Sacro Monte, incentrato idealmente intorno a Gerusalemme, Sion, monte degli Ulivi e Valle di Josafat<sup>36</sup>.

Composizione scenica e scenografica, contemplazione e compassione salvifica per i misteri della redenzione: queste erano le componenti che Bernardino Caimi aveva pensato dovessero articolare l'esperienza religiosa del pellegrino che giungeva al Sacro Monte, luogo privilegiato dove la visita e la meditazione sui sacri luoghi poteva farlo giungere alla conversione del cuore; per questo, coloro che si recavano in visita al Sacro Monte, erano *peregrinantes per viam fidei*<sup>37</sup>. Tale interpretazione del progetto originario si coglie anche in un'altra "guida" del tempo, *Questi sono li misteri che sono sopra el Monte de Varalle* (1514), in cui il pellegrinaggio a Varallo acquista un significato interiore; e se pure vi è spazio per la rappresentazione scenica e la mimesi dei luoghi originali, tuttavia, quello che il pellegrino compie, è un itinerario di salvezza<sup>38</sup>.

Questa era l'atmosfera che aveva permeato, nel corso degli anni, il Sacro Monte e fu lì, secondo la tradizione, ai piedi della croce, che nacque la Compagnia di S. Orsola, la cui istituzione ufficiale avvenne solo pochi anni dopo, nel 1535. A Varallo, infatti, Angela, ormai non più cieca, contemplò e vide finalmente con chiarezza qual era la sua missione: il suo cammino di pellegrina era compiuto.

## APPENDICE

Presentiamo ora il testo del *Processo Nazari* nelle parti che riguardano i pellegrinaggi di Angela<sup>39</sup>.

**Dalla deposizione di Giovanni Antonio Romano:**

[...] Et vi dico questo perché io so che una fiata, partendosi lei et io da Brescia, et andati a Mantova per visitare la Madre Suor Osana, et ritornando pasassimo per Solfrino.

[...] Interrogatus de eius itinere in Terra Sancta Hierusalem, dixit: Havendo per molti anni havuto in disio d'andare a visitare quelli Santi Luoghi de Hierusalem, ciò feci noto alla reverenda Madre Suor Angela; la quale sommamente mi pregò non andassi senza lei, perciò che voleva venire a visitare quelli Santi Luoghi. Accade, che l'anno 1524 (se ben m'arricordo), havendo stabilito di fare quel viaggio, fu riportata nova in Brescia che per quell'anno non si faceva il viaggio con le nave veneziane. Onde io, partendomi da Brescia per andare alla fiera di Lanciano, passai per [938v] Venetia, ove, vedendo steso il stendardo delle navi per detto viaggio, subito avisai la Madre Suor Angela, et essa subito venne a Venetia insieme con un Bartolomeo Bianco da Salò suo germano, et così il seguente giorno del Corpo del Signore, accompagnati tutti noi perigrini dal magnifico Signor Alovigio Justiniano per sina alla nave, tutti si imbarcassimo, et facessimo detto viaggio felicemente; nel qual viaggio, quando giongessimo alla Canea, la detta Madre Suor Angela perse quasi in tutto la vista.

Nel ritorno nostro si fermassimo a Rama città per otto giorni (per certi assasini che ne aspettavano per fame pregiati). Dopo venissimo in Cipri, ove stessimo molti giorni, perché la nave caricava alcune merci; doppo venissimo in Candia, ove stessimo alquanti dì, et la sera di Santo Francesco si partessimo insieme con due altre nave, et nella nostra entrò il Viceduca di Candia che veniva a Venetia; et ecco che, gionti fuori del porto, si levò aspra fortuna che durò per nove dì, et de tre navi ch'eramo, passati i trei primi giorni, se ne somersero due cariche di merci et de nobili Veneti, et una di quelle, ch'era d'appresso, era d'un nobile di casa Dolfini; et ve dico che, se subito non

scaricavamo la nostra nave dal carico et peso causato dall'arteglieria, vuomini et altri merci, si sarìa somersa; pur in questo modo fussimo trapportati in Barbaria, ove, subito partiti per non essere fatti pregioni, venissimo a Durazzo ov'era [939r] l'Armata Turchesca; et così la mattina ne sopravene una galera et due fuste, le quali furono salutate come è il solito, et il patrone della nostra nave fu menado con una fusta al Capitan dell'armata turchesca, ove, interrogato, fu licenziato, anzi, ch'esso Capitano Turchesco venne a salutare il Viceduca che si trovava su la nostra nave, perché l'haveva già conosciuto alla corte del gran Turco, che vi era per ambasciatore.

L'armata si partì dal porto avanti noi occultamente, per andare a certi passi per farne pregioni alla nostra partita, ma Iddio, mediante i prieghi continovi della Madre Suor Angela, volendone salvar dalle mani di quelli cani, ecco che, partiti noi dal porto, si levò tal felicissimo et prospero vento, che si trovassimo sopra Città Nova in Schiavonia; et doppo d'indi partiti, veri essimo in Venetia ove stessimo alquanti giorni; nel qual tempo la detta Madre Suor Angela, alloggiando a Santo Sepolcro con quelle monache, fu visitata da moltissimi religiosi, gentilhuomini, gentildonne et altre persone spirituali; et doppo fu levata d'ivi da alcuni nobili spirituali et messa nell'Hospitale delli Incurabili; dalli quali era spesso revisitata; et poi venerono da lei alcuni nobili delli Signori a visitarla, et per intendere et interrogarla della vita, et sua scientia et santimonia; i quali, ritrovandola, come li era stato proposto, ardente nell'amore del Signore, fu da loro pregata che volesse restare in Venetia a commune beneficio de quelli luoghi pii di quella illustrissima Città. Lei, desiderosa di ridursi alla sua diletta patria, et non volendo aspettare il sequente giorno (acciò che non [939v] fussero ritornati forsi col Patriarcha, al quale per obedientia haverìa bisognato obedire) quella istessa sera si partessimo da Venetia, et venessimo a Brescia.

Interrogatus si postea semper stetit in Brixia, dixit: Vi dico che, doppo a un tempo, desiderosa di visitare quelle santissime reliquie che sono in Roma, si partì con duoi sacerdoti et fece quel viaggio; et, quando fu ritornata, mi disse, oltre altre molte cose di quelle divotissime reliquie, che mentre visitava quelle fu vista da un certo messer Piero della Puglia, Cameriero di Sua Santità, il quale si ritrovò anco esso nel nostro viaggio de Hierusalem, et che oltre molte gratissime parole, la condusse a basciare il piede a Sua Sanctità; et il beatissimo Padre la pregò che volesse restare in Roma in quelli luoghi pii; et Lei, con humilissime parole scusandosi, si partì, et l'istessa sera, partendosi fuori di Roma, dubitando che sua Santità non gli havesse imposto che per santa obedientia fusse restata, venne a Brescia.

[...] Et essendo, doppo alquanti di, andata al Monte Varal per vesitare quel luogo, et ritornando passò per Milano, ove andò a visitare l'Eccellenza del Duca, il quale con dolcissime parole recevendola, summamente la pregò che restasse in Milano, ma prudentemente scusandosi si partì, et venne a Brescia, et d'altro non m'arricordo.

### Dalla deposizione di Agostino Gallo:

[...] In questi anni ella fece il viaggio di Hierusalem, nel quale perse la vista nell'andarvi, nondimeno mi disse che, essendo condotta di luogo in luogo di quelle sanctissime divottioni, sempre le vide con gli occhi interiori, come se l'havesse vedute con gl'esteriori; et doppo, essendovi ritornata la vista in Brescia, andò in Roma con doi sacerdoti preti spirituali; et come fu venuta in Brescia, poco doppo andò alla devottione del monte Verale; ma perché all' hora era se non comincia, li ritornò poi del 1532, di agosto, essendovi ancora io et la detta mia sorella, dove, di quatordecim ch'eravamo, tutti sono morti se non io. Basta che ivi ella vi ritrovò assai capelle et luoghi fatti alla similitudine ch'erano, et anco sono in Hierusalem, in Bethelme, et in altri luoghi di Terra Santa, cose in vero di grandissime divottione, che si possono vedere et considerare senza solcare il mare.

<sup>1</sup> La vasta bibliografia, antica e moderna, riguardante la Santa desenzanese è raccolta e accompagnata dalle fonti documentarie nello studio di L. MARIANI, E. TAROLLI, M. SEYNAEVE, *Angela Merici. Contributo per una biografia*, Milano 1986.

<sup>2</sup> L'ipotesi circa la missione affidata ad Angela in casa Patengola è fornita da L. MARIANI, *Angela Merici fra storia e leggenda*, «Vita consacrata», X (1990), pp. 767-768.

<sup>3</sup> Angela vi dimorò dal 1517 al 1529, accompagnando probabilmente alle mansioni di governante la dispensa delle elemosine (cfr. MARIANI, *Angela Merici*, p. 769). Giovan Antonio Romano, assieme ad Agostino Gallo, Bertolino Boscoli e Giacomo Chizzola, fu uno dei testimoni che depose al cosiddetto *Processo Nazari* – detto anche *Le iustificazioni della vita della R.da Madre suor Angela terzebita* – istituito nel 1568 dal notaio Giovanni Battista Nazari Saiani come primo atto della procedura canonica per la beatificazione di Angela Merici, processo che costituisce anche, per i dati biografici che riporta, una delle fonti più

antiche e sicure per ripercorrere i pellegrinaggi di Angela; un altro scritto, sempre del Nazari, utile a questa ricostruzione, è *Vita et morte della R.da Madre suor Angela*: sia del *Processo* che della *Vita* non si sono conservati gli originali, si hanno invece delle copie negli Atti del processo di canonizzazione (Archivio Segreto Vaticano, S. C. Rituum [= ASVat], *Processus* 341, cc. 927v-945v), nel *Secondo libro generale* (Archivio di Stato di Brescia, Fondo di religione, cart. Compagnia S. Orsola, reg. 134, cc. 1-11), nel *Di vari santi bresciani* (Biblioteca Queriniana di Brescia [= BQ], ms. D.VII.20, cc. 1r-16r) e in un manoscritto, *Prato spirituale della città di Brescia*, che, secondo Vincenzo Bighelli, bibliotecario della biblioteca Queriniana nel secolo XVIII, era lì conservato prima di andare perso; i testi del *Processo* e della *Vita* sono entrambi pubblicati in MARIANI, TAROLLI, SEYNAEVE, *Angela Merici*, pp. 533-547.

<sup>4</sup> T. LEDOCHOWSKA, M.T. CASTELLI, *Sant'Angela Merici*, Centro Mericianum, Brescia 1981, p. 64. Il pellegrinaggio a Man-

tova fu compiuto mentre Angela dimorava presso Antonio Romano e prima del viaggio a Gerusalemme, quindi tra il 1517 e il 1524.

<sup>5</sup> ASVat, *Processo Nazari*, c. 938v.

<sup>6</sup> R. STOPANI, *Le vie di pellegrinaggio del Medioevo. Gli itinerari per Roma, Gerusalemme, Compostella*, Firenze 1991, pp. 30-31.

<sup>7</sup> La narrazione di questo accadimento si trova per la prima volta nel manoscritto di M. BELLINTANI, *Vita della Beata Angela da Desenzano*, (BQ, ms. B.VI.30, c. 12r).

<sup>8</sup> Così è definito da don Antonio Zani nella meditazione proposta il 19 settembre 1999 per la Giornata di studio del Centro Mericiano di Brescia: *Angela Merici a Gerusalemme e Roma, metafore suggestive del comune traguardo*, in *Notiziario*, Suppl. a «Voce» della Compagnia di S. Angela, 1999-2000, p. 30.

<sup>9</sup> ASVat, *Processo Nazari*, c. 942v.

<sup>10</sup> G. LOMBARDI, *Vita della B. Angela Merici fondatrice della Compagnia di S. Orsola*, Venezia 1778, p. 66.

<sup>11</sup> *Questo sotto scritto sie tutto el viazzo de andare in Ierusalem et per tutti li loci sancti*, Salò 1517; l'esemplare consultato si trova a Brescia presso la BQ (Lechi 70).

<sup>12</sup> *Questo sotto scritto*, c. 1v.

<sup>13</sup> *Questo sotto scritto*, c. 3v.

<sup>14</sup> *Questo sotto scritto*, c. 3v.

<sup>15</sup> *Questo sotto scritto*, c. 4v.

<sup>16</sup> *Questo sotto scritto*, c. 6v.

<sup>17</sup> NAZARI, *Vita*, c. 930v; edito in MARIANI - TAROLLI - SEYNAEVE, *Angela Merici*, p. 542.

<sup>18</sup> FAINO, *Miscellanea*, p. 31.

<sup>19</sup> ASVat, *Processo Nazari*, cc. 939r-v.

<sup>20</sup> La data del 1525 è ritenuta come probabile, ma non certa in MARIANI, TAROLLI, SEYNAEVE, *Angela Merici*, pp. 164-165.

<sup>21</sup> ASVat, *Processo Nazari*, c. 939v.

<sup>22</sup> G. AULETTA, *Pellegrini e viaggiatori in Terrasanta*, Bologna 1963, p. 39.

<sup>23</sup> F. CARDINI, *I Sacri Monti nella storia religiosa ed artistica d'Europa*, in *Sacri Monti. Devozione, arte e cultura della controriforma*,

ma, a cura di L. Vaccaro e F. Riccardi, Milano 1992, p. 116.

<sup>24</sup> CARDINI, *I Sacri Monti*, p. 114; M. CENTINI, *I Sacri Monti dell'arco alpino italiano dal mito dell'altura alle ricostruzioni della Terra Santa nella cultura controriformista*, Torino 1990, pp. 7-9; Varallo costituirà il modello per la costruzione di altri Sacri Monti che sorgeranno tra il XVI e XVII secolo lungo l'arco alpino; tuttavia sull'originaria intenzione devozionale e mistica prevarranno le finalità catechistiche e celebrative dell'età controriformista, come avvenne, del resto, anche negli interventi edificatori successivi di Varallo (cfr. CENTINI, *I Sacri Monti*, pp. 49-50; S. STEFANI PERRONE, *La "Gerusalemme" delle origini nella secolare vicenda edificatoria del Sacro Monte di Varallo*, in *Sacri Monti*, pp. 42-44).

<sup>25</sup> P.G. LONGO, *Il Santo Sepolcro di Varallo ed il sistema dei santuari prealpini tra Piemonte e Lombardia tra XV e XVI secolo*, in *Sacri Monti*, p. 377.

<sup>26</sup> P.G. LONGO, *Alle origini del Sacro Monte di Varallo: la proposta religiosa di Bernardino Caimi*, «Novarien», XIV (1984), pp. 39-41.

<sup>27</sup> LONGO, *Alle origini del Sacro Monte*, pp. 59-66; Longo rileva come, per il Caimi, il ricordo personale dei luoghi santi, la *memoria*, appunto, sia una testimonianza dell'autenticità della fede cristiana e nei suoi sermoni, la meditazione sui vari momenti è sempre attestazione della personale visione dei luoghi per dar modo al pellegrino di *percepire loca passionis Salvatoris*.

<sup>28</sup> *Descrizione del Sacro Monte di Varale di Val di Sesia. Dove, come in una nuova Gerusalemme, è il Sepolcro simile a quello di N. S. Giesu Cristo, con infiniti luoghi pii, ad imitazione di quelli di Terrasanta, con statue e pitture meravigliose*, Varallo 1591.

<sup>29</sup> *Descrizione del Sacro Monte di Varale*, c. 2r.

<sup>30</sup> *Descrittione del Sacro Monte di Varale*, c. 2v.

<sup>31</sup> *Descrittione del Sacro Monte di Varale*, c. 9v.

<sup>32</sup> Per un'ipotesi circostanziata delle date dei pellegrinaggi a Varallo si veda MARIANI - TAROLLI, SEYNAEVE, *Angela Merici*, pp. 176-177. Non estranea alla decisione di intraprendere un pellegrinaggio a Varallo dovette essere l'appartenenza di Angela al Terz'ordine; come tale respirava l'atmosfera della predicazione francescana; tale predicazione, come è stato già sottolineato, trova un largo rispecchiamento nel progetto stesso del Sacro Monte di Varallo (si veda anche: LONGO, *Il Santo Sepolcro*, pp. 371, 375-376).

<sup>33</sup> Non univoche sono le interpretazioni riguardo ai reiterati "inviti a rimanere" che sono rivolti ad Angela al termine dei suoi pellegrinaggi; spesso sembrano suggeriti ai biografi più che altro da volontà apologetica (cfr. MARIANI, TAROLLI, SEYNAEVE, *Angela Merici*, pp. 167-174).

<sup>34</sup> Bernardino Faino, nella sua *Miscellanea* (BQ, ms. K.VI.1, c. 167r), è il primo biografo che fornisce un elenco dei partecipanti a questo secondo pellegrinaggio a Varallo, supponendo che la comitiva fosse formata quasi interamente dalle prime compagne di Angela;

tale ipotesi tuttavia non trova riscontro finora in nessuna fonte documentaria (cfr. MARIANI, TAROLLI, SEYNAEVE, *Angela Merici*, pp. 178-179).

<sup>35</sup> CENTINI, *I Sacri Monti*, pp. 47-49.

<sup>36</sup> LONGO, *Alle origini del Sacro Monte*, p. 43.

<sup>37</sup> LONGO, *Alle origini del Sacro Monte*, pp. 66, 71.

<sup>38</sup> *Questi sono li misteri che sono sopra el monte de Varalle*, Milano 1514. Brevi note a margine di questa "guida" si trovano in LONGO, *Il Santo Sepolcro*, pp. 377-378 e in IDEM, *Alle origini del Sacro Monte*, pp. 67-68, tuttavia l'argomento è approfondito monograficamente in *Questi sono li misteri che sono sopra el Monte de Varalle in una guida poetica del 1514*, Borgosesia 1987, pp. 111 sgg.

<sup>39</sup> Il *Processo*, la cui copia si trova presso l'Archivio Segreto Vaticano (S.C. Rituum, *Processus* 341, cc. 936v-945v) è stato interamente edito in MARIANI, TAROLLI, SEYNAEVE, *Angela Merici*, pp. 533-540; nonostante la tradizione, per mezzo dei biografi dei secoli successivi, sia ricca di episodi riguardanti i pellegrinaggi di Angela, si preferisce tuttavia fornire il testo del *Processo* che è il più antico e certo per tale ricostruzione storica.

PAOLA BONFADINI

## Piccole «note d'arte» sul pellegrinaggio attraverso codici e incunaboli miniati di collezioni bresciane\*

«Un pellegrinaggio è – per lo studioso francese Raymond Oursel – l'atto volontario con il quale l'uomo abbandona i luoghi a lui consueti, le proprie abitudini e il proprio ambiente affettivo per recarsi in religiosità di spirito fino al santuario che si è liberamente scelto o che gli è stato imposto dalla penitenza»<sup>1</sup>. In ogni pellegrinaggio, come sostiene il sociologo Roberto Lavarini, «si trovano due realtà costanti: il desiderio dell'uomo di entrare in comunicazione con il divino e la volontà di catturare a suo vantaggio una potenza e un'energia superiori che egli percepisce come sovranaturali»<sup>2</sup>. Esperienza individuale e collettiva, il pellegrinaggio ha costituito un fattore totalizzante e determinante nel passato di civiltà e popoli. Il desiderio di ricongiungimento alla divinità o la volontà di ritrovare, per “un'ansia di eternità”, resti e testimonianze di un mondo “oltreumano”, che diano significato e conforto all'angoscia dell'esistere, sono elementi costanti dei “percorsi religiosi” della storia.

Lo “straordinario” irrompe nel “quotidiano”, nella comune vicenda terrena legata al “mestiere di vivere” con le sue gioie e i suoi dolori. Il pellegrinaggio si configura quindi come cammino concreto, che implica una profonda trasformazione di sé e degli altri, una sorta di «misticismo esteriorizzato»<sup>3</sup>: tale sensibilità si ritrova, infatti, negli spostamenti “ad loca sancta”, cioè in luoghi naturali ritenuti sacri, da parte delle popolazioni preistoriche, o è condizione condivisa dalle religioni politeiste e monoteiste. Nell'età classica, frequenti sono i viaggi diretti agli antichi santuari di Delo, di Delfi o ai sepolcri di eroi, spesso fondatori di città. Nell'ebraismo, si ha notizia della venerazione delle tombe di profeti e, nella religione araba sia preislamica che islamica, la Mecca è la fondamentale “Città Santa”.

Il pellegrinaggio cristiano, allora, si inserisce nella tradizione secolare e millenaria precedente, con lo scopo di ricercare nella realtà terrena segni tangibili del Divino, da cui il fedele si è allontanato attraverso il peccato, un Divino inteso come il dantesco «gran mar dell'essere», al quale ognuno naturalmente ten-

de. La fede è il motore di questi spostamenti continui, sia nello spazio che nel tempo, è il “collante” comune di genti diverse, ispirate e partecipi.

### *L'arte e il tema del pellegrinaggio*

Il tema del percorso devozionale del cristianesimo, in particolare, con le sue valenze e motivazioni complesse, è stato studiato sotto vari punti di vista, storico, dottrinale-teologico, antropologico, sociologico. Anche la storia dell'arte, come momento specifico della storia della cultura e delle civiltà, ha prodotto, attraverso un interessante e significativo insieme di componenti figurative, suggestioni e stimoli della dimensione esistenziale e soprannaturale connessa al concetto stesso di pellegrinaggio. Il fenomeno considerato è stato spunto di originali rappresentazioni per quanto riguarda il territorio bresciano. Può essere utile, esaminando il “vissuto devozionale” locale, individuare, nella massa dei manufatti artistici, alcuni esempi che mostrino concretamente urgenze spirituali e umane del “popolo bresciano”.

Nelle manifestazioni figurative del nostro ambiente compaiono, infatti, notevoli “cose d'arte”, che sono simbolo, con precisione descrittiva e intensità emotiva, di un'arte *sacra*, in cui l'elemento estetico è concepito non in modo autonomo, ma in funzione dell'esaltazione di Dio: l'opera è modello tangibile di una preghiera forte e sicura. Ecco allora che, nel patrimonio culturale del contesto in cui viviamo, compaiono esemplari rilevanti del lessico espressivo proprio dell'argomento: il pellegrino, con il tipico abbigliamento, riscontrabile anche in santi caratteristici, come san Giacomo Maggiore, san Rocco o san Cristoforo; le reliquie, contenute in maestose teche, spesso realizzate in metalli pregiati od ornate con pietre preziose; il culto dei santi o della Madonna, in onore dei quali vengono eretti splendidi santuari; ex voto, semplici “cose”, che rimandano ad una pietà popolare autentica e *naïve*.

Fondamentali per un primo approccio critico al problema, anche sotto un profilo figurativo, sono stati alcuni studi legati all'idea di “religiosità popolare” o all'analisi di specifici complessi monumentali, essenziali da un punto di vista storico e religioso. In ambito bresciano, il carattere artistico è stato spesso esaminato all'interno di un contesto più ampio, riferito, ad esempio, alle vicende della Chiesa locale nei secoli o all'approfondimento di aspetti del territorio, connessi alla venerazione di un luogo o di un santo. A livello critico, infatti, sembra di cogliere alcune linee di ricerca che collocano la dimensione artistica nel più

ampio contesto della cultura materiale e dell'evoluzione della civiltà del nostro territorio. La ricerca degli studiosi si è indirizzata all'analisi dei *loca sacra*, dei luoghi di pellegrinaggio in terra bresciana, sulla scia del concetto di "pellegrinaggio locale", che ha nel santuario la meta ambita delle genti del posto, ma non solo. Antonio Fappani ha sviluppato in maniera approfondita ed adeguata la problematica sui santuari, consacrati alla Madonna (santuari mariani) o a santi determinati (santuari non mariani)<sup>4</sup>, centri attivi che "sacralizzano" l'area in cui sorgono con significative conseguenze sociali, economiche e politiche.

Utili strumenti di approccio al tema analizzato sono stati, inoltre, i saggi contenuti nel volume *Lo straordinario e il quotidiano. Ex voto, santuario, reli-*



Fig. 1 - Brescia, Biblioteca Civica Queriniana,  
 Francesco Petrarca, *Canzoniere e Trionfi* (inc. G.V.15), Venezia 1470, c. 4v,  
*Pellegrino che si dirige verso Roma, come commento al sonetto:*  
 Movesi il vecchierel canuto e bianco.

*gione popolare nel Bresciano*, in cui la prospettiva del pellegrinaggio viene considerata alla luce dell'esperienza onnicomprensiva del rapporto Dio-uomo, in nome di un contatto spontaneo e diretto al sacro, incontro che si estrinseca mediante le umili e vere testimonianze degli ex voto o attraverso la diffusione di rituali, preghiere, proverbi caratteristici, collegati al culto di un santo o di una reliquia. Riguardo al profilo figurativo, notevoli risultano le parti dedicate agli ex voto nei caratteri stilistici e devozionali (Angelo Turchini, Silvana Barbi) o agli ex voto collettivi, cioè l'offerta data da un'intera comunità per "grazia ricevuta" (Gian Maria Bonomelli e Giacomo Pedersoli)<sup>5</sup>. È il caso curioso del quadro, fatto dipingere dagli abitanti di Tignale nel 1617 per ringraziare la Madonna, ora conservato presso il vicino santuario di Monte Castello: infatti il terribile brigante Zan Zenone (Zanzanù), al secolo Giovanni Beatrice, era stato finalmente ucciso nel 1617 dalla truppe del provveditore veneto Mocenigo, dopo aver seminato morte e distruzione per anni nella zona dell'Alto Garda. Sui santuari, nella stessa opera, ritorna ancora Ruggero Boschi<sup>6</sup>, che, ricollegandosi al Fappani, traccia una sorta di "mappa" storico-artistica dei luoghi di culto.

Si può, inoltre, citare la voce «Pellegrinaggio» dell'*Enciclopedia Bresciana* del Fappani<sup>7</sup>, in cui il problema viene delineato nel duplice aspetto di "pellegrinaggio locale", cioè fenomeno rivolto ai luoghi divini del territorio stesso, e nel significato, per così dire, di "pellegrinaggio internazionale", cioè l'insieme delle testimonianze anche letterarie di Bresciani pellegrini a Roma o in Terra Santa nel corso dei secoli. Possiamo ricordare, inoltre, alcuni interventi, in cui l'aspetto artistico o più specificatamente l'emergere di spunti sul pellegrinaggio, vengono trattati all'interno di un contesto più ampio, come nel saggio di Luciano Anelli dal titolo *Profilo dell'arte sacra*<sup>8</sup>, nel volume sulla *Diocesi di Brescia*, descritta nei suoi aspetti storici, sociali, rituali e quindi artistici. Rilevante è stata pure la mostra su *I Re Magi. Primi pellegrini della storia* (catalogo a cura di Luciano Anelli<sup>9</sup>), in cui, attraverso pale d'altare e presepi, nei suggestivi spazi del Duomo Vecchio, si è tentato di ricostruire le tracce di una devozione, quella dei Magi, che anche nel nostro territorio suscitò curiosità e fascino, tanto da costituire motivo di ispirazione per numerosi artisti. Da ricordare, ancora, le numerose pubblicazioni dedicate ai santuari o a santi e reliquie, volumi editi a livello locale negli ultimi anni, come gli studi sul complesso di Santa Maria del Carmine a San Felice del Benaco<sup>10</sup>, o i recenti libri sul *Tesoro delle Sante Croci*<sup>11</sup>. Tra le iniziative editoriali a livello divulgativo si può, poi, rammentare *Brescia 2000. Arte, storia, culture, religiosità popolare sui sentieri della fede*, a cura di

Francesco De Leonardis e Massimo Tedeschi<sup>12</sup>, opera in cui gli autori propongono “percorsi” anche legati al pellegrinaggio in città e provincia.

### *Libri antichi dipinti*

Anche lo studio della decorazione libraria miniata e dipinta è in grado di fornire documenti che possono aiutare per capire l'importanza del fenomeno trattato. Emergono così esempi curiosi e, in genere, poco visibili o noti al pubblico, capolavori che fanno parte del ricco e pregiato patrimonio artistico-librario di Brescia e del suo territorio. L'illustrazione manoscritta e a stampa può aiutare a ripercorrere in chiave storico-figurativa tematiche e problemi dell'«itinerarium mentis ad Deum».

Le collezioni locali librerie sono state esaminate in tempi relativamente recenti: dopo le ricerche dell'erudito bresciano Andrea Valentini, che tra fine Ottocento e inizio Novecento lasciò fondamentali apporti, pionieristici per l'epoca, sui libri dipinti<sup>13</sup>, Emma Calabi<sup>14</sup> e Gaetano Panazza<sup>15</sup> a partire dagli anni Trenta analizzarono gli aspetti degli “splendori” librari del territorio. Le mostre del 1995, relative ai *Tesori miniati* dei fondi antichi della Biblioteca Queriniana<sup>16</sup> e della Fondazione Ugo Da Como di Lonato<sup>17</sup>, hanno permesso di comprendere meglio le tracce del passato. La mostra sul *Lume del Rinascimento* nel 1997<sup>18</sup> e l'apertura nel 1998 della sezione Codici miniati del Museo diocesano<sup>19</sup> hanno tentato di aggiungere nuovi tasselli al delicato mosaico della ricerca. Proprio considerando i primi risultati emersi dai contributi critici dell'ultimo decennio, è possibile ricavare spunti per delineare quale immagine artistica e devozionale emerga, specificatamente, dalle fonti librerie locali. Infatti anche l'arte miniatoria può fornire tracce iconografiche sull'argomento del pellegrinaggio: la decorazione diventa una voce significativa per ricostruire il tessuto devozionale e stilistico di una comunità.

### *Il tema del pellegrino*

Nelle collezioni antiche, il pellegrinaggio come soggetto della rappresentazione viene sviluppato in modo “diretto” e “indiretto”: nel primo caso compaiono, in testi di argomento vario, raffigurazioni legate al repertorio spesso citato, quale il personaggio del pellegrino o del santo-protettore, come san Rocco, san





Fig. 2 - Brescia, Biblioteca Civica Queriniana,  
*Salterio inglese* (ms. A.V.17), c. 1r, sec. XIV - Nella pagina accanto: *la città di Gerusalemme con il re Davide che suona la cetra*; sopra: *gruppo di pellegrini che entra a Gerusalemme* (particolare).

Giacomo Maggiore o san Cristoforo; in modo “indiretto”, cioè intendendo la presenza, nell’illustrazione dipinta, di santi, di simboli o di episodi collegabili al ritrovamento di reliquie molto venerate.

Quantitativamente pochi, ma qualitativamente rilevanti sono i documenti miniati raccolti in prevalenza nella nostra città o nel territorio circostante. Una prima testimonianza della tipologia del pellegrino è contenuta nel celebre incunabolo (uno dei primi libri a stampa) petrarchesco (Inc. G.V.15), presso la Biblioteca Civica Queriniana. Il testo cartaceo reca un’originale ornamentazione del *Canzoniere* e dei *Trionfi* del Petrarca, una specie di “glossa figurata”, di cui l’autore, il nobile Antonio Grifo, non è un miniatore di professione, ma un colto cortigiano menzionato da Leonardo<sup>20</sup>. La tipologia del pellegrino (c. 4v, fig. 1) è il commento grafico al sonetto *Movesi il vecchierel canuto e bianco*. Il «vecchierel», il «caro padre», che «trahendo l’antiquo fianco per l’extreme giornate di sua vita», si dirige verso Roma, la città santa, dove subirono il martirio i santi Pietro e Paolo. La scenetta è un esempio di narrazione fresca e spontanea. In un paesaggio boscoso e montuoso, il vecchio viandante cammi-

na verso una Roma turrata, che ha architetture all'“antica” riprodotte con fantasia. Si nota una certa precisione, però, nel delineare l'apparato del pellegrino: osserviamo il pesante mantello (*pellegrina*), il lungo bastone (*bordone*), il tipico cappello, la corona del rosario. I disegni riflettono una formazione “cortese” da parte dell'esecutore, non insensibile agli influssi delle tendenze miniatorie lombarde e venete dell'ultimo quarto del Quattrocento.

Sempre presso la Queriniana è custodito un raffinato ed elegante codice miniato, di ambito inglese, della prima metà del secolo XIV, un *salterio*<sup>21</sup>, cioè la raccolta dei salmi dell'Antico Testamento, in cui appaiono pellegrini che stanno entrando in Gerusalemme. Una folla indistinta (c. 1r, fig. 2), in semplici abiti scuri, varca le porte della Città Santa: l'ignoto artista inglese delinea, con forme evanescenti ed allungate, i profili sottili, in un'ambientazione goticheggiante, che indulge con cura iperrealistica sui mille piccoli elementi del mondo brulicante di vita. Gerusalemme, oltre che Terra Promessa, diviene, anche nel pellegrinaggio cristiano, per mezzo della sensibilità dell'ignoto miniatore, il palcoscenico in cui si svolge “l'aspra tragedia dello stato umano”.

### *I santi del pellegrinaggio*

Un altro soggetto riscontrabile anche nei testi rinascimentali raccolti a Brescia è quello dell'immagine del santo-pellegrino, cioè di quel santo che viene associato al pellegrinaggio o comunque viene ritenuto un valido strumento di aiuto e di conforto in occasione di una grande prova per la *communitas* dei fedeli. I santi pellegrini, cioè i personaggi recanti gli attributi propri del viandante devoto sono, in genere, tre: san Rocco e san Cristoforo, anche venerati in occasione di pestilenze, e san Giacomo Maggiore, i cui resti vennero miracolosamente ritrovati a più riprese nei secoli presso Santiago de Compostela in Spagna, dove fu costruito il celebre santuario<sup>22</sup>.

Nei manoscritti studiati, un'opera significativa a questo proposito è la *Mariogola* di Memmo di Collio<sup>23</sup>, cioè il libro che contiene lo statuto della confraternita dei santi Faustino e Giovita, nell'archivio della parrocchiale del piccolo centro triumplino. Nelle due belle pagine miniate compaiono, a sinistra, il Cristo in croce tra Maria e Giovanni e, a destra, sant'Antonio abate tra i santi Faustino e Giovita. Lungo il margine inferiore, si vedono due scenette: a sinistra, ci sono san Sebastiano e san Rocco che pregano inginocchiati; a destra, si evidenzia l'episodio delle tentazioni di sant'Antonio. Ci interessa, soprattutto, l'immagine di san Rocco, qui con l'altro personaggio sacro in funzione protet-



Fig. 3 - Memmo di Collio, Archivio parrocchiale, *Mariegola*, datata 25 marzo 1523, scuola bresciana, *Pagina con i Santi protettori della Confraternita e la figura di san Rocco orante, vestito da pellegrino* (a destra in basso).



Fig. 4 - Brescia, Pinacoteca  
Tosio-Martinengo,  
*Graduale* n. 3D, c. 206v,  
Giovan Pietro da Birago e bottega  
(1471-1474), *Gruppo di mendicanti*.

Fig. 5 - Brescia, Pinacoteca  
Tosio-Martinengo,  
*Antifonario* n. 17D, c. 122r,  
Giovan Pietro da Birago e bottega  
(1471-1474), *Il vescovo Martino resuscita  
miracolosamente tre defunti*.





Fig. 6 - Brescia, Pinacoteca Tosio-Martinengo,  
*Graduale* n. 15D, c. 237r, Giovan Pietro da Birago e bottega (1471-1474),  
*San Michele Arcangelo*.



Fig. 7 - Brescia, Pinacoteca Tosio-Martinengo,  
*Antifonario* n. 12D, c. 252v; Giovan Pietro da Birago e bottega (1471-1474), *Ritrovamento  
 della croce di Cristo da parte di Elena, madre dell'imperatore Costantino.*

tiva contro le epidemie. San Rocco (fig. 3) reca il consueto mantello da pellegrino, il bastone, il cappello seminascosto e mostra la piaga in bella vista sulla gamba. Le illustrazioni sono state attribuite alla scuola bresciana del primo Cinquecento, modello di una sintassi decorativa che rimanda alla lezione di pittori come Floriano Ferramola o Girolamo Romanino.

Accanto alla tipologia del pellegrino, protagonista di un percorso iniziatico profondo e misterioso, c'è anche, nei principali codici locali, un episodio miniato che potrebbe suggerire alcune riflessioni sul "lato oscuro" del fenomeno, ossia sul pellegrino-mendicante. Le narrazioni letterarie, come i *Racconti di Canterbury* di Chaucer (*Canterbury Thales* 1387), propongono anche un'immagine beffarda e crudele del pellegrino. Nel popolo in cammino si confondono ladri e furfanti e i viandanti stessi, spossati da fatiche, difficoltà e

umiliazioni, spesso vanno ad aumentare la folla dei mendicanti e della “corte dei miracoli” di città piccole e grandi. Nella splendida serie dei *Libri Corali* del Duomo Vecchio di Brescia ora in Pinacoteca, scritti e dipinti tra il 1463 e il 1474 dal maestro lombardo Giovan Pietro da Birago e dalla sua bottega<sup>24</sup>, c’è una traccia iconografica utile per mostrare le misere condizioni di vita degli infermi e dei mendicanti. Nel *Graduale*<sup>25</sup> n. 3D (c. 206v, fig. 4), attribuito a mani diverse, è presente una massa di poveri, ricoperta di stracci, che chiede il perdono e l’aiuto di Dio. Il riquadro dipinto può ricordare l’umanità dolente del mendicante-pellegrino, oltre che l’elemento ricorrente della malattia come peccato e del viaggio sacro quale mezzo penitenziale in cui si offre sé e ci si rinnova spiritualmente e fisicamente.

Un’altra costante figurativa, presente nei volumi del Duomo, è quella relativa alla devozione dei santi, i quali nella liturgia e nella religiosità popolare sono oggetto di preghiera e venerazione. A costoro, inoltre, furono dedicati santuari o assegnate reliquie, che spesso ancora oggi sono un punto fermo della devozione locale. Tra le belle miniature cittadine spiccano, per sensibilità pittorica e potenza ispirativa, alcune lettere con santi e simboli particolarmente amati dalle genti bresciane, come san Martino di Tours, san Michele arcangelo o le reliquie della “Vera Croce” di Cristo.

San Martino vescovo di Tours<sup>26</sup>, ufficiale romano (Pannonia 316-397 d.C.) che tagliò il proprio mantello per soccorrere un povero, diviene, nell’*Antifonario* n. 17D (c. 122r, fig. 5), il pio *episcopus* che resuscita tre defunti. Il Birago, “cronista” del fatto, fissa l’avvenimento miracoloso con un’attitudine realistica che amplifica l’intensità emotiva di gesti e atteggiamenti. Fra tutti i personaggi, emerge il santo vescovo dal volto rugoso, il quale, con la sola forza della fede, fa tornare alla vita gli uomini. I miracolati possiedono corpi possenti, anatomicamente ben definiti, e sembrano uscire con prepotenza dallo stretto sepolcro e dallo spazio limitato del dipinto stesso. La “cultura delle origini” del Birago si fonde in un lessico personale, capace di unire la raffinatezza delle tinte e dell’apparato ornamentale emiliani con il solido senso della forma e l’efficace sensibilità fisionomica cara alla lezione foppesca e lombarda degli anni Settanta del Quattrocento.

Tra i santi del pellegrinaggio, ancora negli antifonari e graduali del Duomo, si vede l’incisiva rievocazione di san Michele arcangelo<sup>27</sup> (*Graduale* n. 15D, c. 237r, fig. 6), per il quale anche nel nostro territorio furono costruiti chiese e santuari. La figura è dovuta ad un ignoto maestro della bottega del Birago: il personaggio è rappresentato con un’armatura “all’antica” di gusto mantegne-

sco-padovano, tra tonalità perlacee azzurre, rosa e oro. Michele è il sacro guerriero che pesa le anime sulla sua bilancia ed è vincitore del demonio.

Un'ulteriore traccia del repertorio legato alla devozione e al pellegrinaggio è dato dall'*Antifonario* n. 12D (c. 152v, fig. 7), in cui il Birago, con il caratteristico *pathos* emotivo, riproduce l'attimo del ritrovamento della "Vera Croce", la croce di Cristo, episodio avvenuto, secondo la tradizione, tra il 340 e il 350 d.C. per merito di Elena, madre dell'imperatore romano Costantino<sup>28</sup>. Nella lettera miniata, la donna, trepidante per quanto sta accadendo, assiste alla fatica degli uomini che, da una buca, fanno riemergere i resti santi. Tutto l'episodio è pervaso da una tensione palpabile, che mischia fervore religioso e sforzo materiale, devozione e umana fatica. Del resto, il culto della "Vera Croce" o delle "Sante Croci" era, e ancora lo è, particolarmente caro alla nostra città, in quanto alcuni frammenti erano stati portati a Brescia probabilmente dal vescovo Alberto, di ritorno dalla crociata tra il 1246 e 1247, e costituiscono il cosiddetto *Tesoro delle Sante Croci* in Duomo<sup>29</sup>. Anche un codice miniato come questo può fornire spunti per accostare aspetti della devozione cittadina<sup>30</sup>.

I testi dipinti del territorio suggeriscono stimoli per formulare riflessioni sulle raffigurazioni del pellegrinaggio. Le immagini miniate sono, così, una specie di "aiuto" estetico di un percorso anche interiore in cui il pellegrino «è la metafora del cristiano che ogni giorno cammina sulla terra verso la patria celeste»<sup>31</sup>. E il patrimonio librario locale si configura sempre più come insostituibile traccia del *vissuto* di una comunità come quella bresciana, ricca di religiosità e cultura.

\* Desidero ringraziare il prof. Gabriele Archetti per avermi coinvolto in questa iniziativa. Un grazie di cuore va al dott. Ugo Spini, della Biblioteca dei Civici Musei di Arte e Storia di Brescia, e al dott. Ennio Ferraglio, responsabile del Fondo antico della Biblioteca Civica Queriniana, per i sempre preziosi e utili consigli. Ringrazio, inoltre, don Ivo Panteghini, direttore del Museo Diocesano di Brescia, mons. Giuseppe Cavalleri del Capitolo della Cattedrale e la Direzione dei Musei Civici per la disponibilità dimostratami.

<sup>1</sup> R. OURSEL, *Pellegrini del Medio Evo. Gli uomini, le strade, i santuari*, Milano 1988, pp. 9-10.

<sup>2</sup> R. LAVARINI, *Il pellegrinaggio cristiano. Dalle origini al turismo religioso del XX secolo*, Genova 1997, p. 29.

<sup>3</sup> LAVARINI, *Il pellegrinaggio cristiano*, p. 34.

<sup>4</sup> A. FAPPANI, *Santuari nel Bresciano*, Brescia 1983; ID., *Santuari non mariani delle valli bresciane*, in *Lo straordinario e il quotidiano. Ex voto, santuario, religione popolare nel Bresciano*, a cura di A. Turchini, Brescia 1980, pp. 351-379, in particolare il capitolo, *Appunti sulle "santelle bresciane"*, alle pp. 363-370.

<sup>5</sup> A. TURCHINI, *Lo straordinario e il quotidiano negli ex voto bresciani*, in *Lo straordinario e il quotidiano*, pp. 9-106; inoltre, nello stesso volume, S. BARBI, *Le tavolette dipinte*, pp. 107-110 e G.M. BONOMELLI, G. PEDERSOLI, *Ex voto collettivi*, pp. 425-434.

<sup>6</sup> R. BOSCHI, *Il santuario e il territorio santuarizzato. Premessa ad una linea di ricerca*, in *Lo straordinario e il quotidiano*, pp. 305-350.

<sup>7</sup> A. FAPPANI, s.v., *Pellegrinaggio*, in *Enciclopedia Bresciana*, XII, Brescia 1996, pp. 298-301.

<sup>8</sup> L. ANELLI, *Profilo dell'arte sacra: momenti e problemi, in Diocesi di Brescia*, a cura di A. Caprioli, A. Rimoldi, L. Vaccaro, Brescia 1992 (Storia religiosa della Lombardia, 3), pp. 239-268.

<sup>9</sup> *I Re Magi. Primi pellegrini della storia*, catalogo della mostra a cura di L. Anelli, Brescia 1999.

<sup>10</sup> P. MAZZOLDI, *San Felice del Benaco e il suo territorio*, Salò 2000 (per le notizie sul santuario pp. 270-284).

<sup>11</sup> *M'illumino d'immenso. Brescia. Le Sante Croci*, a cura di C. Bertelli e C. Stella, Milano 2001; *Le Sante Croci, devozione antica dei Bresciani*, con scritti di G. Spinelli [ed altri], Compagnia dei Custodi delle Sante Croci, Brescia 2001.

<sup>12</sup> F. DE LEONARDIS, M. TEDESCHI, *Brescia 2000. Arte, storia, culture, religiosità popolare sui sentieri della fede*, Provincia di Brescia 2000.

<sup>13</sup> A. VALENTINI, *Eusebio, Concordanze dei Vangeli. Codice Queriniano*, Brescia 1887; ID., *I corali del monastero di S. Francesco di Brescia*, «Archivio Storico Lombardo», a. XXVI, s.n. (1899), pp. 398-411; ID., *I libri corali S. Mariae ecclesiae Majoris de Dom Brixiae*, Brescia 1904.

<sup>14</sup> E. CALABI, *I corali miniati del Convento di S. Francesco a Brescia*, «La Critica d'Arte», a. III, 2 (1938), pp. 57-67; EAD., *Giovanni Pietro da Birago e i corali miniati dell'antica cattedrale di Brescia*, «La Critica d'Arte», a. III, nr. 4-6 (1938), pp. 144-151.

<sup>15</sup> G. PANAZZA, *Pittura e miniatura dei secoli V-VI*, in *Storia di Brescia*, I, Brescia 1964, p. 386; *ibid.*, *La pittura*, pp. 549-555; *ibid.*, *Le arti applicate dal secolo XI all'inizio del secolo XIV. Miniature*, pp. 817-822; *ibid.*, *La pittura e la miniatura nel secolo XIV. Miniature*, pp. 957-960; ID., *Le arti applicate connesse alla pittura del Rinascimento. La miniatura*, in *Storia di Brescia*, IV, Brescia 1964, pp. 678-691; ID., *Codici miniati della Chiesa di San Francesco d'Assisi in Brescia*, Brescia s.d. [1960?].

<sup>16</sup> *Tesori miniati. Codici e incunaboli miniati dei fondi antichi di Bergamo e Brescia*, catalogo della mostra a cura di M.L.

Gatti Perer, M. Marubbi, Bergamo 1995; P. BONFADINI, *Percorsi artistici attraverso i manoscritti miniati della Civica Biblioteca Queriniana di Brescia: stili, tendenze e artisti*, in *La Biblioteca Queriniana di Brescia*, a cura di A. Pirola, Firenze 2000, pp. 77-88.

<sup>17</sup> *Codici e incunaboli miniati della Fondazione Ugo Da Como di Lonato*, catalogo della mostra a cura di P. Bonfadini, Lonato 1995; P. BONFADINI, *Codici e incunaboli miniati della Fondazione Ugo Da Como di Lonato*, «Arte cristiana», a. LXXXIII, fs.769 (1995), pp. 293-294.

<sup>18</sup> *Nel lume del Rinascimento: dipinti, sculture e oggetti dalla Diocesi di Brescia*, catalogo della mostra con schede di P.V. Begni Redona [ed altri], Brescia 1997.

<sup>19</sup> La Sezione Codici Miniati del Museo Diocesano in via Gasparo da Salò 13 a Brescia (direzione scientifica di chi scrive e allestimento espositivo degli arch. Anna Bernoni e Claudia Ghidini) raccoglie manoscritti miniati provenienti da antiche biblioteche conventuali come quelle del Capitolo della Cattedrale, di San Faustino Maggiore e di San Giuseppe, per un periodo compreso tra XII e XVI secolo.

<sup>20</sup> F. PETRARCA, *Il Canzoniere. I Trionfi. Edizione anastatica dell'incunabolo queriniano G.V15 (Venezia, Vindelino da Spira, 1470)*, con contributi di E. Sandal e P. Gibellini, Brescia 1995.

<sup>21</sup> R. SEMIZZI, A. BRUMANA, *Salterio, Inni, Orazioni (ms. A.V17)*, in *Tesori miniati*, pp. 115-117.

<sup>22</sup> Sulle vicende di san Rocco nel territorio bresciano si veda: FAPPANI, *Diffusione del culto di san Rocco nel Bresciano*, in *Lo straordinario e il quotidiano*, pp. 371-378. Per san

Giacomo: LAVARINI, *Il pellegrinaggio cristiano*, pp. 396-405. Per san Cristoforo: A. CARDINALI, s.v., *Cristoforo*, in *Bibliotheca Sanctorum*, IV, Roma 1964, coll. 349-364.

<sup>23</sup> S. GUERRINI, *Maestro bresciano-veneto della prima metà del XVI secolo, Miniature della Mariiegola di Memmo (Memmo di Collio, Archivio parrocchiale)*, in *La pittura del '500 in Valtrompia*, catalogo della mostra a cura di C. Sabatti, Brescia 1988 (seconda edizione dicembre 2000); P. BONFADINI, *Mariiegola di Memmo di Collio, datata 25 marzo 1523*, in *Nel lume del Rinascimento*, pp. 109-111.

<sup>24</sup> P. BONFADINI, *I libri corali del Duomo Vecchio di Brescia*, Capitolo della Cattedrale, Brescia 1998.

<sup>25</sup> I *Graduali* e gli *Antifonari* sono libri liturgici che contengono i canti in latino, con notazione musicale, da eseguirsi in occasione delle numerose festività dell'anno liturgico e delle varie celebrazioni.

<sup>26</sup> Su san Martino di Tours si veda: LAVARINI, *Il pellegrinaggio cristiano*, pp. 226-234.

<sup>27</sup> Su san Michele Arcangelo: LAVARINI, *Il pellegrinaggio cristiano*, pp. 235-246.

<sup>28</sup> Per indicazioni sulle reliquie della "Vera Croce": A. FROLOW, *La relique de la vraie Croix. Recherches sur le développement d'un culte*, Paris 1961.

<sup>29</sup> Si veda nota n. 11.

<sup>30</sup> I corali, ora presso la Pinacoteca cittadina, infatti, erano stati realizzati proprio per il Duomo Vecchio, dedicato in origine alla Vergine Maria, sotto gli episcopati di Bartolomeo Malipiero (1457-1464) e Domenico de Dominici (1464-1478).

<sup>31</sup> LAVARINI, *Il pellegrinaggio cristiano*, p. 36.

GIOVANNI DONNI

## Luoghi di culto e di carità nelle pievi di Franciacorta

Prendo in considerazione il territorio delle pievi di Bornato, Coccaglio, Erbusco, Gussago, Iseo, Palazzolo (più ampio della Franciacorta veneta costituita dalle Quadre di Rovato e Gussago), compreso in un quadrilatero segnato dai fiumi Oglio e Mella, dalla linea collinare da Gussago a Capriolo, fino poco al di sotto della statale Palazzolo - Brescia.

Questo territorio, che ha dato molteplici lapidi e monumenti romani ed altomedievali, era attraversato nel senso est ovest da un tratto della strada romana Milano - Bergamo - Brescia - Verona; più a sud passava la via *Francesca* per Milano e da queste vie se ne distaccavano altre verso il lago d'Iseo, le valli bresciane e la pianura<sup>1</sup>. Queste strade furono percorse dai messaggeri del vangelo che lo divulgarono con una proposta più agile, indipendente e distinta dall'organizzazione ecclesiastica realizzata specialmente dai vescovi Gaudenzio e Vigilio, che assieme alle chiese battesimali e centri di culto, promossero anche istituti di carità.

Le pievi assicurarono poi e a lungo il culto e la carità per le popolazioni locali e i viandanti, adeguandosi alle nuove organizzazioni territoriali mutate dalle situazioni politiche, sociali ed economiche che sul territorio nel lungo tempo variarono percorsi stradali e, per il sorgere di nuovi centri abitati o il declino di altri, crearono o fecero decadere luoghi di culto<sup>2</sup>.

### *Un intreccio di influenze*

Alla fine del medioevo in questo territorio si trovano titoli di chiese e dediche di altari che attestano il culto di papi e santi bresciani, milanesi, ravennati o particolarmente cari ai longobardi; ma anche santi militari, diaconi, monaci ed eremiti; santi molto venerati in certi periodi o ricorrenti in occasione di problemi della storia religiosa, civile o sociale, invocati da lontane gene-

razioni a tutela dell'eterno bisogno di protezione e di rifugio<sup>3</sup>. In queste terre, inoltre, ebbero ampie proprietà ed esercitarono varia influenza i monasteri bresciani di S. Salvatore - S. Giulia, dei Ss. Cosma e Damiano, di S. Faustino, di S. Benedetto *ad Leones* di Leno<sup>4</sup>. Nell'ultimo ventennio dell'XI secolo il monachesimo di Cluny vi attuò un ampio progetto con molteplici sedi che la bolla di Urbano II (1095) elenca ricordando i priorati e le celle di S. Pietro a Provaglio (1083); Sale di Gussago, dipendente da Pontida (1087); S. Paolo dell'Isola o del Lago (1091); S. Gervasio di Clusane; S. Pietro e Nicola di Rodengo (1090) e S. Giulia di Cazzago<sup>5</sup>.

Molteplici furono anche altre presenze e influenze di Ordini fin oltre la fine del medioevo: dai vallombrosani di S. Gervasio e Protasio della Badia (1107), che si interessarono alla campagna bresciana occidentale; agli umiliati (fine XII secolo) che si legarono a persone e paesi come Erbusco, Calino, Palazzolo, Rovato; ai francescani che posero la prima sede locale a Iseo (1218) e quelle successive degli amadeiti (1456-1465) a Erbusco, nell'isola di S. Paolo del lago d'Iseo e a Chiari<sup>6</sup>. Le istituzioni, spiritualità e attività di tante e così diverse presenze lasciarono localmente tracce marcate e durature nella cultura, oltre che luoghi di culto ed istituzioni bene organizzati.

Solo quando tutto ciò sarà stato ben individuato, con i relativi dati cronologici e topografici (di alcune infatti non v'è più traccia né ricordo), sarà possibile una valutazione sul loro significato per la storia complessiva di quest'area e dei luoghi o momenti particolari. Questa sintesi, affascinante e importante, è per ora prematura, ma va preparata utilizzando anche le scarse rassegne, come questa, che documentano tali luoghi. In ogni caso, si può già rilevare che la loro densità, in rapporto al territorio franciacortino, testimonia comunità che nel tempo hanno ideato e attuato significative risposte ai problemi ricorrenti ed alle eterne aspirazioni dell'uomo.

### *Luoghi di culto e di carità pievani*

**Pieve di Iseo.** Ebbe il suo centro principale nell'antica chiesa di S. Andrea del secolo XII, ora profondamente trasformata, ad eccezione della facciata e del campanile<sup>7</sup>. Tra i luoghi di culto più antichi di Iseo, ricordo S. Stefano (B.V. della Neve) nel 1247 chiesa curata, cioè con sacerdote avente cura d'anime<sup>8</sup>, che aveva delle proprietà<sup>9</sup> e godeva di una casa di pertinenza del vescovo, al quale pagava la decima assieme alla pieve<sup>10</sup>. La chiesa di S. Martino *in Prada*

sui monti tra Iseo e Polaveno: ricerche archeologiche ne attestano l'origine al secolo VII e strutture del secolo XI<sup>11</sup>, mentre compare in documenti scritti del XIII secolo come cappella dipendente dal capitolo cattedrale cittadino<sup>12</sup>. San Silvestro o «Consortium Sancti Spiritus», poco discosta dalla pieve è documentata dal secolo XII e conserva un affresco di danza macabra, piuttosto rara nel Bresciano<sup>13</sup>; S. Filastrio di Provezze, invece, ora parrocchia dell'omonimo paese, nel 1351 pagava due libbre di cera al vescovo e metà alla sagrestia per l'unione di un beneficio sacerdotale e di uno clericale<sup>14</sup>.

Nel comune di Corte Franca la ricerca archeologica ha recentemente dato alcune chiese ivi esistenti e da poco restaurate: S. Eufemia di Nigoline data nella sua parte più antica al secolo IX<sup>15</sup>, nei documenti scritti risulta dal 1274<sup>16</sup>; S. Giulia in Timoline data dagli archeologi al secolo XI-XII<sup>17</sup>; S. Cosma e Damiano probabile sede della corte di S. Giulia risale anch'essa nelle fonti al secolo IX<sup>18</sup>; S. Maria in Zenighe di Colombaro conserva frammenti scultorei del IX-X secolo, mentre la chiesa è databile al XII-XIII, ma nei documenti scritti risulta dal 1274 quando pagava «XX soldos imperiales pro decima novallium de Cluzanis»<sup>19</sup>. S. Michele sul Monte Alto, ora in stato di completo abbandono, è stata datata al secolo VIII-XI<sup>20</sup>, ma è probabilmente da ricondurre al XII-XIII come pure il suo campanile rotolato rovinosamente a valle<sup>21</sup>. S. Salvatore di Borgonato, località dove il polittico di S. Giulia colloca due corti<sup>22</sup>, è data dall'archeologia al secolo XII<sup>23</sup>.

S. Vigilio di Monterotondo, un rudere invaso dalle piante, presenta elementi strutturali che denotano un'antichità maggiore di quella documentata<sup>24</sup>. Nel «Catalogo Capitolare delle Chiese e dei benefici compilato nell'anno 1410» per questo territorio si annotano pure le chiese di S. Maria di Iseo, S. Pietro di Pilzone, S. Vitale di Borgonato (scavi archeologici in corso recano tracce altomedievali), S. Giorgio di Zone, S. Cassiano di Martignago, S. Maria del Gogo, S. Pietro di Pregazio, S. Zenone di Valle Rinnovata (a Monticelli), le chiese di Montisola di S. Maria, attestata già nel XII secolo, di S. Faustino e di S. Severo<sup>25</sup>.

Nel territorio della pieve operavano, inoltre, varie fondazioni cluniacensi tra le quali S. Paolo al Lago e S. Gervasio e Protasio di Clusane<sup>26</sup>. La pieve esercitò assistenza e carità tramite il *Consortium* di S. Spirito, in un ospedale aperto nella cosiddetta casa di S. Vigilio nell'area sacra centrale<sup>27</sup> e in S. Maria dell'Ospedale dei poveri di San Giacomo, sito fuori dalle mura lungo la via (ex caserma della finanza e direzione delle ferrovie), testimoniato dal 1296<sup>28</sup>, poi assegnato da Callisto III (11 marzo 1456) alle benedettine di S. Maria della Pace di Brescia che ne alienarono i beni. In questa chiesa era affrescata la sto-

ria del pellegrino di S. Giacomo di Compostella ingiustamente impiccato e dell'apologo del galletto che canta nel piatto del magistrato mentre sta per essere mangiato<sup>29</sup>. L'assistenza era praticata anche nel vicino priorato di S. Pietro di Provaglio (nato da una donazione del 1083 e passato nel 1537 ai canonici Lateranensi di S. Giovanni di Brescia) sebbene le difficoltà spesso ne limitassero l'azione, come attestano le relazioni dei visitatori di Cluny<sup>30</sup>.

**Pieve di Erbusco.** La chiesa di S. Maria di Erbusco, centro di un vasto piviere, conserva l'abside e la parete meridionale del secolo XIII e varie sculture alto-medievali (secc. VIII-X) provenienti dal recinto sacro del presbiterio (pluteo, cornici, pilastri) della chiesa antecedente quella romanica<sup>31</sup>. Nel territorio di Erbusco poi esistono tuttora i resti della chiesetta medievale di S. Clemente, posta lungo la strada provinciale tra Pedergnano e Erbusco<sup>32</sup>; nel secolo XIV sono documentate le chiese di S. Giorgio e S. Nazaro, e si nomina la *contrada de Canellis* (località che ricorda una corte giuliana, nominata nel politico, benché anche nei dintorni esistano luoghi con identica denominazione)<sup>33</sup>.

Per Adro sono documentate già nel XIII secolo e poi dal 1365 le chiese, splendidamente affrescate, di S. Maria del castello e di S. Maria in Favento; di S. Gervasio e S. Urbano<sup>34</sup>. G. Panazza data S. Michele di Rovato al secolo IX-X, che appare nei registri della Mensa vescovile dal 1295<sup>35</sup>. A Capriolo è documentata dal 1274 la chiesa di S. Giorgio<sup>36</sup>; dal 1351 quelle di S. Gervasio e Protasio e dei Ss. Lorenzo e Stefano<sup>37</sup>. A Torbiato S. Faustino (sec. X) e i Ss. Pietro, Fausto e Zenone hanno documenti epigrafici e sono documentate dal 1356<sup>38</sup>. Oltre ad un «consorzio della Pieve»<sup>39</sup>, il luogo della carità di Erbusco più noto è l'ospedale di S. Antonio, documentato dal 1278<sup>40</sup>; papa Callisto III con bolla 5 luglio 1455 lo unì con la sua chiesa e beni all'ospedale di Santo Spirito di Brescia<sup>41</sup>.

**Pieve di Palazzolo.** La pieve di S. Maria di Palazzolo si estendeva su un territorio, ora bresciano e bergamasco, attorno all'Oglio ed aveva la sede centrale nell'antica chiesa (sec. IX) evidenziata dagli scavi del 1978 e che risulta da documenti scritti a partire dal 1154<sup>42</sup>. Tra le chiese dipendenti sono documentate: verso Erbusco S. Pancrazio dal 1274 e S. Maria de Alino<sup>43</sup>; nel territorio di Pontoglio sono medievali S. Maria, S. Martino e quella scomparsa di S. Zeno, ora in territorio di Cologno<sup>44</sup>. In altre parti del territorio c'erano le ora scomparse chiese di S. Vitale verso Palosco, S. Michele verso Telgate, S. Pietro in Valico<sup>45</sup>.

In S. Giovanni Battista detto “delle formiche” presso Cividino, con abside e campanile romanici, gli archeologi hanno individuato strutture precedenti. Il Maza - Brescianini, citato da F. Chiappa<sup>46</sup>, parla di uno xenodochio esistente presso il ponte di Palazzolo sul fiume Oglio, per il quale fa riferimento all'anno 879.

**Pieve di Coccaglio.** La chiesa pievana, intitolata a S. Maria, è testimoniata all'inizio del XII secolo e nel designamento dei beni di S. Giovanni Battista di Brescia in territorio di Coccaglio<sup>47</sup>. Nel medesimo territorio sono documentate S. Emiliano<sup>48</sup>, poco sotto l'Annunciata del Monte Orfano; S. Gervasio verso Chiari<sup>49</sup>; S. Pietro, restaurata di recente, lungo la strada per Cologne<sup>50</sup>; S. Zeno in località Valenca<sup>51</sup>. Nell'area di Cologne esistono la basilica di S. Eusebio dell'VIII secolo nel cimitero<sup>52</sup>, la parrocchiale di S. Gervasio e Protasio ricordata nel 1119<sup>53</sup>; S. Gregorio in località Sala trasformata in abitazione<sup>54</sup>; S. Giorgio, stessa località, ma atterrata nel XIX secolo<sup>55</sup>.

Il territorio di Rovato ha memoria e documenta diverse chiese medievali: da quelle scomparse dell'apparizione di S. Michele (o S. Michele ai campi), S. Stefano papa, a quelle tuttora esistenti, alcune trasformate, di S. Giorgio in castello (detta Disciplina), S. Donato, S. Firmo, S. Martino (ora S. Rocco), Ss. Annunciata dei Serviti, S. Croce al Lodetto, S. Stefano, S. Andrea<sup>56</sup>. Nel territorio della pieve di Coccaglio è documentato l'ospizio di S. Giorgio al Carobio o osteria dell'Isola, menzionato ancora nel secolo XV<sup>57</sup> e quello di S. Marco<sup>58</sup>.

**Pieve di Bornato.** L'antica pieve aveva sede nella chiesa di S. Bartolomeo in Bornato<sup>59</sup>, ora priva di copertura e cadente<sup>60</sup>. Nel territorio di Calino sono testimoniate le chiese medievali di S. Nicola, ora scomparsa, lasciando il nome ad una casa quattrocentesca<sup>61</sup> e la chiesa, ora parrocchiale, di S. Michele<sup>62</sup>. A Cazzagò esiste ancora la cappella di S. Giulia, già dipendenza cluniacense<sup>63</sup>; S. Martino, chiesetta campestre di fattura romanica, trasformata in abitazione<sup>64</sup>.

A Passirano esiste la chiesa di S. Zenone, ora parrocchiale<sup>65</sup>; nel *Catalogo capitolare* già ricordato, si elencano anche S. Pancrazio di Paderno, S. Apolloonio di Fantecolo, S. Pietro *de Novalibus* di Passirano, località legata anche alla canonica giuliana di S. Daniele<sup>66</sup>. A Valenzano abbiamo due chiese medievali: S. Faustino (sul colle), posto al centro di una vasta proprietà del monastero di S. Faustino di Brescia, che il Guerrini identifica nella «silvam que dicitur ad montem, cum illis hominibus qui ibi habitant», pur non essendovi menzionato Valenzano<sup>67</sup>; l'altra è S. Alessandro, con struttura del secolo XI-XII, ora



Ome, località Cerezzata, chiesa di Santa Maria dell'Avello, affreschi votivi (inizio sec. XVI).

internamente suddivisa in stanze di abitazione<sup>68</sup>. Aveva due ospizi: a Ospitaletto o Camaione (*casa maior*) sorgeva l'*ospitale* del duca o del vescovo (*domini* = Denni), intitolato a S. Giacomo e ceduto da Ramperto a S. Faustino Maggiore; un altro nella località di Camignone (*casa minor*) legato alla diaconia di S. Lorenzo pure trasferito a S. Faustino<sup>69</sup>.

**Pieve di Gussago.** La pieve di Gussago intitolata a S. Maria Assunta era legata al monastero di Leno, tanto che quell'abate fino al sec. XVII conservò il diritto di nominare il preposito di Gussago<sup>70</sup>. La chiesa pievana di Santa Maria, detta anche "di piè del dosso", conserva un importante monumento altomedievale dell'VIII secolo, conosciuto come «pulpito di Maviorano»<sup>71</sup>; nel 1274 pagava una decima per la chiesa di S. Antonio di Gussago<sup>72</sup>. A Rodengo, invece, nel 1090 esisteva già una chiesa dedicata a S. Pietro<sup>73</sup>; nello stesso anno una donazione avviò il monastero cluniacense variamente intitolato ai santi Pietro, Tommaso, Maria e Nicola<sup>74</sup>. Nel territorio la bolla di papa Urbano III ricorda le antiche chiese di S. Gervasio e Protasio «in castro novo» (antica parrocchiale di Saiano) e quella dei S. Faustino e Giovita<sup>75</sup>; nei documenti del monastero è ricordata anche S. Stefano<sup>76</sup>. A Castegnato la chiesa di S. Zenone, documentata dal 1277<sup>77</sup>, e a Cellatica quella di S. Giorgio a partire dalla prima metà del XII secolo<sup>78</sup>.

L'assistenza in questa pieve fu certamente attuata dal monastero di Rodengo che negli anni 1291-1360 aveva diverse proprietà nella contrada di Rodengo chiamata Xenodochio<sup>79</sup>. Uscendo dalla circoscrizione di questa pieve, ma al limite del nostro territorio ormai in prossimità di Brescia, troviamo l'ospedale di S. Giacomo dei Romei al Mella. Una nota di spese del 1274 documenta l'attività di questo ospedale probabilmente simile a quella degli altri posti nel territorio da noi considerato: sotto la direzione del ministro Giovanni da Collebeato, si assistevano uomini e donne, malati e viandanti, provvedendo anche alla sepoltura dei morti<sup>80</sup>.



Adro, chiesa di Santa Maria in Favento, affresco di san Rocco (sec. XVI).

<sup>1</sup> A. GARZETTI, *Inscriptiones Italiae Brixia*, Roma 1984-1986. L'opera in tre volumi (un IV di aggiornamenti al 1990) documenta la nostra area in: parte II, pp. 487-500; parte III: pp. 640-644; FILLI ROSSI, *Carta archeologica della Lombardia, I. La Provincia di Brescia*, Modena 1991; G.L. GREGORI, *Brescia Romana, I. I documenti*, Roma 1990; IDEM, *Brescia Romana. Ricerche di prosopografia e storia sociale, II. Analisi dei documenti*, Roma 2000; inoltre, si deve tenere conto di G. PANAZZA, A. TAGLIAFERRI, *Corpus della scultura altomedievale, III. La diocesi di Brescia*, Spoleto 1966; P. TOZZI, *Storia padana antica*, in *La romanizzazione del Bresciano*, Roma 1972, pp. 101-157; G. CORADAZZI, *La rete stradale romana fra Brescia, Bergamo e Milano. Vecchie e nuove prospettive*, Brescia 1974.

<sup>2</sup> G. ARCHETTI, *Chiese battesimali, pievi e parrocchie. Organizzazione ecclesiastica e cura delle anime nel Medioevo*, «Brixia sacra memorie storiche della diocesi di Brescia», V/4, (2000), pp. 1-42.

<sup>3</sup> G. DONNI, *Culto dei Santi e religiosità*, in *Atlante dell'Oglio. Uomini, vicende e paesi da Sarnico a Roccafranca*, Brescia 1981, pp. 217-230; IDEM, *S. Carlo a Rovato e in Franciacorta*, in *S. Carlo Borromeo e Brescia*, Atti del convegno di Rovato 27 ottobre 1984, Brescia 1987, pp. 51-52, 55-56.

<sup>4</sup> A. BARONIO, *Patrimoni monastici in Franciacorta nell'alto medioevo (secoli VIII-X)*, in *Vites plantare et bene colere. Agricoltura e mondo rurale in Franciacorta nel Medioevo*, Atti della IV Biennale di Franciacorta, a cura di G. Archetti, Brescia 1996, pp. 17-60.

<sup>5</sup> A. BARONIO, *L'ingresso dei cluniacensi in diocesi di Brescia*, in *Cluny in Lombardia*, Atti del Convegno di Pontida 22-25 aprile 1977, I, Cesena 1979, pp. 195-226.

<sup>6</sup> R. PRESTINI, *Dalla Badia Vallombrosa alla Badia Marcoliniana*, in *Brescia Badia*, a cura del Gruppo Ricerca Badia

Trenta, Brescia 1997, pp. 9 segg.; G. ARCHETTI, *Gli Umiliati e i vescovi alla fine del Duecento. Il caso bresciano*, in *Sulle tracce degli Umiliati*, a cura di M.P. Alberzoni, A. Ambrosioni, A. Lucioni, Milano 1997, pp. 267-314; S. Francesco nel Bresciano. *Il Francescanesimo in Franciacorta e sul Sebino*, a cura di G. Donni, Brescia 1998.

<sup>7</sup> G. DONNI, *La pieve di S. Andrea in Iseo*, «Quaderni di Vita parrocchiale di Iseo», n. 6, a. 1991.

<sup>8</sup> R. ZILIOLO FADEN, *Le pergamene del monastero di S. Giulia di Brescia ora di proprietà Bettoni - Lechi, 1043-1590. Regesti*, Brescia 1984, p. 96 n. 318 (Brescia, 19 agosto 1247). È ricordata nel 1336 in un codice della Collettorìa dell'Archivio Vaticano: P. GUERRINI, *Per la storia dell'organizzazione ecclesiastica della diocesi di Brescia nel Medio-Evo*, «Brixia sacra», 13 (1922), p. 98.

<sup>9</sup> Archivio Vescovile di Brescia, sez. Mensa (= Mensa), reg. 5, *Affitti e decime che si scodevano in Yseo l'anno 1296 ed in Val Camonica 1299*, f. 7r; nel 1296 possedeva alcune quote del mercato col vescovo, i Brusati e i Della Corte di Iseo.

<sup>10</sup> Mensa, reg. 5, f. 4v (a. 1382).

<sup>11</sup> A. VALSECCHI, *Gli scavi nell'antica chiesa di S. Martino in Prada testimoniano una frequentazione ininterrotta*, «AB. Archeologia Archeologie Pratiche metodi itinerari», suppl. al n. 28 (1991), pp. 35-37; A. BREDI, *Chiesa di S. Martino in Prada*, in *Notiziario della Soprintendenza Archeologica di Lombardia*, Milano 1990, pp. 197-198; *Ibidem*, Milano 1992-1993, pp. 134-136; C. SABATTI, *La chiesa di S. Martino a Prato di Polaveno*, «Brixia sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», 9 (1974), pp. 25-28; IDEM, *La parrocchia di S. Giovanni Battista in Polaveno*, Brescia 1989, pp. 145-150.

<sup>12</sup> Mensa, reg. 5, f. 5r: «In Bosinis et valle Celembria, omnes de Lampatha VI soldos imperiales pro uno plodio et dimidio terrae

sedimatae a mane ecclesiae Santi Martini in Pratha a sero et a monte via»; f. 7r: «Item una pecia terre vithate iacentis ad Cavonum, coheret ei a mane episcopatus, a sero via, a meridie ecclesia Sancti Martini in Pratha, a monte via, et potest esse medium plodium quam laborat Bolpatus»; f. 7v: «Item unum plodium terre vithate iacentis prope predictam cui coheret a mane et a monte via, a monte episcopatus, a meridie ecclesia Sancti Martini in Pratha, quam laborat suprascriptus ab episcopatu»; inoltre, AVBs, ASC, busta 7, S. Giulia, f. 103v.

<sup>13</sup> Mensa, reg. 5, f. 2v; f. 4v, nel maggio 1296 il «Consortium Sancti Spiritus de Yseo XXXIII imperiales solvit pro una domo iacente in Brolo», dove in seguito ebbe sede anche la Disciplina o Consorzio della Santa Croce. Era quindi già frutto di una concentrazione di istituti di carità. *Ibid.*, f. 6v, nel 1340 era definito come «Confratrum Congregationis S. Spiritus pauperum de Iseo».

<sup>14</sup> Mensa, reg. 14, 1351 sgg., f. 77v: «ex unione facta de clericali beneficio dicte Ecclesie sacerdotali beneficio ipsius Ecclesie. De qua unione rogatum fuit instrumentum per me Iacobinum de Ustiano notarium anno Domini MCCCLXXXIII, indictione VI, die decimo mensis octubris».

<sup>15</sup> A. VALSECCHI, *La chiesa di S. Eufemia di Nigoline*, in *Corte Franca tra preistoria e medioevo*, a cura dell'USPAAA, Brescia 2001, p. 121; G. ARCHETTI la data invece alla metà del secolo VIII, *Corti, chiese e castelli nell'abitato rurale di Corte Franca*, in *Ibidem*, p. 184.

<sup>16</sup> Mensa, reg. 2, f. 29r: «I libram cere pro decima de Nuvolinis, terminus in die iovis sancto».

<sup>17</sup> A. VALSECCHI, *La chiesa di S. Giulia di Timoline*, in *Corte Franca*, p. 109.

<sup>18</sup> ARCHETTI, *Corti, chiese e castelli*, pp. 173-177; P. GUERRINI, *Il Catalogo Capitolare delle Chiese e dei benefici compilato nell'anno 1410*, «Brixia sacra», 15 (1924), p. 129.

<sup>19</sup> Mensa, reg. 2, f. 28r. PANAZZA, TAGLIA-FERRI, *Corpus della scultura*, pp. 150-152; A. VALSECCHI, *Un percorso tra lago e pianura: il tratto di Colombaro*, in *Corte Franca*, pp. 139 sgg.

<sup>20</sup> L. PROSPERO, *Le rovine longobarde del Monte Alto*, «Magazine Franciacorta e terre bresciane», 2/estate (2000), pp. 40-43.

<sup>21</sup> VALSECCHI, *Un percorso tra lago e pianura*, p. 157.

<sup>22</sup> G. PASQUALI, *S. Giulia di Brescia*, in *Inventari altomedievali di terre, coloni e redditi*, a cura di A. Castagnetti, M. Luzzati, G. Pasquali e A. Vasina, Roma 1979 (Fonti per la storia d'Italia, 104), p. 56.

<sup>23</sup> A. VALSECCHI, *Un antico insediamento sul colle: il castello di Borgonato e la Chiesa di San Salvatore*, in *Corte Franca*, p. 87.

<sup>24</sup> Mensa, reg. 2, f. 27r: «Ecclesia Sancti Vezilii de Monterotundo III imperiales pro decima novalium». GUERRINI, *Il Catalogo Capitolare*, p. 125: «Squadra di Gussago: Ecclesia Sancti Vigilii de Monterotundo valoris lib. VI»; inoltre, G. DONNI, *Monterotondo di Passirano. Un borgo antico in Franciacorta*, Brescia 1995.

<sup>25</sup> GUERRINI, *Il Catalogo Capitolare*, pp. 127-128. S. Zenone *Vallis Renovate* è citato nel 1336, in un codice della Collettorìa dell'Archivio Vaticano dove si annotano anche S. Stefano e S. Donato: cfr. GUERRINI, *Per la storia*, p. 100, mentre a p. 104 nel documento del 1366, si annotano anche le chiese di S. Filastrio di Provezze, S. Tirso ed Emiliano di Monticelli Brusati.

<sup>26</sup> G. SPINELLI, *Repertorio cronologico delle fondazioni cluniacensi nell'attuale Lombardia*, in *Cluny in Lombardia*, pp. 504-520. Nel novembre del 1091 Oprando e Alberto della famiglia Mozzi donano a Cluny la chiesa sull'isola di S. Paolo nel lago d'Iseo; il 12 luglio 1093 donano una cappella dedicata ai santi Gervasio e Protasio in Clusane. In quegli anni presero vita anche S. Pietro di

Rodengo e S. Giulia di Cazzago, presenti nella bolla 1095 di Urbano II.

<sup>27</sup> Mensa, reg. 5, f. 2v; nel 1296 pagava all'episcopato 33 imperiali per il fitto di una casa nel brolo. Nel Quattrocento 6 istituzioni legate a vari luoghi di culto del paese furono riunite a formare un solo Luogo della Carità, cfr. *Notizie del pio luogo della Carità di Iseo umiliate a sua eccellenza il n.u. signor Pietro Martinengo*, In Brescia 1767.

<sup>28</sup> Mensa, reg. 5, f. 6v; 1382, ivi parte II, f. 12, annota un pagamento di 12 imperiali.

<sup>29</sup> Riporto dal Rinaldi come questa storia giunse a Iseo da S. Jacopo da Compostella e vi fu rappresentata per volontà di pellegrini che vollero farla conoscere e ricordare: «Fra le altre (pitture) poi, che vi sono ordinarie et all'antica ve n'è una che dimostra alcune persone a tavola, con duoi galletti sopra di essa in piedi vivi et un huomo appiccato, con altro ai suoi piedi venerando etc il caso per esser non solo divoto; ma di gran lunga ancora curioso, non posso fare di meno di qui non registrarlo nel modo che lo racconta Lucio Marineo nell'Historie di Spagna, citato dal P. Menocchio della Compagnia di Gesù nel Libro delle Stuore o trattenimenti» (F. RINALDI, *Monumenti historiali dell'antico e nobile castello di Iseo...*, Brescia 1685, p. 167). Inoltre, R. STOPANI, *Il pellegrinaggio a Santiago de Compostela di fra Giacomo Antonio Naia (1717 - 1718)*, Firenze 1997.

<sup>30</sup> *Recueil des Chartes de l'abbaye de Cluny*, formé par A. Bernard, completé, révisé et publié par A. Bruel, 6 voll., Paris 1876-1903, IV, pp. 762-764 n. 3603; anche G. DONNI, *Provaglio e i Provagliesi*, Provaglio 1998, che riporta questi documenti: 1270 [tra 11 marzo 4 aprile], «Fratr Pelligrinus de la Turre, prior monasterii Sancti Pauli de Argonno, visitator domini Abbatis Cluniacensis in Lombardia, visitavit ex officio sibi commissio (...) Apud Provallium sunt duo monachi cum priore et unus capellanus et conversus unus et altera

familia, que bene divinum officium faciunt. Elimosina supervenientibus tribuitur, ospites et peregrini bene recipiuntur» (G. CHARVIN, *Statuts, chapitres généraux et visites de l'Ordre de Cluny*, 6 voll., Paris 1965-1973, I, pp. 315-317); 1310, prima del 10 maggio: «Item visitavimus domum de Provallio, diocesis Briansensis, in qua sunt monachi duo cum priore et unus presbyter secularis propter plebem (...). Divina ibidem non celebrantur debito modo propter defectum librorum (...). Calix et paramenta sufficientia non sunt ibi (...). De elemosina que non fiebat competenter reprehendimus priorem et promisit emendare. Hospitalitas secundum qualitatem loci bene fit ibi» (*Ibidem*, II, p. 286-287).

<sup>31</sup> P. TOESCA, *Il Medioevo*, II, Torino 1965, p. 516; PANAZZA, TAGLIAFERRI, *Corpus della scultura altomedievale*, pp. 152-157.

<sup>32</sup> C. MORETTI, *Erbusco una storia che continua*, Bornato 1978, p. 34; S. BOZZETTI, *Chiesa parrocchiale di Villa Pedergnano*, Provaglio 1991, pp. 169-176.

<sup>33</sup> Archivio di Stato di Brescia (= ASBs), Ospedale Maggiore, Atti e processi, b. 903, Designamento dei beni della pieve di S. Maria, 1396 giugno 8; E. SPADA, *Archeologia e storia nella zona di Erbusco e di Villa Pedergnano*, Brescia 1971, pp. 47, 78-90.

<sup>34</sup> Mensa, reg. 14, f. 77r (a. 1365): «Ecclesia Sancte Marie de castro Adri solvere tenetur annuatim ut supra [in festo Palmarum vel in octava] libram unam cere pro unione facta sibi de Ecclesiis Sancti Yervasii et Sancte Marie de Fahedo et Sancti Urbani de Adro simul unitarum. Carta facta per Iohanninum de Lozia notarium mediolanensem die XVII mensis septembris millesimo suprascripto. Libram I cere». Inoltre, GUERRINI, *Il Catalogo Capitolare*, p. 130 elenca in Adro anche S. Martino e la mansionaria di S. Silvestro; S. OLGATI, U. PERINI, M. TONONI, *Santa Maria in Favento di Adro*, Bornato 1983; U. PERINI, *Storia di Adro. La Césa de*

*Ader, la parrocchia e le sue chiese*, Bornato 1980, pp. 49 sgg.

<sup>35</sup> Mensa, reg. 3, f. 50r (a. 1295), decima dei *novalia* e *veteralia* nella contrada di S. Michele territorio di Erbusco; reg. 14, f. 55v (a. 1351): «Luturollus de Greppa reddit annuatim soldos viginti imperiales pro decima Sancti Michaelis de Herbusco». Inoltre, G. PANAZZA, *Un ignoto pittore lombardo del sec. XV*, in *Studi di storia dell'arte in memoria di M. Rottili*, Napoli 1984, pp. 347 sgg., il quale altrove rileva che «si tratta di una chiesa originariamente collegata a un sistema difensivo, forse longobardo come fa ipotizzare il suo titolo, molto semplice, costituita da una navata di forma rettangolare coperta con capriate a vista e di abside semicircolare orientata. Mentre la navata presenta le forme del sec. XII, nelle monofore, l'abside, priva esternamente di decorazioni, ha un'ampia finestra a pieno centro, entro la quale è stata ricavata, sempre nel sec. XII, una più piccola monofora romanica. Il tipo della finestra e quello della muratura fanno ritenere l'abside dei sec. IX-X» (cfr. G. PANAZZA, *L'arte dal secolo VII al secolo XI*, in *Storia di Brescia*, I, Brescia 1963, p. 534). La monofora fu internamente chiusa quando si affrescò l'abside nel sec. XIV; questi affreschi vennero poi ricoperti dallo strato che è oggetto di questa breve illustrazione. Nella navata sono affrescati diversi ex voto, alcuni del sec. XIV, ma assai arcaicizzanti; altri dei sec. XV e XVI, fra i quali è un riquadro con la Madonna ed il Bambino in trono fra s. Antonio abate e s. Rocco che è avvicicabile agli affreschi dell'abside.

<sup>36</sup> Mensa, reg. 2, f. 30v (a. 1274), paga 4 imperiali per la decima in Capriolo.

<sup>37</sup> Mensa, reg. 14, f. 78r, paga due libre annue di cera nuova alla sacrestia della Chiesa maggiore di Brescia per l'unione delle chiese campestri *sine cura* dei Ss. Lorenzo e Stefano di Capriolo con quella dei Ss. Gervasio e Protasio «de qua unione rogatum fuit

instrumentum per Iacobinum de Dathis de Asula notarium, nunc Brixie, die XVII mensis marcii MCCCCXVI».

<sup>38</sup> ASBs, Fondo di religione, Ss. Cosma e Damiano, Annali, reg. 24, Designazione dei beni delle chiese di Torbiato da parte dei rappresentanti dei comuni di Adro, Erbusco, Nigoline: «1356 giugno 18. Li eletti dalli Comuni di Adro Erbusco e Nigoline fanno il designamento de beni, ragioni e decime delle chiese di S.S. Pietro, Fausto e Zenone di Torbiato, rogato da Vianino Alberti».

<sup>39</sup> ASBs, Ospedale Maggiore, Atti e processi, b. 903, in una memoria del 1510 sulla pieve di Erbusco e la sua giurisdizione con riferimenti agli anni 1385-1510 si legge: «Consortium, quod nunc dicitur consortium Communis Herbuschi, alias dicebatur consortium plebis Sancte Marie de Herbuscho, prout constat in diversis scripturis Baldessarri notarij maxime in suprascripto designamento [1436] in testamento et in testamentis aliorum notariorum et in instrumento permutationibus et aliis».

<sup>40</sup> SPADA, *Archeologia e storia*, p. 97; F. CHIAPPA, *Notizie su un antichissimo beneficio feudale della pieve di Palazzolo*, «Memorie illustri di Palazzolo sull'Oglio», 12 (1974), pp. 160 sgg.

<sup>41</sup> ASBs, Ospedale Maggiore, Atti e processi, b. 903: Designamento dei beni della pieve di S. Maria, 1436 gennaio 15; bolla di papa Callisto III, 5 luglio 1455. Inoltre, Archivio Parrocchiale di Erbusco, b. 1: bolla di papa Leone X, 1519 dicembre 20, con la quale tutti i beni della pieve di Erbusco sono assegnati all'Ospedale Maggiore di Brescia.

<sup>42</sup> F. CHIAPPA, *La pieve di Palazzolo. Sintesi storico-archeologica*, «Memorie illustri di Palazzolo sull'Oglio», 17/1-2 (1979), pp. 1-36; G.U. LANFRANCHI, *Breve storia di Palazzolo sull'Oglio. Note storiche di palazzolesi illustri*, Bergamo 1959, p. 57, segnala i nomi di alcuni antichi arcipreti della pieve tra i quali

1154 Arnolfo canonico della cattedrale; Ardiccio di Scarpizzolo (sec. XIII), ecc.

<sup>43</sup> Mensa, reg. 2, f. 29v, nel 1274 S. Pancrazio pagava «medium pensum cere pro censu ecclesie Sancti Pangratii». F. CHIAPPA, *Alino al centro di una contesa quattrocentesca fra i comuni di Palazzolo e di Erbusco*, «Memorie illustri di Palazzolo sull'Oglio», 7 (1969), pp. 89 sgg.

<sup>44</sup> L. BOGARELLI, *I vescovi bresciani in visita a Pontoglio*, Brescia 1994, pp. 15 sgg.; L. ANELLI, E.M. GUZZO, *Le chiese di Pontoglio*, Brescia 1982; P. GUERRINI, *Cologno bresciano*, «Memorie storiche delle diocesi di Brescia», 2 (1931), p. 138.

<sup>45</sup> R. CAPRONI, *S. Michele e S. Pietro in Valico, le chiese dei trattati di pace tra Bresciani e Bergamaschi*, «Memorie illustri di Palazzolo sull'Oglio», 23 (1984), pp. 4 sgg.; *Liber Potheris communis civitatis Brixiae*, a cura di F. Bettoni Cazzago, L.F. Fè d'Ostiani, in *Historiae Patriae monumenta*, XIX, Augustae Taurinorum 1899, coll. 43-61, nel 1198 agosto 11 si rinnovano gli accordi tra Bergamo e Brescia, con la pace «in prato Sancti Petri de Valico sub quadam nuce», seguita da molteplici altri atti e restituzione di territori.

<sup>46</sup> F. CHIAPPA, *Appunti sull'economia quattrocentesca palazzolese*, «Memorie illustri di Palazzolo sull'Oglio», 10/2 (1972), pp. 51-61. Luogo di accoglienza fu anche il vicino S. Giacomo sul monte Orfano, dipendente dalla pieve di Palazzolo fino all'inizio del sec. XVI e poi convento dei cappuccini.

<sup>47</sup> Codice Diplomatico Bresciano, edizione per fondi, *Le carte della canonica di S. Giovanni de Foris di Brescia*, a cura di Michele Ansani, Scrineum, Università di Pavia, 1999, pp. Web (URL: <http://dobc.unipv.it/scrineum/>), n. 6, Cartula venditionis 1114 agosto, Brescia: «secunda pecia iacet ubi dicitur Sancto Zeno (...) a meridie Sancte Marie; n. 12, Cartula venditionis, 1117 febbraio, <Brescia>: «prima iacet ubi dicitur alla Vol-

ta (...) a meridie Sancte Marie»; n. 79, sec. XII, seconda metà: «nona est ibi [ad cuniculum] deorsum tabule... [coheret] a meridie Sancte Marie».

<sup>48</sup> *Ibidem*, n. 30, 1125 dicembre, Brescia: «prima pecia campiva iacet in loco qui dicitur a via Mezana... coeret ei a mane via, a meridie Benedicti, a sera Sancte Marie, a monte Sancti Miliani»; n. 79, sec. XII, seconda metà: «prima pecia est iusta Sanctum Milianum».

<sup>49</sup> *Ibidem*, n. 20, 1119 maggio: «in loco Cocalei... ubi dicitur Bretham... coeret ei... a meridie Sancti Gervasii». Il Partegiani accenna anche a S. Floriano, verso Chiari (cit. alla nota 57, p. 79) che sarebbe documentato da pergamena del 1150 che però non ho potuto riscontrare.

<sup>50</sup> *Ibidem*, n. 12, 1117 febbraio, <Brescia>: «prima pecia iacet ubi dicitur alla Volta... a mane Sancti Petri».

<sup>51</sup> *Ibidem*, n. 6, 1114 agosto Brescia: «secunda pecia iacet ubi dicitur Sancto Zeno».

<sup>52</sup> *Le pergamene degli archivi di Bergamo a. 740-1000*, a cura di M. Cortesi, Bergamo 1988, vendita 795 maggio 10, «Munte Orfano ad basilicam Sancti Eusebii», pp. 9-10.

<sup>53</sup> Mensa, reg. 2, f. 28r: «Ecclesia Sanctorum Iervasii et Portasii de Colognis, comune de Colognis V soldos imperiales pro decima, terminus in sancto Iervasio et facta fuit investitura MCCLXXXVII».

<sup>54</sup> Mensa, reg. 2, f. 29v: «Monasterium de Quinzano II soldos imperiales pro capella sancti Gregorii de Colognis pro censu».

<sup>55</sup> Mensa, reg. 14, f. 59r: «Monasterium de Quinzano (in nota: Monasterium de Verziano) item reddit duos soldos imperiales pro censu capelle sancti Georgii de Colognis. Soldos III, planet VIII».

<sup>56</sup> Nel 1336 in un codice della Collettorìa dell'Archivio Vaticano si annota «Item beneficium sacerdotale in ecclesia Sanctorum

Stephani et Donati de Roado, extimatum IX florenorum» (GUERRINI, *Per la storia*, p. 98; IDEM, *Il Catalogo Capitolare*, p. 126). Inoltre, *S. Carlo Borromeo a Rovato. Vita civile Religione Arte*, Bornato 1980, pp. 17-18; E. SPADA, *La Chiesa prepositurale di S. Maria. Il castello e il comune di Rovato nei secoli XIV-XX*; G. DONNI, *La visita di s. Carlo alla parrocchia di Rovato*, pp. 107 sgg.

<sup>57</sup> N. PARTEGIANI, *Dalle diaconie al centro diurno Gaspare Monauini di Coccaglio*, Coccaglio 1998, p. 24.

<sup>58</sup> PARTEGIANI, *Dalle diaconie*, p. 36 ricorda un *designamentum* del 1434 e la bolla 4 maggio 1452 di Nicolò V che aggregava i beni dell'ospedale di S. Marco in Coccaglio all'ospedale nuovo di Brescia.

<sup>59</sup> G. ARCHETTI, *Calino notizie storiche di vita religiosa e sociale*, Brescia 1998, pp. 7-19, 44, commenta e trascrive la donazione del vescovo all'abate del monastero di S. Pietro in Monte Orsino (1058 luglio 3) in cui si ha notizia di presbiteri, diaconi e chierici di Calino, verosimilmente addetti alla pieve di Bornato. Cfr. ora il documento in *Le carte del monastero di S. Pietro in Monte di Serle (Brescia) 1039 - 1200*, a cura di E. Barbieri, E. Cau, Brescia 2000, pp. 87-89.

<sup>60</sup> Nel 1274 pagava 2 libbre di cera annue per la decima dei novali di Camignone e Fantecolo (Mensa, reg. 2, f. 29r).

<sup>61</sup> ARCHETTI, *Calino*, pp. 30-32: «1277. Ecclesia Sancti Nicolay dedicata de novo in terra de Calino», che paga 1 libra di cera.

<sup>62</sup> Ibidem, pp. 19 sgg., 46 n. 14, dove si cita un documento del 1299 giugno 7, in cui si parla di questa chiesa.

<sup>63</sup> Nella bolla di Urbano II (1095) con la quale conferma all'abate di Cluny i monasteri e le chiese italiane si elenca S. Giulia di Cazzago come obbedienza di S. Paolo d'Argon.

<sup>64</sup> *Le pergamene degli archivi di Bergamo (1002-1058)*, a cura di M. Cortesi, A. Pratesi, Bergamo 1995, pp. 286-288, 1040 aprile 1,

Chiuduno: Daiberto, arcidiacono della Chiesa di Bergamo, permuta con Giselberto prete, di Cazzago S. Martino, una proprietà in Cologne (Brescia) con altre in Medolago. Anche GUERRINI, *Il Catalogo Capitolare*, p. 126.

<sup>65</sup> Mensa, reg. 3, f. 54v, aveva proprietà in paese e pagava 1 libra di cera nuova al vescovo e mezza alla sacrestia «pro unione facta de clericali beneficio dicte Ecclesie sacerdotali beneficio dicte Ecclesie, ut continetur in carta dicte unionis rogata et scripta per me Iacobinum de Ustiano notarium die XVIII mensis septembris MCCCLXXXV indictione octava».

<sup>66</sup> GUERRINI, *Il Catalogo Capitolare*, p. 127.

<sup>67</sup> H. GRADENIGO, *Brixia sacra*, Brixiae 1755, p. 116, carta di Ramperto confrontata con P. GUERRINI, *Il Monastero di S. Faustino maggiore*, «Memorie storiche della Diocesi di Brescia», 2 (1931), p. 34.

<sup>68</sup> G. PANAZZA, *Note di arte medioevale nella Pieve di Iseo*, «Quaderni della Biblioteca di Iseo», 1974, maggio, p. 9; F. ODORICI, *Storie Bresciane*, IV, Brescia 1856, p. 53, diploma di Lodovico II, a. 865.

<sup>69</sup> P. GUERRINI, *Diaconie, zenodochi e ospizi medioevali della città e del territorio bresciano*, in *Miscellanea Bresciana*, Brescia 1953, pp. 21-22, dove si identifica Camignone col *Campedellus* del diploma di Ramperto; IDEM, *Ospitaletto Bresciano*, «Memorie storiche della diocesi di Brescia», 14 (1947), pp. 5-22.

<sup>70</sup> Il diploma di Berengario II (958) elenca il «fundus Guxiago» e la chiesa di S. Maria in *Gausaringo*; le bolle e i diplomi successivi indicano Gussago come *fundus* dell'abbazia di Leno e nel 1192 i beni del monastero in Gussago furono infeudati a Lanfranco ed Alberto di Lavellongo. Cfr. A. BARONIO, *Monasterium et populus. Per la storia del contado lombardo: Leno*, Brescia 1984, pp. 9-11; P. GUERRINI, *La pieve ed i prevosti di Gussago*, «Brixia sacra», 2 (1911), pp. 134-163.

<sup>71</sup> PANAZZA, TAGLIAFERRI, *Corpus della scultura altomedievale*, pp. 158 sgg.; P.V. BEGNI REDONA, *Lastra di Maviorano da Gussago*, foglio aggiunto al catalogo della mostra in "Il futuro dei Longobardi. L'Italia e la costruzione dell'Europa di Carlo Magno", Milano 2000; ripreso in IDEM, *Le lastre del 'Pulpito di Maviorano'. In margine alla mostra "Il futuro dei Longobardi"*, «Brixia sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», v/4 (2000), pp. 110-114.

<sup>72</sup> Mensa, reg. 2, f. 30r: «II soldos pro decima ecclesie Sancti Antonii de Guxiago».

<sup>73</sup> N. GATTI, *Il priorato cluniacense di San Nicola di Rodengo. Linee di ricerca documenti tra fine sec. XIII e sec. XIV*, Rodengo Saiano 1993, p. 18.

<sup>74</sup> GATTI, *Il priorato cluniacense*, p. 19.

<sup>75</sup> *Sommario di instrumenti del Monastero di Rodengo*, a cura di L. Bezzi Martini, Brescia 1993, pp. 39-40, regesto della bolla di Urbano III (1187 agosto 15).

<sup>76</sup> *Sommario di instrumenti*, pp. 42-43, 1196 aprile 4.

<sup>77</sup> *Sommario di instrumenti*, pp. 53-55, 1277 febbraio 10.

<sup>78</sup> G. LEALI, *Storia di Cellatica*, Manerbio 1990, pp. 51-52.

<sup>79</sup> GATTI, *Il priorato cluniacense*, pp. 94-95 (1291 novembre 26), 99-100 (1293 dicembre 27), 126-127 (1322 aprile 6), 152-153 (1360 febbraio 16).

<sup>80</sup> G. ARCHETTI, *Un antico codice vescovile. Il registro 2 della mensa*, «Civiltà bresciana», V/2 (1996), pp. 52-59.



Provaglio d'Iseo, San Pietro in Lamosa, resti dell'affresco votivo di san Cristoforo (sec. XIV).

OLIVIERO FRANZONI

## Itinerari e luoghi dei pellegrini in Valle Camonica

L'itinerario stradale che accompagna lo snodarsi del solco naturale della Valle Camonica, noto con il nome di «via valleriana» assegnato anche al frammento transitante per i paesi dell'alto Sebino bresciano ed alle molteplici ramificazioni che raccordano alla medesima i vari nuclei abitati, appariva nel basso medioevo e nei secoli dell'età moderna, come oggi del resto, defilato e trascurabile rispetto alle linee di comunicazione più battute che mettevano in relazione l'Alta Italia con il Centro ed il Nord dell'Europa. Lo stesso diveniva importante in caso di guerra, di epidemie o di impedimenti all'accesso delle vie più frequentate, recuperando talvolta quel ruolo essenziale – militare e politico – che aveva ricoperto in periodi precedenti, ad esempio in epoca carolingia allorché la necessità di assicurare rapidi spostamenti all'interno dei possedimenti imperiali rivalutò la funzione del percorso valligiano rispetto alle più esposte piste dell'Italia nord-occidentale. Il sia pur sostenuto passaggio di pellegrini e mercanti che vi si registrava rivestiva per lo più una portata destinata ad esaurirsi nel ristretto ambito locale o – al massimo – interregionale e costituiva un percorso preso in considerazione per raggiungere alcune mete particolari, come la fiera di Bolzano, le terre della Valtellina e dell'Engadina. Ciononostante, l'importanza di transito della Valle non era del tutto da sottovalutare tanto che nacquero, lungo i primari snodi di traffico ed accanto alle pievi di Rogno, Cividate, Cemmo ed Edolo, ospizi per fornire appoggio al discreto via vai di forestieri<sup>1</sup>.

Le fonti danno in proposito abbondanti indicazioni: mercanti di tessuti di Gandino e di Lovere in viaggio per Bolzano; tagliapietra comaschi vaganti alla ricerca di commesse; bassaioli diretti ai bagni di Bormio, Val Màsino, Pejo; grossisti milanesi impegnati nella compravendita di ferrarezza che convergeva al mercato di Pisogne e poi proseguiva via lago, con un sistema di seriole, fino a Palazzolo; spazzacamini e callegari della Valtellina e del contado di Chiavenna; legnaioli e magnani solandri; ferrai della Val di Ledro; minatori e mastri del forno bergamaschi; artigiani di Brusio, del lago di Lugano e del cantone di

Berna; questuanti, fatui, storpi, saltimbanchi; soldati in fuga da disfatti teatri di battaglia o da infurianti contagi; «todeschi», soprattutto della diocesi di Costanza, di Lindau. Per contro, mastri da muro, artigiani fa tutto, lavoratori a giornata uscivano dalla Valle, spesso con i ritmi della stagionalità, per recarsi in Valtellina, nella Val Poschiavo, in alcune città tedesche (Dresda, Herford, Magonza), in Boemia, in Polonia, nel Tirolo; questo flusso aveva consistenza minore rispetto a quello dei conterranei che prendeva la via del sud per disperdersi nelle nebbiose estensioni della pianura padana. Questa più montante ondata era innervata da pastori e caprai in moto per andare a svernare con le greggi nei casali della bassa; prestatori d'opera e uomini di fatica; piazzisti di verghe di ferro ed utensileria da cucina, pannine e telerie che spingevano le spedizioni tanto in Levante (a Candia), come in Spagna (a Madrid) e Portogallo (a Lisbona).

Nel quadro di questo movimento, numerosi erano i pellegrini intenti a trottare devoti verso «sante mete» onde lucrare indulgenze: la Santa Casa di Loreto (in Darfo funzionava una confraternita aggregata alla casa madre lauretana e nei testamenti camuni compaiono legati in denaro da inviare a quella Madonna da spendere «in tante medaglie benedette, quali siano donate a tanti pellegrini per amor di Dio»)<sup>2</sup>, la tomba di San Carlo Borromeo, il santuario mariano di Caravaggio, il Sacro Monte di Varallo, le basiliche dell'Urbe, il santuario della Madonna di Tirano al quale talvolta si recavano anche i vescovi bresciani in visita alla Valle Camonica (come il cardinal Pietro Ottoboni nel 1658), la Terrasanta. Attraverso strade laterali (dai paesi di Borno, lungo la vecchia pista del Giovo, e di Darfo, tramite la suggestiva via del Dezzo) i pellegrini si recavano alla Madonna di Ardesio e a Vilmaggiore di Scalve nella cui chiesa della Ss. Trinità era venerato un Crocifisso che aveva procurato la guarigione nel Seicento ad uno storpio di Erbanno<sup>3</sup>.

Quasi tutti viaggiavano a piedi salvo i più danarosi che utilizzavano cavalcature. Molti avevano fatto testamento prima di affrontare le incognite del viaggio, esposti come sarebbero stati alla mercé di banditi e grassatori ed ai pericoli di una natura selvaggia che non li preservava dagli avversi incontri con bestie feroci, dirupi senza fondo e bastioni di ghiaccio, che ne causava il decesso per assideramento o costipazione, che ne riempiva le menti di devastanti paure nell'attraversare intricate boscaglie popolate nell'immaginario da tetri folletti e cangianti animali fantastici: del resto il carico di elementi negativi accentuava il carattere penitenziale del cammino. Tutti trasportavano il personale fagotto di miseria, talvolta così conclamata da costringerli a morire in solitudine, privati

di ogni conforto sulla pubblica via, nei gocciolanti involti di sudice locande, nei fienili, nei caselli che punteggiavano la campagna.

Lungo la strada, ai crocicchi ed alle svolte, incontravano santelle dedicate alla Madonna, ai Santi, alle Anime purganti, spesso senza cancellate per consentire loro di trovare scampo da fortunali improvvisi, ingannando la pausa prima che spiovesse nel consumare una frugale merenda o nel graffiare la propria incerta firma, un'invocazione religiosa o – i più sfrontati – un pensiero galante; Crocefissi (che hanno dato nome alle innumerevoli località *Crist*) sotto cui mandare a memoria una giaculatoria o recitare un *pater*, grati cordiali per rasserenare l'animo e ben disporlo alla prosecuzione della marcia; osterie e bettole (entrate anch'esse nella toponomastica) per rifocillarsi e ripararsi dagli attentati dei briganti. In alternativa al viaggio per terra, chi doveva spostarsi disponeva della possibilità di solcare l'Oglio e poi, ovviamente, il lago.

La dedicazione dei luoghi di culto è indizio confortante della presenza di strutture volte all'accoglienza di viandanti e pellegrini. Ai due capi della Valle, a Toline sul lago d'Iseo ed al Tonale<sup>4</sup>, sorgevano ospizi intitolati a san Bartolomeo, avamposti e terminali del traffico da e per la Valle. Chiese dedicate al santo sono presenti nel territorio di Mazzunno, lungo un collegamento con l'altopiano di Borno e la Valle di Scalve, a Cemmo (a metà strada tra la diaconia di Santo Stefano e la pieve di San Siro il cui ospedale era gestito dagli umiliati), nei territori di Corteno, lungo la frequentata via dell'Aprica, e Temù, mentre se ne ha il culto nel capoluogo di Breno. Si riscontra altresì la presenza di chiese dedicate a San Giacomo Maggiore, posto a tutela degli ospizi medioevali, a Mazzunno, Novelle, Santicolo, con venerazione particolare a Capo di Ponte (forse diffusa dal locale insediamento cluniacense) e a Cedegolo. Tra l'altro la leggendaria tradizione relativa al passaggio in Valle di Carlo Magno ricorda come tra i prelati che accompagnavano il re vi fosse il mitico vescovo di Reims Turpino il cui nome è fortemente legato al culto di san Giacomo.

Importante fu l'ospizio di San Clemente di Edolo, posto lungo la strada che conduce nel monte di Mola, arrampicato sulla Costa che domina l'attiva borgata, un vasto declivio le cui rugosità sono disseminate di nuclei di caseggiati e segnate da tracciati che corrono verso Vico e San Brizio di Monno. Piantato alla sommità di un poggio, l'oratorio è collocato tra gli agevoli passi di Guspessa e del Mortirolo; il valico di Mola costituì un collegamento alternativo con la Valtellina, anche se «alto e cattivissimo» da «farsi sì al tempo dell'està» con strada «longhissima e faticosa». L'ospizio, attivo fino al secolo XIII, era retto da monaci eremiti: in un atto di investiture del 1233 compare un Albertino,



Berzo Inferiore,  
chiesa di San Lorenzo,  
affresco dei santi  
Sebastiano, Glisente e Rocco  
(sec. XV).

Cemmo,  
la pieve romanica di San Siro.

«monaco di San Clemente»<sup>5</sup>. Chiese intitolate al Santo si trovano pure a Pisonne e Vezza. Significative sono le dediche che rivelano la presenza di diaconie, parti essenziali dell'organizzazione pievana, intitolate ai santi Stefano e Lorenzo: riconducibili al primo sono chiese esistenti a Volpino, Rogno, Cemo, Dalegno, Civate (ove sono segnalati, presso Santa Maria al Ponte, anche affreschi trecenteschi raffiguranti il martirio del Santo); al secondo sono intitolati luoghi a Fraine, Angolo, Berzo Inferiore, Berzo Demo, Malonno, Sonico, Garda, Paspardo, Edolo. Si annodano alla diffusione dell'ospitalità anche i culti verso San Martino e Sant'Andrea: chiese dedicate al primo sono indicate a Borno, Astrio, Capo di Ponte (con annesso ospedale), Cerveno, Corteno, Erbanno, Esine, Sonvico di Pisonne, Vezza, Villa Dalegno; a Sant'Andrea sono intitolate chiese ad Artogne, Malegno, Ceto e Sonico. A Breno sorse inoltre la chiesa di Sant'Antonio, degli ospitalieri di Vienne. Un ospizio esisteva a Paisco su una via battuta per la Val di Scalve, collegato alla chiesa di San Paterio, mentre verso l'Aprica vi era l'ospitale di San Pietro.

Discreti rapporti si verificavano tra la Valle Camonica e la città di Coira, cui si perveniva, una volta guadagnata l'Aprica e presa la direzione di Poschiavo, passando poi il Bernina e l'Albula (oppure via Celerina, Saint-Moritz e Silvaplana); lungo la strada ci si poteva giovare degli *xenodochi* di San Remigio e di Santa Perpetua ubicati nel tiranese; nel Duecento il primo possedeva fondi in Corteno, ospitava conversi di origine camuna, manteneva relazioni con la pieve di Edolo e con la consorterìa dei da Niardo-Gorzone<sup>6</sup>. Tra i culti riferibili agli spostamenti vi è la devozione verso il santo vescovo benedettino Gottardo, venerato su scala più generale lungo le vie di traffico e patrono della classe commerciale: in Valle troviamo tracce di una certa sua popolarità, con la presenza di chiese, a Erbanno e Sonico, in prossimità di mercantili insediamenti della doviziosa famiglia feudale dei Federici. Da ricordare ancora l'intitolazione a santa Giulia, presente a Gorzone, Piano, Precasaglio, rivelatrice dell'influsso del grande complesso monastico bresciano, attivo pure nell'azione di sviluppo degli ospizi. Fondazione eretta allo scopo di ricovero, trovandosi lungo la strada che reca al passo del Croce Domini, era la chiesa di Santa Maria costruita nei monti di Prestine, già scomparsa a metà Cinquecento.

Questi culti appaiono molto antichi: con il trascorrere dei secoli, a partire dal secondo Quattrocento, alcune chiese loro dedicate cambiarono titolo oppure vennero sostituite da altre edificate più tardi. Le chiesette «extra oppidum», disperse tra le sghembe increspature tagliate nei ruvidi fianchi della montagna, nascoste dall'ombra romita di boschive colline a vigilare sui vian-

danti, segno concreto della cristianizzazione del territorio, divennero talvolta sedi di romitaggio, in parte assursero alla funzione di santuario, quando non furono l'uno e l'altro, veicolando la devozione della gente che correva ad inondarne gli altari con offerte e tavolette votive, tenendo desto un intenso pellegrinaggio interno alla Valle, talvolta attirando i visitatori con le preziose reliquie custodite, come corpi interi di santi (ad esempio, quello di san Vincenzo per la chiesa di Borno, ottenuto nel 1710 grazie alle insistenze del francescano padre Bernardo Zanettini presso l'arcivescovo di Teodosia monsignor Domenico Zauli, trasportato in Valle nel 1715 tra due ali di entusiasti devoti; o quello di san Fermo martire per la chiesa parrocchiale di Marone che muove i protagonisti del romanzo storico di Ettore Masina, *Comprare un Santo*<sup>7</sup>, ambientato agli inizi del Settecento) o, a Pescarzo di Cemmo, «una scheggiuola del legno» della Croce, accomunata nella pietà popolare ai più importanti ricordi della Passione. Molto conosciuti furono i romitori di San Gosmo di Borno, la Natività di Maria di Gianico, San Zenone di Berzo Demo, la Maddalena di Bienno per «la cura delle capelle del Santo Sepolcro e Santa Croce», San Fiorino di Borno, Santa Maria al Ponte Manerbio di Breno, la chiesa delle Sante di Capo di Ponte dedicata a Liberata e Faustina circa le quali, unitamente al fratello Marcello, «nella sua legenda si lege che spicandosi un grandissimo sasso da una montagna se li opposero mettendoli le lor mani, cosa mirabile subito che fu toccato da quelle mani si fermò, et era di tal grandezza, che haveria rovinato tutta quella chiesiola dove essi santi stavano à far oratione, et nel duro sasso vi rimasero le lor mani scolpite, ma quelle del fratello erano più grandi, et rimangono per memoria sino al di presente»<sup>8</sup>.

A tal proposito, non mancavano, sparsi sul territorio, i sacri segni destinati a sollecitare la preghiera dei devoti e, in particolare, dei pellegrini: nei pressi del convento dell'Annunciata di Borno l'orma degli zoccoli del destriero di san Martino spinto a saltare da un dirupo all'altro per sfuggire al demone; lungo la strada da Civate a San Pietro di Bienno l'avvallamento del cappuccio e delle tasche del saio di sant'Antonio di Padova. Analoghi simulacri, già prima del Mille, si erano diffusi in tutta l'Europa cristiana, soprattutto intorno al mito del paladino Orlando, alta espressione dell'ideale eroico religioso medievale, del quale la tradizione vedeva nelle infossature delle rocce le impronte delle mani, dei piedi, dei ginocchi, financo del membro virile.

I santuari, alcuni sorti o potenziati dopo il concilio di Trento, divennero meta di devozioni singolari, commessi in sorveglianza ad eremiti o terziari: Cervenone (dietro la cui visita emerge il paradigma della Via Crucis), San Marco di

Corna (meta di processioni provenienti da paesi lontani anche diverse miglia), la Vergine di Cortaiolo di Vione, Sant'Anna di Incudine; la sperduta chiesetta di San Valentino di Erbanno, ubicata al limitare di un collegamento con Borno; la chiesa di Santa Cristina di Lozio; l'oratorio di San Valentino di Breno, incontro per un fiotto di fedeli che qui salivano a chiedere grazie o a sciogliere voti, lasciando biglietti e statue di cera. Tra i luoghi di eremitismo e di pellegrinaggio durante la stagione propizia celebre fu la chiesa di San Glisente, localizzata «nei monti di Berzo, sotto della quale s'attrova una caverna rotonda, con altare in mezzo; nella superiore si celebra e vi è dipinta l'effigie del Santo, pure dipinta in San Lorenzo antica parrocchiale, con habito d'eremita, con una pecorella che lo nutriva del suo latte, et un orsa che li recava pomi et radici d'erbe; dice il volgo fosse soldato di Carlo Magno quando passò per la questa Valle»<sup>9</sup>. La figura di Glisente – che abbandona le armi per dedicarsi alla contemplazione di Dio – è associata ai santi Fermo e Cristina, vissuti sui rilievi di Borno e di Lozio. Gli studi di don Alessandro Sina<sup>10</sup> hanno indicato in Glisente il rampollo di una delle nobili famiglie di ascendenza franca stanziata in zona, gelose custodi del riverbero del non esaurito processo di rigenerazione spirituale carolingia, che preferì ritirarsi in preghiera ponendosi in collisione con la società guerriera dell'epoca, scelta da mettere in relazione con la fioritura eremitica registrata tra la fine del secolo XI e gli inizi del XIII.

Molto importante, soprattutto per le funzioni di raccolta e mantenimento degli esposti, fu l'ospizio di Malegno, situato alla testa del ponte sul fiume Oglio che metteva in collegamento la valleriana con l'abitato di Civate. La struttura, sviluppatasi probabilmente su una preesistente stazione di posta e di ristoro di origine romana, ebbe funzioni di *xenodochio* dell'attigua pieve, per fornire rifugio a passanti e pellegrini. In una carta dell'841 viene ricordato lo «xenodochio de Campedello», identificato con quello in esame, donato dal vescovo di Brescia Ramperto al monastero cittadino di San Faustino. Dopo essere stato governato dai benedettini, dai primi decenni del secolo XIII fu retto da una cellula di umiliati, rilevati ancora in loco verso metà Quattrocento. L'annessa chiesa di Santa Maria era anticamente intitolata all'Epifania: tale dedicazione è da mettere in connessione con l'essere il punto ove è eretto l'oratorio un frequentato luogo di transito.

Dall'accertato culto dei santi viatori Re Magi (intimamente collegati al cammino e di frequente affrescati ben visibili sulle pareti esterne delle chiese a vegliare sui viandanti) è stata avanzata l'ipotesi che nell'antichità potesse sorgere in quell'area un sacello consacrato a Mercurio, protettore di mercanti e viag-

giatori. Il cambiamento dell'arcaico nome, rimasto a livello di sostrato popolare nella sagra che si festeggiava ancora nel corso del Novecento, appare come riaffermazione del significato della maternità di Maria e fa da cornice allo specializzarsi da parte della casa nella difesa dell'infanzia<sup>11</sup>. Più tardi ebbero sviluppo gli ospizi francescani (a Erbanno, Breno, Demo), creati per assicurare punti d'appoggio ai confratelli in viaggio per le 'cerche' o per le missioni della Rezia e della Val Mesolcina, utilizzati da terziari e talvolta da laici, mentre forte attrazione esercitò sia il santuario eretto a Berzo Inferiore sul luogo dell'apparizione della Beata Vergine avvenuta nel 1616, sia altari e chiese d'ispirazione mariana edificati a ricordo di similari manifestazioni della Madonna (a Galeno di Corteno e a Marone).

Durante l'epoca moderna il santo più popolare in Valle Camonica fu Rocco, la cui notorietà aumentò in maniera irresistibile a partire dalla metà del Quattrocento, determinando il rapido spuntare di cappelle, oratori ed altari, trovando un formidabile veicolo nelle ripetute pestilenze. Nelle chiese valligiane il Santo è rappresentato nel tradizionale abbigliamento dei pellegrini, con cappello a larga tesa, mantello a mezza gamba, lungo bordone, bisaccia, conchiglia per attingere l'acqua appuntata sul petto. Con funzioni di ex voto e di riferimento al peregrinare si trova ripetuto in maniera ossessiva, come in San Giorgio di Niardo dove compare otto volte nel solo presbiterio. Anche il viaggio giubilare trovava aderenti tra i camuni. Il 10 marzo 1625 il terziario Tomaso Margaretti, eremita in San Giovanni Battista di Vezza, «volendo andare à Roma per l'Anno Santo, et per pigliare le indulgenze, che tuttavia là coronano» dettava le proprie ultime volontà «per la longhezza del viaggio, come anco per li freddi, venti et altri incontri sinistri, che tuttavia soprastano alla giornata»<sup>12</sup>. In quello stesso anno, rispettivamente il 30 marzo ed il 15 aprile, si hanno i testamenti di altri pellegrini in trasferimento per l'«inclita» Roma, «pro ibi sumendis indulgentijs»: messer Francesco Quartironi di Darfo e ser Giambattista Gazzoli di Ossimo († 1630)<sup>13</sup>.

Il prete valtellinese don Eusebio Robustelli di Grosotto, parroco di Valfurva, arrestato nel 1630 in Alta Valle Camonica per inosservanza dell'allora vigente quarantena, mentre si accingeva a transitare per il Gavia, aveva compiuto un lungo giro a Roma e a Loreto<sup>14</sup>. Nomi di valligiani presenti al giubileo ricorrono nel 1575, 1675, 1750. Nel 1601 il pittore Tommaso Bona (Brescia 1548-1614), molto attivo in Valle dove aveva sposato una Lucrezia di Artoigne, fece testamento apprestandosi a «fare il santo peregrinaggio di Loreto»<sup>15</sup>. Il «professore delle leggi» Giovanni Antonio Ronchi (Breno 1685-1763), mor-

to in concetto di santità, si recò con il fratello sacerdote don Ottavio (Breno 1691–1772) nel 1725 a Roma e nel 1750 a Torino, santificando i viaggi «con la costante pratica delle Cristiane virtù»: infatti «o col comodo delle vetture si viaggiasse, ovvero per mortificazione, ed umiltà si camminasse a piedi, poteva dir col Profeta Reale: *Servavi mandata tua, et testimonia tua, quia omnes viae meae in conspectu tuo*. Tutto era alla presenza di Dio. E per non distraersi dal Divino cospetto, non si trascuravano i mezzi. All'ora debita, cioè nelle primizie della giornata, si serbava silenzio per la meditazione: poi si recitavano assieme preci vocali. Si dispensavano limosine a' poverelli incontrati per istrada: ed era immancabile nella consueta frequenza de' SS. Sacramenti, con cui onorava in riposo i giorni festivi, e dava di se edificazione nelle chiese, ove si ricapitava»<sup>16</sup>.

A titolo di curiosità, rimane da segnalare un manoscritto che narra le peripezie del laico francescano Ugolino Albertini (Breno 1705 - Roma 1764), intitolato *Succinto e fedele ragguaglio di alcuni viaggi fatti in diverse parti del mondo* negli anni 1740-1758. Il fratellino fu in Spagna e in Francia, perlustrò a fondo il Piemonte e la Lombardia (lasciando un vivace resoconto delle meraviglie di numismatica, antichità e storia naturale costituenti l'esotica galleria del marchese Manfredo Settala in Milano), vagò per i quartieri di Venezia, Roma e Napoli, navigò alla volta di Cipro e Malta, visitò i Luoghi Santi di Gerusalemme: il suo quadernetto di appunti ha preso un cammino anche più impegnativo, diretto addirittura – sembra – verso il Nuovo Mondo<sup>17</sup>.

<sup>1</sup> Su ospizi e santuari in Valle Camonica: A. SINA, *Le origini cristiane della Valle Camonica*, «Memorie storiche della diocesi di Brescia», XIX (1952), pp. 17-27, 41-59; P. GUERRINI, *Diaconie, zenodochi e ospizi medioevali della città e del territorio bresciano*, «Memorie storiche della diocesi di Brescia», XXI (1954), pp. 30-35; IDEM, *Romitaggi e roniti del territorio bresciano*, «Memorie storiche della diocesi di Brescia», XXI (1954), p. 217; A. FAPPANI, *Santuari non mariani delle valli bresciane*, in *Lo straordinario e il quotidiano. Ex voto, santuario, religione popolare nel Bresciano*, a cura di A. Turchini, Bre-

scia 1980, pp. 351-362; IDEM, *Santuari nel Bresciano*, Brescia 1983.

<sup>2</sup> Così recita, ad es., il legato disposto dal farmacista Giovan Giacomo Donzelli (Cemmo 1568 - Capo di Ponte 1637) nel 1608: Archivio di Stato di Brescia (= ASBs), Notarile di Brescia, notaio Vincenzo Piazza, filza 3718; Raccolta Putelli di Breno, *Legato Donzelli*.

<sup>3</sup> O. FRANZONI, *A decoro della Terra e in ristoro dell'Anima. Chiesa e società a Vilminore di Scalve nel Seicento*, in *Chiesa di Vilminore. Tre secoli di cure*, Vilminore 2000, p. 141.

<sup>4</sup> G. ROSA, *Pellegrinaggi pel Tonale*, «Provincia di Brescia», 4 aprile 1874.

<sup>5</sup> A. SINA, I. MANFREDINI, *La parrocchia plebana di Edolo - Mu*, Brescia 1954, p. 52.

<sup>6</sup> E. PEDROTTI, *Gli xenodochi di San Remigio e di Santa Perpetua*, Milano 1938.

<sup>7</sup> Milano 1994.

<sup>8</sup> Biblioteca Queriniana di Brescia (= BQ), C.VII.25, *Santuario della città di Brescia composto dal minimo servo di Iesu Christo Frate Obicio Griotensio da Bressa dell'ordine de frati capucini del serafico Padre San Francesco*, p. 141.

<sup>9</sup> BQ, E.I.13 n° 7, *Raccolta di vari Santi di Brescia*.

<sup>10</sup> A. SINA, *La leggenda di Carlo Magno ed il culto di San Glisente in Valle Camonica*, «Memorie storiche della Diocesi di Brescia», XII (1944), pp. 99-151.

<sup>11</sup> Su questo ospizio: A. SINA, *La pieve di Cividate Camuno*, «Memorie storiche della diocesi di Brescia», VI (1935), pp. 30-36, 41-42; G. BONAFINI, *Il culto dell'Epifania in un'antica chiesa camuna*, «Giornale di Brescia», 11 gennaio 1958; Pia Fondazione di Valle Camonica, *Tre saggi storici di S. A. Vielmi*, A. Sina, R. Putelli, a cura di A. Frandi, Breno 1970; O. FRANZONI, *L'antico ospedale degli esposti di Valle Camonica*, in *La Pia Fondazione di Valle Camonica attraverso i secoli*, Esine 1997, pp. 7-138.

<sup>12</sup> ASBs, Notarile di Breno, notaio Cristoforo Marsilio Federici, filza 261, atto 73.

<sup>13</sup> ASBs, Notarile di Breno, notaio Cristoforo Marsilio Federici, filza 261, atto 75, e notaio Alberto Isonni, filza 268, atto 75. Più tardi il Gazzoli preciserà «che, avendo fatto

voto di andar alla Madonna di Loreto, non essendogli concessa vita di poter soddisfare, siano dispensati berlingotti n° 42 ne più poveri».

<sup>14</sup> Raccolta Putelli di Breno, *Cancellaria, Processo Robustelli*; il sacerdote soggiornò per diverso tempo in alcuni paesetti valligiani, mendicando ospitalità in cambio di aiuto ai curati nel disimpegno del servizio pastorale nelle parrocchie.

<sup>15</sup> ASBs, Notarile di Brescia, notaio Vincenzo Piazza, filza 3716.

<sup>16</sup> [P. MICHELANGELO DA BRENO], *Breve ragguaglio della vita del servo di Dio Gianantonio Ronchi dottore, e professore delle leggi*, Brescia 1768, p. 23. Per quanto riguarda il viaggio compiuto dall'avvocato Ronchi a Roma «chiaro consta, aver avuto per fine l'arricchirsi di meriti, e d'indulgenze nel venerare in quella santa Città (giusta il costume degli antichi Cristiani) il Sepolcro de' Principi degli Apostoli, le Reliquie d'innumerabili Martiri, con molti altri rispettabili monumenti della vetusta Cristianità, e finalmente baciare il piede, e ricevere la paterna Benedizione del Vicario di Cristo. Parimente nell'andare, e ritocedere da Roma, avendo a passare per molti rinomati Santuarj dell'Italia, quivi altro trattenimento non cercava, che della sua divozione fervente» (p. 24).

<sup>17</sup> L'Albertini, morto nel convento tiberino di San Francesco a Ripa, fu per lungo tempo segretario del ministro della provincia bresciana ed assistente del procuratore generale dei riformati.

## Rassegne

---



La basilica vaticana  
di San Pietro a Roma  
in un'incisione del XVI secolo.



PIETRO PETRAROIA

## Dalla bisaccia del pellegrino al turismo religioso

Credo che il convegno svoltosi questa mattina e nel pomeriggio, così ricco di contributi filologici sulla storia del pellegrinare nel territorio bresciano, e posto a premessa della tavola rotonda pomeridiana abbia, con chiarezza dimostrato un principio essenziale: che, cioè, non può esservi *buona divulgazione*, se non basata su una *solida ricerca*. Troppo spesso, infatti, si indulge all'opinione che divulgare – vale a dire, diffondere contenuti complessi con forme di comunicazione di facile accessibilità, per un vasto numero di persone – sia possibile già sulla base di nozioni sommarie e non necessariamente verificate. Si compie cioè la riduzione della divulgazione alla volgarizzazione, smarrendo la finalità educativa che la corretta divulgazione deve sempre perseguire. Né può esservi una produttiva divulgazione, in assenza del preliminare impegno a cercare più profondamente la verità, qualunque sia la disciplina di riferimento, aiutando così a crescere realmente quanti sono beneficiari del messaggio, condotti a scoprire realtà davvero nuove ed autentiche.

Non v'è dubbio che la ricerca è dunque alla base anche del servizio pastorale<sup>1</sup>, incluso quel particolare tipo di servizio che consiste nell'insegnare a riconoscere ed a leggere le testimonianze fisiche, sensibili, delle vicende delle comunità cristiane che ci hanno preceduto nei secoli nella storia della salvezza: i documenti d'archivio, i monumenti archeologici e architettonici, le opere d'arte, le antiche suppellettili liturgiche, le tradizioni culturali storiche... Tutte queste testimonianze, infatti, se vengono avvicinate in momenti ormai molto distanti dalla loro origine, senza una mediazione culturale adeguata – cioè autenticamente divulgativa – risultano sicuramente indecifrabili per i più, con il rischio di una perdita di senso che può impoverire irreparabilmente la comunità cristiana, privandola delle tracce vivide della propria storia.

Quasi sempre, infatti, ogni comunità cristiana, radicata nel territorio, ha voluto legare ad esso segni tangibili e trasmissibili al futuro della propria fede, non solo per soddisfare immediate esigenze di culto e devozione, ma anche per

*consegnare* ai più giovani, agli ospiti stranieri, a tutti, il tesoro della propria identità e della propria esperienza, espresso in un linguaggio di evidenza visiva almeno in parte comprensibile anche al di là della cerchia degli eruditi.

Questo atto di “consegna” non può certo ritenersi una componente marginale dell’educazione e della crescita nella fede, ma va oggi riconosciuto, recuperato, valorizzato; in fin dei conti, se il Concilio Vaticano II ed il magistero che ne è scaturito hanno restituito alla Parola di Dio il primato che le spetta, non hanno certo trascurato di evidenziarne la stretta connessione con la ‘tradizione’ (e “traditio” altro non vuol dire se non *consegna* di un bene prezioso) e con i sacramenti, ponendo così al centro di tutto la persona di Gesù Cristo<sup>2</sup> ed il suo rapporto vivo con la Chiesa e con la creazione, nella prospettiva dinamica della storia.

È inevitabile accennare qui almeno al grandissimo ruolo del pontificato di papa Montini nella definizione del rapporto fra parola, tradizione e testimonianze storico-culturali<sup>3</sup>, con un insegnamento ed un’azione dispiegati non soltanto come supremo Pastore, ma anche come personalità eminente e finissima della cultura del Novecento europeo. Non dimentichiamo come la stessa riorganizzazione della Curia romana porti tuttora significativi segni dell’indirizzo montiniano, che, per chi voglia riconoscerli, ha aperto in questo ambito prospettive assai larghe e per ora forse appena intuite nell’azione concreta della maggioranza dei pastori e dei fedeli laici.

Tra i molteplici frutti dell’insegnamento montiniano vorrei ricordare una linea di studio e d’azione (oggi alquanto trascurata, ma non certo estinta) che – forse anche attraverso intuizioni di Giovanni XXIII – si deve far risalire a san Filippo Neri<sup>4</sup> e ad un’altra fecondissima epoca post-conciliare, cioè i decenni che prepararono e seguirono l’anno santo 1600. Fu quello il momento in cui, grazie a seguaci di Filippo Neri come Cesare Baronio e più tardi Antonio Bosio<sup>5</sup> o grazie a Francesco Barberini, Roma vide nascere la consapevolezza del valore della storia della Chiesa e del permanente legame fra l’oggi e le sue antiche radici, con i *monumenta* della sua storia millenaria: le memorie scritte, le pitture medioevali non più stilisticamente “di moda” e a rischio continuo di distruzione, i venerandi antichi edifici, tutto concorreva allora alla rifondazione di una *traditio* che si renda possibile attraverso la ricerca, la documentazione, la tutela fisica del patrimonio storico.

Si può dire che la ricerca delle radici, la scoperta ed il rispetto delle memorie della storia, che a quelle radici consentono di risalire, accomunano, pur a distanza di quattro secoli, i due grandi momenti di rinnovamento post-conciliare. Il lavoro di Cesare Baronio per costruire una storia della Chiesa a partire

dalle origini<sup>6</sup>, le ricognizioni nelle catacombe cristiane del Bosio, i lavori di documentazione delle antichità medioevali promossi da Francesco Barberini negli anni del barocco<sup>7</sup> possono forse trovare un parallelo nell'impegno di Paolo VI per il rilancio dei Musei Vaticani e per il trasferimento presso di essi (comunque oggi lo si voglia giudicare) delle collezioni archeologiche del Laterano<sup>8</sup>: un atto di grande valore simbolico, ovviamente in un contesto (anche anteriore al Concilio) di rinnovata attenzione alla storia delle antiche comunità cristiane, a partire dalla Terrasanta.

Credo che, dopo l'apertura del viaggio a Loreto di papa Roncalli (ottobre 1962), il viaggio da Roma a Gerusalemme di Paolo VI (gennaio 1964) sia stato un passaggio epocale anche perché segno pregnante e fecondo di omaggio alla radice di ogni *traditio* cristiana: l'avvio di un recupero del rapporto con il popolo ebraico, l'attenzione alle antiche chiese cristiane non romane, che certo furono tra i significati di quel viaggio, non vanno visti disgiunti dall'importantissimo omaggio ai *monumenta* della passione e morte di Gesù Cristo.

Quel viaggio a Gerusalemme del vescovo di Roma andrebbe meditato come prototipo dell'odierno pellegrinare cristiano: un cammino alla riscoperta delle radici della promessa della salvezza, dell'alleanza antica e nuova, senza le quali non ha motivo d'essere alcun itinerario penitenziale.

Gli operatori del cosiddetto "turismo religioso" di oggi, fenomeno ormai di massa anche per l'evoluzione dei mezzi di trasporto, non possono non interrogarsi su tutto questo. Il fatto di essere esperienza spesso – e giustamente – vissuta in gruppo, comunitariamente, non contraddice, ma anzi valorizza la ricerca di ogni singolo partecipante sulle ragioni della speranza che è in lui, sulla sua personale fedeltà nell'adesione a questa speranza: il pellegrinaggio interiore è la ragione ed il sostegno di quello esteriore. Ma proprio l'incontro con le memorie della storia della salvezza, che dalla Terrasanta ad ogni altro antico luogo di culto si offrono al pellegrino, può validamente stimolare e sostenere le «ragioni della speranza che è in noi»<sup>9</sup>.

In ogni caso, le memorie fisiche della storia della salvezza possono essere a buon diritto considerate elementi sostanziali della *traditio* in ogni percorso di iniziazione cristiana, ma anche di catechesi per fedeli di ogni età e condizione. Rimane tuttavia essenziale sostenere e nutrire l'incontro diretto dei *monumenta*, alla riscoperta delle radici, con un servizio di divulgazione tanto accessibile e comprensibile nell'espressione quanto seriamente fondato, per i contenuti, sulla ricerca storica più rigorosa, sul confronto con la parola di Dio, con l'esperienza – offerta sempre, non certo imposta – dei sacramenti.

Se un simile approccio alla questione del turismo religioso oggi – appena trascorso il grande giubileo del 2000 – è corretto, occorre allora riconoscere che l'unione fra l'itinerario interiore e quello esteriore non deve la sua validità alla lunghezza o alla durata degli spostamenti che il percorso fisico richiede. Non di rado, soprattutto per noi italiani, le mete più efficaci del cosiddetto turismo religioso possono essere infatti riconosciute in luoghi vicini alla nostra residenza abituale; anzi, aprire gli occhi esteriori ed interiori alle memorie della storia della comunità cristiana nei luoghi che ci sono più familiari è, spesso, il mezzo più efficace per il credente che voglia concentrarsi su ciò che è essenziale nella sua identità, riconoscendo un significato non folcloristico ma autenticamente cristiano alle memorie ed alle tradizioni della sua comunità locale.

Un simile approccio alle memorie locali della storia della comunità cristiana richiede un tale impegno di ricerca e così delicati servizi di accesso e divulgazione, da non essere spesso neppure presi in considerazione: la difficoltà di costituire, gestire ed aprire al pubblico musei ecclesiastici locali o archivi diocesani ne è testimonianza. Eppure le università, gli enti territoriali e locali, gli organi responsabili della tutela, gli uffici diocesani per i beni culturali, le parrocchie e tanti altri soggetti pubblici e privati potrebbero pervenire ad accordi di grande significato, per salvaguardare e valorizzare le memorie cristiane delle comunità locali con iniziative non sporadiche di divulgazione seria, fondata cioè su rigorosi lavori di ricerca e adeguate metodologie di comunicazione.

Molti materiali di studio sono già oggi teoricamente disponibili, anche se accessibili a pochissimi, e attendono, per dir così, di essere utilizzati nella catechesi come nel turismo religioso. Né la divulgazione e le varie forme di valorizzazione devono apparire come meramente ancillari o marginali rispetto alla catechesi o alla ricerca accademica. Infatti dal radicamento nella *traditio*, non meno che nella parola e nei sacramenti, dipende la capacità della comunità cristiana di continuare a dar conto della speranza che custodisce e che vuole testimoniare. E in questo impegno – serio e gioioso insieme – trova alimento la capacità della Chiesa (locale e universale) di non sottrarsi al confronto interculturale e interreligioso, evitando però svianti forme di sincretismo e ubiquità del credere, che nulla hanno a che vedere con l'ecumenismo e con il rispetto delle altrui identità.

<sup>1</sup> Cfr. *Gaudium et Spes*, 62; *Dei Verbum*, 23; 24.

<sup>2</sup> *Il rinnovamento della catechesi*, Conferenza episcopale italiana, Roma 1970, nn. 56-73 e 112.

<sup>3</sup> Nell'approssimarsi dell'anno giubilare 1975, Paolo VI con l'*Apostolorum limina* (23 maggio 1974), così spiega il senso del pellegrinaggio a Roma ed il rapporto Gerusalemme-Roma: «Queste memorie hanno sempre suscitato nel popolo cristiano atti di fede e testimonianze di comunione ecclesiale, poiché la Chiesa ritrova se stessa e il motivo della propria unità nel "fondamento" posto da Gesù Cristo: gli apostoli. Sin dal II secolo si veniva a Roma per vedere e venerare i "trofei" dei due apostoli Pietro e Paolo nei luoghi in cui erano conservati, e si peregrinava alla chiesa romana per contemplarne la "regale maestà". Nel IV secolo il pellegrinaggio a Roma diventa la principale forma di pellegrinaggio nell'Occidente, parallelo e convergente, nella sua idea religiosa, con quello verso Gerusalemme, nell'Oriente, che custodiva il sepolcro del Signore. Nell'alto medioevo Roma è la meta di pii pellegrini che vengono dalle diverse parti dell'Europa sentendosi "collegati alla cattedra di Pietro", ed anche di pellegrini che vengono dall'oriente, specialmente monaci, per testimoniare sulla tomba dell'apostolo la propria professione di fede ortodossa...».

<sup>4</sup> Nell'ampia bibliografia di riferimento, si segnalano in particolare gli studi di Alessandro Zuccari sugli Oratoriani ed in specie sul Baronio, a cominciare da quelli pubblicati nel 1981 (*La politica culturale dell'Oratorio*

*Romano nella seconda metà del Cinquecento*, in *Storia dell'arte*, Roma 1981, pp. 77-122; IDEM, *La politica culturale dell'Oratorio Romano nelle imprese artistiche promosse da Cesare Baronio*, ivi, pp. 171-193).

<sup>5</sup> Sul Bosio (1575-1629): R. FAUSTI, *Il valore e il merito di Antonio Bosio e della sua "Roma sotterranea" (1632-1634)*, in «Roma», Roma 1935, pp. 265 sgg.; P. TESTINI, *Le catacombe e gli antichi cimiteri cristiani in Roma*, Roma 1966, pp. 19-21.

<sup>6</sup> C. BARONIO, *Annales Ecclesiastici*, I-XII, Roma 1588 (Roma, 1593-1607).

<sup>7</sup> «(...) l'Eminentissimo Cardinal Francesco Barberini Vice cancelliere di Santa Chiesa (...) [ha] fatto (...) disegnare molte pitture antiche, per ravvivare alla memoria de' posteri i riti e la devozione della primitiva e crescente Chiesa Cattolica Romana» (G. BAGLIONE, *Le vite de' pittori scultori et architetti*, Roma 1642, p. 180); cfr. G. PREVITALI, *La fortuna dei primitivi dal Vasari ai neoclassici*, Torino 1964, pp. 28-38.

<sup>8</sup> Disposto da Giovanni XXIII, il riallestimento in Vaticano fu compiuto durante il pontificato Montini.

<sup>9</sup> Questa sincera ricerca delle proprie radici ha informato per molti anni il servizio di don Emilio Gandolfo, padre paolino e studioso, nel guidare i pellegrini di numerose diocesi italiane a Gerusalemme ed in altri siti legati alla storia delle comunità cristiane nell'area mediterranea; per conoscerlo meglio, dopo la sua scomparsa, si veda il sito web che gli è dedicato: <http://web.tiscali.it/donemilio/BIBLIOEM.htm>



MICHELE BUSI

## Pellegrini e pellegrinaggi

### Guida bibliografica agli studi più recenti

Alcune premesse per meglio delimitare l'ambito del presente contributo. La prima: le nostre segnalazioni si limiteranno al pellegrinaggio così come si è sviluppato nella cristianità. È noto, infatti, che il pellegrinaggio è un fenomeno presente anche in altre religioni; pensiamo, ad esempio, a quella musulmana o a quella induista. *Peregrinus*, che nell'accezione originaria significa "straniero", è colui che si distacca dalla propria casa, dai propri affetti per intraprendere un viaggio verso un luogo santo. Una seconda premessa concerne l'ottica lombardo-bresciana che caratterizzerà la nostra breve guida. Dopo una panoramica piuttosto sommaria sugli studi in ambito nazionale, infatti, ci soffermeremo in modo particolare su libri, articoli, saggi o anche mostre inerenti il territorio lombardo e bresciano o su pubblicazioni edite nella nostra città. Una terza: per evidenti limiti di spazio, ci limiteremo agli studi apparsi negli ultimi anni.

Per un primo inquadramento generale sul pellegrinaggio nella storia dalle origini fino ai giorni nostri, segnaliamo il volume di Roberto Lavarini, *Il pellegrinaggio cristiano: dalle sue origini al turismo religioso del XX secolo* (Marietti, Genova 1997, pp. 730). Il saggio, dal taglio divulgativo, ripercorre la storia del pellegrinaggio dall'antichità (un capitolo è dedicato anche al pellegrinaggio degli ebrei) fino agli itinerari percorsi in questi anni verso i santuari mariani. Un altro volume dello stesso tenore, che, tuttavia, si ferma al 1300 è quello di Basema Hamarneh e Simona Manacorda, *Pellegrini a Roma. Dalle origini al primo giubileo del 1300* (San Paolo, Milano 1998, pp. 128). Inoltre, per affrontare il tema del pellegrinaggio è imprescindibile una conoscenza dei percorsi seguiti dai pellegrini. Per seguire sulla carta gli itinerari dei pellegrini è utile *l'Atlante storico dei pellegrinaggi*, di Franco Cardini e Anna Benvenuti (San Paolo, Milano 1999, pp. 96).

Centrato sul tema del Giubileo nella storia è il volume di Francesco Gligora e Biagia Catanzaro, *Anni santi. I giubilei dal 1300 al 2000* (Libreria Editrice Vaticana, Roma 1996, pp. 280). Più recente ancora, lo studio a cura di Luigi Mez-

zadri, *Giubilei e anni santi. Storia, significato e devozioni* (San Paolo, Milano 1999, pp. 296). Vengono analizzati, fornendo una notevole quantità di dati, i 24 giubilei della Chiesa, dal 1300 al 1975: come sono nati, da quale papa furono indetti, come e quando si sono svolti, quanti fedeli vi hanno partecipato, i fatti che hanno caratterizzato ogni singolo Anno Santo, ecc. Il tutto nel più ampio quadro della storia della Chiesa. Sullo stesso argomento, anche se più rivolto alla divulgazione, è il corposo volume di Genoveffa Palumbo, *Giubileo giubilei: pellegrini e pellegrine, riti, santi, immagini per una storia dei sacri itinerari* (RAI-ERI, Roma 1999, pp. 638 + XLVIII pp. di tav. ill.). Il volume, con una introduzione di Sofia Boesch Gajano, cerca di ricostruire la cultura di giubilei e pellegrinaggi, mirando a comprendere che cosa essi abbiano rappresentato concretamente nella quotidianità: gli itinerari, gli ospizi, i riti che i pellegrini seguivano, ma anche le credenze legate al culto dei santi, alle immagini, alle reliquie che venivano venerate. Il volume si conclude con un capitolo su “gli altri pellegrinaggi”, uno sguardo su itinerari e riti al di fuori del mondo cristiano.

La parte più cospicua degli studi apparsi sul pellegrinaggio ha indubitabilmente un taglio storico. Ne proponiamo una breve rassegna.

Partiamo dal medioevo. Un inquadramento generale è fornito dall'edizione recente del volume di Raymond Oursel, storico dell'arte oltre che studioso dell'età medioevale, *Pellegrini del Medioevo. Gli uomini, le strade, i santuari* (Jaca Book, Milano 1997, pp. 224, trad. it. di A. Monti). Uno studio di qualche decennio fa, ma nuovamente ristampato, unanimemente considerato tra i più importanti riguardo al primo Giubileo è quello di Arsenio Frugoni, *Pellegrini a Roma nel 1300: cronache del primo Giubileo* (Piemme, Casale Monferrato 1999, p. 157, tavv.). Nel volume, con prefazione di Chiara Frugoni e introduzione di Felice Accrocca, il celebre storico (nato a Parigi da famiglia bresciana e scomparso trent'anni fa) affronta con grande acume le motivazioni e lo svolgersi del primo Giubileo della storia. Dello stesso Frugoni segnaliamo *Il Giubileo di Bonifacio VIII* (Laterza, Bari 1999, pp. 160). Si tratta di una opportuna ristampa, contestualmente all'appuntamento del Giubileo, di uno studio apparso sul “Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano” nel 1950, e che si rivela un saggio fondamentale ancora oggi per comprendere l'origine del giubileo medievale e la metodologia di lavoro che dovrebbe percorrere ogni uno storico. Il saggio di Frugoni è a cura di Amedeo De Vincentiis, che firma anche un ricco intervento, “Storia e filologie. Il percorso di Arsenio Frugoni fino al 1950”. Chiudono il volume una ricca bibliografia e gli

indici dei nomi e dei luoghi. Sempre uno studio recente sul pellegrinaggio nel XIV secolo è quello condotto da Simone Sigoli, *Testimone a Gerusalemme: il pellegrinaggio di un fiorentino del Trecento: Alessandro Bedini* (Città Nuova, Roma 1999, pp. 147). Con un'attenzione alla realtà meridionale è il pregevole studio, a cura di Giovanni Vitolo, *Pellegrinaggi e itinerari dei santi nel Mezzogiorno medievale* (Liguori, Napoli 1999, pp. 296, ill.). Degno di nota pure l'agevole e puntuale volume a cura di Massimo Miglio, *Pellegrinaggi a Roma. Il codice di Einsiedeln. L'itinerario di Sigerico. L'itinerario malmesburiense. Le meraviglie di Roma* (Città Nuova, Roma 1999, pp. 120). L'autore si sofferma soprattutto sull'itinerario di Sigerico, vescovo di Canterbury, che nel 990, guidando un gruppo di pellegrini, andò da Roma a Londra per ricevere l'investitura da papa Giovanni XV. La traduzione dei testi è di A. Ponticelli Conti.

Rimanendo nell'ambito medievale, segnaliamo due recenti studi di Giovanni Cherubini, *Santiago di Compostela. Il pellegrinaggio medievale* (Protagon Editori Toscani, 1998, pp. 365) e *Pellegrini, pellegrinaggi, giubileo nel Medioevo* (Paravia, Torino 2000). Il secondo è una raccolta di quattro studi in cui l'autore, docente di Storia medievale all'Università di Firenze, ha affrontato il tema del pellegrinaggio. Nel primo, "Il pellegrinaggio come tema storiografico", Cherubini ci ragguaglia sulle direttrici della ricerca in questo settore fornendo informazioni sullo stato attuale degli studi sul pellegrinaggio. Nel secondo, "I pellegrini in viaggio", l'autore si sofferma sulla straordinaria avventura umana e spirituale costituita dai viaggi dei pellegrini verso Gerusalemme, Roma o Santiago di Compostella. Nel terzo, "Il giubileo da Bonifacio VIII ad Alessandro VI", l'autore offre importanti notizie sulle origini del giubileo e particolarmente su quelli celebrati nel periodo 1300-1500. Nell'ultimo saggio, "L'Europa e le mete del pellegrinaggio medievale", siamo informati non solo sui maggiori santuari europei, ma su aspetti non certo secondari, come quello della propagazione delle notizie, della nascita di nuove confraternite e del sorgere di nuove mode nella onomastica.

Segnaliamo, infine, due studi di Renato Stopani. Nel primo, *La Via Francigena. Una strada europea nell'Italia del Medioevo* (Le Lettere, Firenze 1997<sup>2</sup>, pp. 189), l'autore traccia la storia della più famosa strada medievale italiana. Il secondo allarga la prospettiva di indagine occupandosi de *Le vie di pellegrinaggio del Medioevo* (Le Lettere, Firenze 1998<sup>2</sup>, pp. 208). Il testo, con mappe di A. Dué, si sofferma, come recita il sottotitolo, sugli itinerari dei pellegrini per Roma, Gerusalemme e Santiago di Compostella. Lo studio, oltre all'illustrazione dell'itinerario dell'arcivescovo Sigerico e quello dell'abate islandese

Nikulas di Munkathvera, contiene un'antologia di testimonianze che copre il periodo dal decimo al quindicesimo secolo.

Dal medioevo passiamo all'età moderna con Jost von Meggen, *Il pellegrinaggio a Gerusalemme. Avventure di un viaggio per mare e a cavallo di un gentiluomo svizzero del Cinquecento* (Terziaria, Milano 1999, pp. 196) Si tratta di un volume tradotto per la prima volta dal latino e commentato da Francesco di Ciaccia, con prefazione di Attilio Agnoletto e introduzione di Annalisa Mascheretti Cavadini. Il von Meggen, nobile e mercante di Lucerna, racconta, nelle pagine della sua *Peregrinatio Hierosolymitana*, le avventure e disavventure del suo viaggio in Terrasanta e sul Sinai, cominciando dalla partenza, l'8 maggio 1542, fino al ritorno a Lucerna, avvenuto circa un anno dopo. Sempre per quanto riguarda l'epoca moderna, Renato Stopani, *Il pellegrinaggio a Santiago de Compostela di fra Giacomo Antonio Naia, 1717-1718* (Le Lettere, Firenze 1997, pp. 186, ill.). Il testo contiene, da p. 71 a p. 175, la trascrizione del manoscritto del carmelitano ravennate Giacomo Antonio Naia, conservato presso la biblioteca classense di Ravenna. In esso vengono annotati luoghi e incontri con la descrizione del suo pellegrinaggio a Santiago de Compostela. Tra l'altro, il frate carmelitano si servì, come 'guida turistica' per il viaggio, dell'opera scritta cinquant'anni prima dal sacerdote bolognese Domenico Laffi, *Viaggio in Ponente a san Giacomo di Galitia e Finisterrae*.

Da un punto di vista più sociologico, con un'attenzione al pellegrinaggio in epoca contemporanea, si pone lo studio di Franco Ferrarotti, *Partire, tornare: viaggiatori e pellegrini alla fine del millennio* (Donzelli, Roma 1999, pp. 160). L'autore, partendo dalla constatazione che nessun tempo come il nostro sembra essere caratterizzato dal viaggio, sostiene che «nel mondo in cui tutti viaggiamo, il viaggio si eclissa». Le pagine di Ferrarotti disegnano la presa di distanza da questo 'non viaggio'. Allo sconcluso viaggio del turista, si affianca e si contrappone, più tragico e disperato, quello dei boat-people, dei diseredati in cerca di speranza. Lo straniero di Emmaus, la moglie straniera del *Libro di Ruth* evocano così il senso contraddittorio, inquieto, aperto del viaggio, con due possibili sbocchi: l'incontro o lo scontro; la fecondazione reciproca o l'odio distruttivo tra diverse culture.

Segnaliamo anche due volumi in edizione di lusso della Jaca Book. Il primo, di Fernando e Gioia Lanzi, *Il pellegrinaggio del Millennio* (Jaca Book, Milano 1999, pp. 248, 96 pagine a colori). Gli autori compiono un approfondimento delle tematiche di fondo del pellegrinaggio e guida attraverso gli iti-

nerari principali dei pellegrini del Giubileo del 2000 verso Roma. Il secondo, a cura di Paolo Caucci von Saucken, *Il mondo dei pellegrinaggi* (Jaca Book, Milano 1999, pp. 384), contiene testi di Fernando Lopez Alsina, Anna Benvenuti, Franco Cardini, Manuel C. Díaz y Díaz, Klaus Herbers, Massimo Miglio, Juan Ignacio de la Peña, Robert Plötz, Julien Ries, Marco Tangheroni.

Non si possono dimenticare manuali dal carattere più pratico per i pellegrini di oggi. Per tutti citiamo la guida, edita nel 1999, *Il sentiero del pellegrino: sulle orme della via Francigena: da Noalesa e Aquileia a Roma* (Editrice Cooperativa Cercate, 1999, pp. 336, ill.). Il volume, curato dall'Associazione alpina "Giovane Montagna", indica alcuni percorsi da svolgersi nell'Anno Santo per giungere a Roma. L'Associazione "Giovane Montagna" è stata costituita a Torino nel 1914 con lo scopo di promuovere e favorire la pratica e lo studio della montagna. Questa pubblicazione indica dettagliatamente le tappe, i tempi di percorrenza, fornendo numerose notizie utili a chi vuole intraprendere un pellegrinaggio verso Roma partendo dal Nord Italia. Inoltre, fra gli Atti dei molti Convegni che si sono svolti nel nostro paese sul tema oggetto della presente rassegna, segnaliamo *Homo viator. Nella fede, nella cultura, nella storia*, a cura di Bonita Cleri (Consiglio Regionale Marche, QuattroVenti, Urbino 1997, pp. 366 + 64 pp. con illustrazioni a colori). Si tratta degli Atti del Convegno tenutosi nell'Abbazia di Chiaravalle di Fiastra a Tolentino (Mc) il 18 e 19 ottobre 1996. Buona parte dei contributi si sofferma sui pellegrinaggi che hanno riguardato il territorio marchigiano.

Veniamo ora all'ambito lombardo e in particolare a quello bresciano. Per un inquadramento può essere utile il volume, pubblicato nel 1998, *Le vie del cielo: itinerari di pellegrini attraverso la Lombardia* (Assessorato alla trasparenza e cultura, Milano, pp. 196, ill.). Si tratta degli atti di un Convegno internazionale tenutosi a Milano il 22 e 23 novembre 1996. Gli atti sono a cura di Giuseppe Manzoni di Chiosca e con la collaborazione dell'Associazione lombarda di studi jacopei per il ripristino degli itinerari compostelliani, romei e ierosolimitani (A.l.s.j.r.i.c.r.i.). Il libro è suddiviso in tre sezioni. La prima, con gli interventi della giornata inaugurale, ospita contributi di G. Manzoni di Chiosca, P. Caucci von Saucken, R. Plötz, R. Stopani, F. Cardini e M. Tangheroni; la seconda si occupa de "I Cammini della Lombardia - Gli itinerari"; la terza, de "I luoghi di culto e della memoria del pellegrinaggio in Lombardia".

Non propriamente lombardo, ma indispensabile per conoscere l'area di là del Ticino è, a cura di Giancarlo Andenna, *Sulle strade dei giubilei: vie, pelle-*

*grini e centri religiosi nella pianura tra Sesia e Ticino*. Il volumetto (pp. 64, con illustrazioni, Interlinea, Novara 2000) raccoglie gli interventi di un convegno tenutosi a Novara nel 1999. Sul versante della preparazione al Giubileo in Lombardia, invece nel 1999 è stato pubblicato, a cura della Conferenza episcopale lombarda, *Giubileo in Lombardia. Lettera pastorale dei vescovi lombardi. Itinerari, messe e celebrazioni giubilari* (San Paolo, Milano, pp. 168).

Un ruolo importante per far conoscere la realtà dei pellegrinaggi hanno rivestito convegni e mostre. Oltre alla giornata di studio, tenutasi il 16 dicembre 2000 a Brescia presso la Fondazione Civiltà Bresciana e il Salone Vanvitelliano della Loggia sul tema “Lungo le strade della fede. Pellegrini e pellegrinaggio nel bresciano”, che è all’origine del presente volume, segnaliamo altre iniziative. A Milano, dal 17 febbraio al 21 maggio 2000, a Palazzo Reale, si è tenuta la mostra “In Terra santa. Dalla Crociata alla Custodia dei Luoghi santi”. La mostra, di rilievo storico e di ampia concezione scientifica, è stata promossa dalla Regione Lombardia e dal Comune di Milano, con la collaborazione dello Studium Biblicum Franciscanum e curata da p. Michele Piccirillo, uno dei massimi studiosi ed esperti della storia e dell’archeologia dei Luoghi Santi. In esposizione oltre 500 opere provenienti dal Medio Oriente.

Il 25 marzo di quest’anno, invece, ha avuto luogo a Milano l’undicesimo incontro di aggiornamento sui pellegrinaggi nel Nord Italia. L’incontro, dal titolo “Da Milano a Compostella”, era organizzato dall’Associazione lombarda di studi jacobei per il ripristino degli itinerari compostelliani, romei e ierosolimitani (A.l.s.j.r.i.c.i.).

A livello bresciano, una pubblicazione di storia dei pellegrinaggi è quella di Renata Salvarani, *Le strade della devozione: mondo germanico e mondo latino sui percorsi dei pellegrini tra Alpi e Appennino dal Mille al Concilio di Trento* (Grafo, Brescia 1997, pp. 206 ill.). Il volume, riccamente illustrato, con contributi di Francesco De Leonardis, Pier Virgilio Begni Redona, Hans Griesmair, presenta un’analisi approfondita del fenomeno del pellegrinaggio, cercando di indicare gli itinerari più importanti che i numerosi pellegrini percorsero nei secoli. Lo studio, in particolare, nel ridisegnare i grandi itinerari dei pellegrinaggi medievali tra Nord e Sud dell’Europa, si sofferma sulle tracce lasciate sull’arte medievale da questo fenomeno religioso, che ebbe, tra l’altro, anche un ruolo cruciale di conoscenza tra mondo latino e mondo germanico.

Inoltre, segnaliamo, a cura di Luciano Anelli, Antonio Fappani, Lorenzo Frana, *I re magi primi pellegrini della storia* (Fondazione Civiltà Bresciana, Brescia 1999, pp. 101, ill.). Si tratta del catalogo della mostra “I magi: primi pelle-

grini della storia” (Brescia, 21 dicembre 1999-19 gennaio 2000). Nella mostra si sono potute ammirare alcune delle più belle pale d’altare provenienti dalle chiese della provincia di Brescia e alcuni presepi appartenenti a collezioni private. Il catalogo ricostruisce il pregevole mosaico devozionale e artistico presente sul territorio bresciano. Il volume, con un ricchissimo apparato iconografico e belle riproduzioni a colori, tende ad approfondire e a sviluppare temi e suggestioni presenti nella mostra. Da segnalare le schede a cura di Luciano Anelli, Sandro Guerrini, Isabella Marelli, Carlo Sabatti. Una sezione della mostra era dedicata alla collezione Trebeschi de Toni e al libro *La leggenda aurea dei re magi* di Vittoria Trebeschi de Toni (Brescia 1999, pp. 55, ill.).

Sempre a proposito di mostre, ci sembra utile segnalare che nel corso di quest’anno si è tenuta a Brescia dal 1 aprile al 1 luglio, presso il museo di Santa Giulia, la mostra “M’illumino d’immenso. Brescia: le Sante Croci”, in cui è stato esposto il tesoro delle Sante Croci, conservato nel Duomo Vecchio. La mostra è stata accompagnata dal catalogo, a cura di Carlo Bertelli e Clara Stella (Skyra, Milano 2001, pp. 128). Negli stessi mesi è apparso il volume, a più mani, curato dalla Compagnia dei Custodi delle Sante Croci di Brescia, *Le Sante Croci. Devozione antica dei Bresciani* (Tipografia camuna di Breno, 2001, pp. 288). L’elegante volume, corredato da un interessante e ricco apparato iconografico, ospita diversi contributi: Giovanni Spinelli, “Il culto della vera Croce nella liturgia e nella spiritualità del I millennio”; Giorgio Picasso, “L’impegno spirituale dei laici alle origini delle Confraternite”; Daniele Montanari, “Organizzazione confraternale e sistema caritativo nella Diocesi di Brescia in Età Moderna”. Antonio Masetti Zannini si occupa di “Un antico documento sulla Compagnia dei Custodi delle Sante Croci”. La ricerca si rivolge poi allo studio delle testimonianze artistiche della nostra città (Valentino Volta, “Una Rotonda per le Sante Croci”). Viene poi riproposto un saggio di Gaetano Panazza su “Il tesoro delle Sante Croci nel Duomo Vecchio di Brescia”, cui segue la trattazione storica di Pier Virgilio Begni Redona, “L’apporto dell’arte alla devozione delle Sante Croci”, e di Bruno Passamani, “Artisti, apparitori, macchine, teatralità per i tridui delle Sante Croci nella Magnifica Città di Brescia”. Chiude il volume, la documentazione relativa alla devozione dei bresciani alle Sante Croci, a cura di Rossana Prestini.

La Provincia di Brescia ha recentemente edito un libro, ricco di illustrazioni, *Brescia 2000. Arte, storia, cultura, religiosità popolare sui sentieri della fede* (Grafo, Brescia 2000, pp. 112). Il volume, con testi di Francesco De Leonardis e Massimo Tedeschi, propone ai bresciani e ai turisti (anche stranieri, poi-

ché i testi sono riportati con la traduzione in inglese) tredici itinerari di devozione per scoprire (o riscoprire) i numerosi tesori d'arte e di fede di cui sono ricche la città e la provincia.

Uno studio di carattere teologico è invece quello di Christian Duquoc, *Il pellegrinaggio* (Queriniana, Brescia 1996, pp. 192). Il volume è stato pubblicato nella prestigiosa collana "Concilium". Del 1999 è invece il volume, edito dalla Morcelliana, a cura di Giorgio Basadonna, *Anno Santo del 2000. Pellegrini con Paolo VI* (Brescia 1999, pp. 84, ill.). La prefazione è di mons. Angelo Comastri; le tavole di Trento Longaretti. Rileggere la catechesi di Paolo VI nella preparazione e nello svolgimento dell'Anno Santo del 1975, sostiene il curatore, è il modo migliore per prepararsi a vivere in pienezza il Giubileo del 2000.

A livello di storia locale, ma evidentemente da inquadrare nel complesso di iniziative in preparazione o contestuali all'Anno Santo, sono da segnalare alcuni lavori. Il primo, a cura del comune di Gussago, è *Le santelle di Gussago* (Vannini Editrice, Gussago 1998, pp. 143). Il libro si avvale del contributo di un'équipe di studiosi, a partire da padre Pier Virgilio Begni Redona e del lavoro degli Scout e delle Guide che nel 1980 avevano fotografato strutture architettoniche e affreschi murali attualmente deteriorati. Il libro, suddiviso in varie sezioni seguendo la geografia delle frazioni gussaguesi, dopo un breve ma esauriente saggio introduttivo passa alla catalogazione di tutte le santelle: nella pagina di destra si trova la foto e in quella di sinistra la relativa descrizione storico-artistica.

Il secondo, di Luciano Prospero e Francesco Struzzi, *I Segni del sacro. Le "santelle" presenti nel Comune di Rodengo Saiano* (Gruppo Editoriale Delfo, Brescia 2000, pp. 70, ill.). Il volume, realizzato da Promozione Franciacorta e dal Comune di Rodengo Saiano, presenta una guida in 30 schede alle edicole votive del territorio, tra cui spicca il complesso della Via Crucis del Calvario. Come osserva Antonio Fappani nella nota introduttiva, va aumentando da qualche tempo l'attenzione, da parte di scuola e amministrazioni pubbliche, verso questi segni di religiosità popolare, oggetto di devozioni dalle radici antiche. Si tratta di un ulteriore contributo per la conoscenza e valorizzazione del patrimonio architettonico "minore" del comune di Rodengo Saiano, dopo un precedente volume del 1997.

Un terzo, di Carla Fausti, *Santuari e cappelle votive. Itinerario di arte e religiosità popolare*, a cura della Comunità Montana di Valle Trompia (Castenedolo 2000, pp. 96). Il volume, con la consulenza di Carlo Sabatti e le fotografie di G. Luigi Tagliabue, presenta 27 schede concernenti edifici religiosi situati lungo l'intero territorio valligiano. Segue, poi, l'indicazione di nove itinerari

tematici sui santuari della Valle Trompia. Un quarto saggio, a cura di Stefania Buila e Giuseppe Tognazzi, *Itinerari di devozione* (Comunità Montana del Sebino Bresciano in collaborazione con la Fondazione Civiltà Bresciana, Brescia 2001, pp. 152). L'attento lavoro dei due autori, insieme a quella di altri giovani ricercatori, raccoglie testimonianze di devozioni che si sono radicate nelle tradizioni e nel costume popolare. Piccole chiese, santuari o semplici santelle hanno rinnovato nel tempo ricorrenze e celebrazioni legate al culto dei santi (s. Rocco, s. Cristoforo, beato Simonino) e soprattutto al culto mariano, rappresentando occasioni di incontro e di pellegrinaggio. Il volume, riccamente illustrato, si sofferma sui vari paesi della zona del Sebino (da Ome e Monticelli Brusati fino ad arrivare a Pisogne).

Un capitolo a parte meriterebbe l'analisi di come la diocesi di Brescia ha vissuto il Giubileo. La preparazione, come nelle altre diocesi, è partita da lontano. La scelta pastorale di mons. Sanguineti, *Gesù Cristo ieri, oggi e sempre. Giubileo e nuova evangelizzazione nella Chiesa bresciana*, ha dettato le linee per la pastorale nella diocesi. La "Rivista della Diocesi di Brescia", nel n. 4/2000 (anno LXXX) ha pubblicato gli Atti del Convegno diocesano sul Giubileo dei sacerdoti.

Passiamo ad alcune riviste edite nella nostra città, tralasciando per motivi di spazio gli articoli di cronaca inerenti gli appuntamenti giubilari, apparsi sui quotidiani locali e soprattutto puntualmente registrati dal settimanale diocesano "La Voce del popolo". Segnaliamo soltanto l'inserito sul pellegrinaggio, curato da Angelo Bonetti, apparso sul fascicolo n. 3 del 21/1/2000 della medesima testata. "Brixia Sacra" invece si è occupata del pellegrinaggio con un saggio di Irma Valetti Bonini, *L'esperienza del "Cammino di penitenza". Vie e tradizioni nel territorio bresciano* (nn. 1-2, a. IV, terza serie, aprile 99, pp. 7-15). L'autrice ripropone un'esperienza significativa di ospitalità dei pellegrini nella Riviera del Garda nel secolo XVI. Colpisce il fatto che le iniziative siano partite tutte da un piccolo centro 'minore'.

Di Giubileo ha trattato anche il "Notiziario dell'Istituto Paolo VI" di Brescia. Il fascicolo n. 39 del giugno 2000 riporta l'articolo di Francesco L. Viganò, *1964: al Santo Sepolcro Paolo VI chiese perdono*. Viene ricordato il pellegrinaggio di papa Montini nei Luoghi Santi, avvenuto dal 4 al 6 gennaio 1964, attraverso un'intervista-testimonianza a mons. Pasquale Macchi, arcivescovo emerito di Loreto e già segretario particolare di Paolo VI (pp. 105-107). Il fascicolo n. 40 del novembre 2000 ospita il testo dell'omelia pronunciata dal card. Macchi durante la Messa celebrata nel Santuario di Santa Maria del

Monte, presso il Sacro Monte di Varese, che fu particolarmente caro al Pontefice bresciano. L'omelia tratta del tema "Paolo VI e il Giubileo".

Il mensile "Nuova Secondaria" (Editrice la Scuola) nel fascicolo del 15 novembre 1999 ha dedicato al tema che stiamo trattando un dossier, curato da Paolo Golinelli dell'università di Verona, dal titolo *Storie di pellegrinaggi e giubilei*. Il dossier, oltre a due saggi dello stesso Golinelli ("Giubileo: i significati originari"; "Il primo Giubileo nella Roma del 1300"), ospita anche interventi di Anna Benvenuti ("Il pellegrinaggio femminile nel medioevo: da esperienza ascetica ad itinerario mistico"), Giovanni Spinelli ("Itinerari, chiese, arte"), Rita Severi ("Due inglesi in Italia per due Giubilei del Novecento") e Franco Cardini ("I Giubilei del Novecento").

Il bimestrale "La famiglia" (Editrice La Scuola) per tutto il 1999 ha tenuto una rubrica dal titolo "La famiglia verso il Giubileo", con interventi di Maria Teresa Bellenzier, Maria Teresa Pedrocco Biancardi, Carlo Bresciani, Carlo Ghidelli, Piero Coda, Mario Tortello. Nel corso del 2000, invece, la rivista ha ospitato tre contributi dal titolo "Le parole del Giubileo", a cura del teologo Giordano Muraro. I temi trattati sono stati: "L'uomo della misericordia"; "La vita-pellegrinaggio"; "Varcare la soglia".

Il mensile "Madre", nel fascicolo del marzo 2000 ha ospitato l'articolo "Le coraggiose pellegrine della fede" di Carlo Scaringi. Nella storia dei Giubilei la presenza femminile è stata, almeno nei primi secoli, piuttosto limitata. Fra le prime viandanti ci furono soprattutto dame e principesse; tuttavia, la prima pellegrina diretta verso la Terra Santa di cui abbiamo una memoria scritta si chiamava Egeria, faceva parte di una comunità di religiose e ci ha lasciato un interessante resoconto del viaggio, *Itinerarium ad loca sancta* (la scheda su questa figura è di Rosangela Vegetti). Nel fascicolo di agosto 2000 c'è un articolo di Renato Longhi, "La Via Francigena. Giubileo: i pellegrini alla ricerca della perduta Patria Celeste". L'autore ripercorre uno degli itinerari più celebri seguiti dai pellegrini nel passato. L'articolo è corredato da una ricca documentazione fotografica sui luoghi e momenti che si trovano lungo la via Francigena.

Nel fascicolo di ottobre 2000 Massimo Tedeschi si sofferma sulla Giornata mondiale della gioventù che ha coinciso con il Giubileo dei giovani ("I giovani hanno sete di Verità"). Le giornate, riferisce l'articolo, hanno registrato una partecipazione inaspettata sia dal punto di vista numerico che per l'intensità con cui sono state vissute.

## Conclusione

---



Adro, chiesa di S. Maria in Favento,  
affresco di san Rocco  
(secolo XV).



✠ MARIO VIGILIO OLMI

## Lungo le strade della fede: conclusioni

1. Mentre sta per concludersi l'anno giubilare, possiamo dire che la Giornata di studio "Lungo le strade della fede" ha dato un suo singolare contributo a meglio comprendere le motivazioni per cui il pellegrinaggio è stato non solo proposto e raccomandato, ma anche vissuto con serietà e devozione da parte di molti che si sono fatti appunto pellegrini non solo a Roma o in Terra Santa, ma anche lungo gli itinerari predisposti in terra bresciana a mete più accessibili.

Anche perché le mete scelte si possono giustamente riconoscere come luoghi della fede, di quella fede che lungo i secoli li ha resi punto di riferimento o di irradiazione per generazioni intere. In essi infatti si sono raccolti singoli e comunità intere, lungo le valli o nelle pianure o sulle rive dei laghi, per pregare, offrire e implorare, per riprendere con rinnovata fiducia il viaggio della vita con lo sguardo fisso al Cielo. Certamente le esperienze dei secoli passati qui rivissute, le condizioni e le modalità dei pellegrinaggi descritte dai relatori hanno permesso di far rivivere sentimenti e aspirazioni che hanno animato i pellegrini del passato. Erano sentimenti e aspirazioni espressi con accenti e modalità diverse, corrispondenti alle condizioni sociali delle singole epoche e ai movimenti spirituali che coinvolgevano le comunità locali. Possono sembrare talvolta ingenui o magari incomprensibili a noi che siamo imbevuti di secolarismo e di consumismo, ma che esprimevano tuttavia i sentimenti e le aspirazioni di sempre dell'uomo, che comunque si trova insoddisfatto del presente e attratto dall'eterno. Ed è per questo che si nota come componente essenziale del pellegrinaggio la dimensione religiosa. Sempre la fede, più o meno illuminata, stimolava le persone a intraprendere viaggi a volte lunghi e insidiati, con povertà di mezzi ma comunque mosse dal sincero desiderio di ottenere, attraverso la conversione e la purificazione il grande dono della salvezza dell'anima e della vita eterna.

2. Alla luce delle esperienze dei pellegrini del passato, sempre nell'anno giubilare, si è chiarita con tratti ben marcati la distinzione tra turismo religioso e

pellegrinaggio. Anche nel turismo religioso sono presenti aspetti positivi che vale la pena rilevare e riconoscere, specialmente nel nostro tempo in cui la condizione di benessere diffuso e di sviluppo permette a un buon numero di persone di dedicare parte del tempo libero a compiere itinerari di una o più giornate usufruendo di proposte di viaggi a mete di interesse culturale e religioso.

Come non cogliere in queste esperienze una risposta all'esigenza profonda dell'animo umano, di guardare a un futuro di felicità, di appagamento pieno e definitivo delle aspirazioni di giustizia e di pace? Anche in questo turismo diffuso, l'uomo da un lato si scopre *viator*, e dall'altro viene a contatto con mondi e culture, costumi e tradizioni che al fondo denotano l'esigenza di un incontro e di scambio con prospettive spirituali e ultraterrene.

3. Il pellegrinaggio invece ha una sua connotazione di fede. In un certo senso è il desiderio di rimettersi in cammino tenendo presente che la vita cristiana è una "sequela" di Cristo, mettersi sulla strada di Gesù come discepoli, o camminare insieme a Gesù come i discepoli di Emmaus, sempre più coinvolti dalle parole del Maestro che spiegava le Scritture e scioglieva quella durezza del cuore, che impediva loro di riconoscere nell'occasionale compagno di viaggio nientemeno che il Signore risorto.

E in realtà il vero pellegrinaggio è riconoscibile dai momenti che lo caratterizzano. «Vissuto come celebrazione della propria fede, il pellegrinaggio è una manifestazione culturale da compiere con fedeltà alla tradizione, con sentimento religioso intenso e come attuazione della esistenza cristiana, itinerario che si conclude con il passaggio da questo mondo al Padre.

Infatti la dinamica propria del pellegrinaggio rivela con chiarezza alcune tappe che il pellegrino deve percorrere. Esse diventano un paradigma di tutta la sua vita di fede: la *partenza* rende manifesta la sua decisione di avanzare fino alla meta e conseguire gli obiettivi della sua vocazione battesimale; il *cammino* lo conduce alla solidarietà con i fratelli e alla preparazione necessaria per l'incontro con il suo Signore; la *visita al santuario* lo invita all'ascolto della parola di Dio e alla celebrazione sacramentale; il *ritorno* infine gli ricorda la sua missione nel mondo, come testimone della salvezza e costruttore della pace.

È importante che queste tappe del pellegrinaggio, vissute in gruppo o individualmente, siano contraddistinte da atti culturali, che ne rivelino l'autentica dimensione, utilizzando allo scopo i testi suggeriti dai libri liturgici».

Quanto più l'azione pastorale curerà sia la preparazione con una opportuna catechesi che lo svolgimento con un attento accompagnamento, tanto più si

potrà dire che il pellegrino ha percorso di volta in volta un altro tratto del suo itinerario spirituale, illuminato dalla fede e sostenuto dalla speranza.

4. Può essere utile ricordare a questo punto l'esperienza della bresciana s. Angela, pellegrina in Terra Santa, che giunta al porto di La Canea si dice che divenne cieca e che perciò non fu in grado di contemplare quei sacri luoghi tanto desiderati. Eppure, come confidò la Santa ad Agostino Gallo, «essendo condotta di luogo in luogo di quelle devotissime devozioni, sempre gli vidde con gli occhi interiori, come le avesse vedute con l'esteriori». Ed è vero: spesso proprio il frastuono e la fretta impediscono la sosta e la contemplazione che costituiscono l'anima del vero pellegrinaggio.

Ed infine la suggestiva annotazione del "pellegrino russo": «Per grazia di Dio sono uomo e cristiano, per le mie azioni grande peccatore, per condizione un pellegrino senza tetto della più umile specie, che va errando di luogo in luogo. I miei averi sono un sacco sulle spalle con un po' di pane secco e una Sacra Bibbia che porto sotto la camicia. Altro non ho».

Non è forse per questo che l'uomo moderno fatica a guardare gli orizzonti spaziosi del cielo e decidere il santo viaggio? Ha troppe borse piene di cianfrusaglie e fardelli di egoismi troppo pesanti, che gli rendono lo sguardo miope e il passo affaticato. E se invece si spogliasse di ciò che è futile e custodisse l'essenziale? Allora sgorgerebbe dal cuore una preghiera semplice e fiduciosa, come quella del pellegrino verso il tempio di Gerusalemme:

*Come una cerva anela ai corsi delle acque,  
così la mia anima anela a te, o Dio.  
La mia anima ha sete di Dio, del Dio vivente.  
Quando verrò e vedrò il volto di Dio?*



---

# Indice

## SALUTI DI APERTURA

GIULIO SANGUINETI .....	pag.	5
ALBERTO CAVALLI .....	»	7
PAOLO CORSINI .....	»	9
ANTONIO FAPPANI .....	»	12

## INTRODUZIONE

G. ARCHETTI, <i>Il grande cammino. Pellegrini e pellegrinaggio nel medioevo</i> .....	»	15
---	---	----

## STUDI

G. FORZATTI GOLIA, <i>L'ospitalità della Chiesa. Pievi e canoniche bresciane sulle vie dei pellegrini</i> .....	»	33
G. ARCHETTI, <i>Pellegrini e ospitalità nel medioevo. Dalla storiografia locale all'ospedale di Santa Giulia di Brescia</i> .....	»	69
A. BARONIO, <i>Tra Brescia e Roma sulla via dei monasteri</i> .....	»	129
N. D'ACUNTO, <i>Pellegrinaggi e riforma gregoriana a Brescia</i> .....	»	163
G. SPINELLI, <i>L'ospitalità nei monasteri cluniacensi della Lombardia orientale</i> ....	»	173
R. BELLINI, <i>Il pellegrinaggio nel diritto canonico classico (secoli XII-XIII)</i> .....	»	191
E. BELLOMO, <i>Templari, itinerari di pellegrinaggio e attività ospitaliera in Lombardia</i> .....	»	215
E. FERRAGLIO, <i>Santuari e devozione nel diario di Virgilio Bornati (sec. XV)</i> .....	»	229
G. MANZONI DI CHIOSCA, <i>La relazione di pellegrinaggio di Pandolfo Nassino (1523)</i> .....	»	259
E. FERRAGLIO, <i>Il "Viaggio da Bressa a S. Iacobo in Tolosa" di Pandolfo Nassino (1523)</i> .....	»	265
L. SIGNORI, <i>Angela Merici, una pellegrina tra medioevo ed età moderna</i> .....	»	281

P. BONFADINI, <i>Piccole «note d'arte» sul pellegrinaggio attraverso codici e incunaboli miniati di collezioni bresciane</i> .....	pag. 293
G. DONNI, <i>Luoghi di culto e di carità nelle pievi di Franciacorta</i> .....	» 309
O. FRANZONI, <i>Itinerari e luoghi dei pellegrini in Valle Camonica</i> .....	» 323

#### RASSEGNE

P. PETRAROIA, <i>Dalla bisaccia del pellegrino al turismo religioso</i> .....	» 335
M. BUSI, <i>Pellegrini e pellegrinaggi. Guida bibliografica agli studi più recenti</i> .....	» 341

#### CONCLUSIONE

M. V. OLMI, <i>Lungo le strade della fede: conclusioni</i> .....	» 353
--	-------

## Indice Annata 2001

**n. 1-2 - 2001**

Premessa redazionale.....	pag.	5
Soci onorari dell'Associazione per la storia della Chiesa bresciana .....	»	7
Ricordo di mons. Giulio Nicolini .....	»	12
STUDI		
P. MERATI, <i>Il monastero dei Ss. Cosma e Damiano e i notai</i> .....	»	13
G. ARCHETTI, <i>La mensa vescovile di Brescia</i> .....	»	47
E. FERRAGLIO, <i>Fonti per la storia della Chiesa bresciana</i> .....	»	107
M. ANNIBALE MARCHINA, <i>Il Fondo di religione dell'Archivio di Stato di Brescia</i> .....	»	125
L. LEO, <i>L'archivio Gambara presso l'Archivio storico del comune di Brescia</i> .....	»	173
G. GAMBA - D. MONTANARI, <i>Le visite pastorali</i> .....	»	203
DOCUMENTI		
G. DONNI, <i>Fonti d'archivio per la storia della chiesa di Barco</i> .....	»	213
SCHEDE		
O. FRANZONI, <i>Note sulla raccolta Putelli di Breno</i> .....	»	237
M. BUSI, <i>L'archivio dell'Azione Cattolica di Brescia</i> .....	»	243
I. BONINI VALETTI, <i>L'archivio dell'Istituto Pro Familia</i> .....	»	247
RASSEGNE		
N. D'ACUNTO, <i>Del nuovo Codice memoriale e liturgico di S. Salvatore e S. Giulia di Brescia</i> .....	»	251
M. TREBESCHI, <i>L'Archivio diocesano</i> .....	»	257
SCHEDE BIBLIOGRAFICHE		
G. ARCHETTI - M. TAGLIABUE, <i>Schede bibliografiche su Brescia e la sua diocesi</i> .....	»	271
RECENSIONI .....	»	325



**n. 3-4 - 2001**

SALUTI DI APERTURA

GIULIO SANGUINETI .....	pag.	5
ALBERTO CAVALLI .....	»	7
PAOLO CORSINI .....	»	9
ANTONIO FAPPANI .....	»	12

INTRODUZIONE

G. ARCHETTI, <i>Il grande cammino. Pellegrini e pellegrinaggio nel medioevo</i> .....	»	15
---	---	----

STUDI

G. FORZATTI GOLIA, <i>L'ospitalità della Chiesa. Pievi e canoniche bresciane sulle vie dei pellegrini</i> .....	»	33
G. ARCHETTI, <i>Pellegrini e ospitalità nel medioevo. Dalla storiografia locale all'ospedale di Santa Giulia di Brescia</i> .....	»	69
A. BARONIO, <i>Tra Brescia e Roma sulla via dei monasteri</i> .....	»	129
N. D'ACUNTO, <i>Pellegrinaggi e riforma gregoriana a Brescia</i> .....	»	163
G. SPINELLI, <i>L'ospitalità nei monasteri cluniacensi della Lombardia orientale</i> .....	»	173
R. BELLINI, <i>Il pellegrinaggio nel diritto canonico classico (secoli XII-XIII)</i> .....	»	191
E. BELLOMO, <i>Templari, itinerari di pellegrinaggio e attività ospitaliera in Lombardia</i> .....	»	215
E. FERRAGLIO, <i>Santuari e devozione nel diario di Virgilio Bornati (sec. XV)</i> .....	»	229
G. MANZONI DI CHIOSCA, <i>La relazione di pellegrinaggio di Pandolfo Nassino (1523)</i> .....	»	259
E. FERRAGLIO, <i>Il "Viaggio da Bressa a S. Iacobo in Tolosa" di Pandolfo Nassino (1523)</i> .....	»	265
L. SIGNORI, <i>Angela Merici, una pellegrina tra medioevo ed età moderna</i> .....	»	281
P. BONFADINI, <i>Piccole «note d'arte» sul pellegrinaggio attraverso codici e incunaboli miniati di collezioni bresciane</i> .....	»	293
G. DONNI, <i>Luoghi di culto e di carità nelle pievi di Franciacorta</i> .....	»	309
O. FRANZONI, <i>Itinerari e luoghi dei pellegrini in Valle Camonica</i> .....	»	323

RASSEGNE

P. PETRAROIA, <i>Dalla bisaccia del pellegrino al turismo religioso</i> .....	»	335
M. BUSI, <i>Pellegrini e pellegrinaggi. Guida bibliografica agli studi più recenti</i> ..	»	341

CONCLUSIONE

M. V. OLMI, <i>Lungo le strade della fede: conclusioni</i> .....	»	353
--	---	-----