

BRIXIA SACRA

EDITA DALL'ASSOCIAZIONE PER LA STORIA DELLA CHIESA BRESCIANA

Sede: Via Gasparo da Salò 13, 25122 Brescia
Tel. 030.40233 - www.brixiasacra.it - info@brixiasacra.it

Terza serie | Anno XXVI, N. 1-4 | Gennaio-Dicembre 2021

Direttore

MARIO TREBESCHI

Vice direttore e redattore

GABRIELE ARCHETTI

Direttore responsabile

GABRIELE FILIPPINI

Comitato d'onore

GIOVANNI BATTISTA RE, IRMA BONINI VALETTI, ENRICO DAL COVOLO
MARIO ENRICO DELPINI, RAFFAELE FARINA, BRUNO FORESTI
LUCIANO MONARI, GIULIO SANGUINETI, PIERANTONIO TREMOLADA
LUIGI VENTURA, VINCENZO ANGELO ZANI

Consiglio di redazione

GABRIELE ARCHETTI, ROBERTO BELLINI, ANGELO BARONIO
MASSIMO DE PAOLI, GIOVANNI DONNI, ENNIO FERRAGLIO, ANDREA LUI
SIMONA NEGRUZZO, GIAN CARLO SCALVINI
FRANCESCA STROPPA, MARIO TREBESCHI, ENZO TURRICENI

Comitato scientifico

GIULIANA ALBINI, CESARE ALZATI, GABRIELE ARCHETTI, EZIO BARBIERI
XAVIER BARRAL I ALTET, MASSIMILIANO BASSETTI, ISABELLE BRIAN
MASSIMO DE PAOLI, SIMON DICHFIELD, JEAN-DOMINIQUE DURAND
SIMONA GAVINELLI, MICHAEL MATHEUS, DANIELE MONTANARI, GIUSEPPE MOTTA
MARCELLO ROTILI, STEFANO SIMIZ, RODOBALDO TIBALDI
MIRIAM TURRINI, GIOVANNI VITOLO, FRANCESCA STROPPA

Il Comitato scientifico direttamente e tramite studiosi esterni del settore,
italiani e stranieri, esercita il processo di peer review nella scelta dei saggi da pubblicare,
verificandone la validità e la qualità scientifica.

EDIZIONI STUDIUM

00193 Roma - Via Crescenzo 25 - tel. 06.6865846
info@edizionistudium.it

Autorizzazione del Tribunale di Brescia in data 18 gennaio 1966
N. 244 del Registro Giornali e Periodici

© 2021 by Edizioni Studium, Roma - ISBN 978-88-382-5035-4
© 2021 by Associazione per la storia della Chiesa bresciana, Brescia - ISSN 0392-1158

Realizzazione: Orione. Cultura, lavoro e comunicazione, Brescia

BRIXIA SACRA
MEMORIE STORICHE DELLA DIOCESI DI BRESCIA

In memoria di

Irma Bonini Valetti
Antonio Angelo Papagno
Carlo Sabatti

Premessa

Le difficoltà legate alla diffusione dell'epidemia da coronavirus hanno colpito in maniera indiscriminata tutti i settori, senza distinzione e senza fare sconti neppure al mondo della cultura e della ricerca. Anche le attività editoriali di *Brixia sacra* e la vita regolare dell'Associazione per la storia della Chiesa bresciana ne hanno risentito in modo significativo. La preoccupazione di questi lunghi mesi è stata quella di assicurare continuità alla rivista, guardando oltre le incertezze del momento, non diversamente da quanto aveva fatto don Paolo Guerrini tra il 1918 e il 1920 nel periodo drammatico del contagio di influenza spagnola. L'unica menzione di quell'espansione infettiva sul periodico è la registrazione necrologica dei defunti, specie dei sacerdoti colpiti dal morbo, che il direttore poneva al termine dell'annata.

Trovare notizie di prima mano però di quella grave situazione pandemica non è difficile e, per citare un caso, interessante anche per i rimandi all'attualità, si riporta quanto annotava don Pietro Arcari nella *Cronaca* parrocchiale di Rodengo. Infettatosi nell'autunno del 1918, il pastore franciacortino si dilunga per alcune pagine a descrivere la sintomatologia, la cura, la guarigione e l'emergenza socio-sanitaria che aveva colpito il suo paese. Alla data del 10 ottobre 1918 scrive: «Il parroco locale si ammala di influenza spagnuola e resta in letto fino al 18. Infierisce ovunque in Italia e in Francia la febbre spagnuola che miete moltissime vittime specialmente sotto forma di broncopolmonite. L'autorità prefettizia vieta: 1. il suono delle campane durante i funerali, e mentre si porta il viatico agli infermi; 2. ordina di trasportare i decessi di febbre spagnuola ed influenza direttamente al cimitero e senza alcun accompagnamento. Anche il medico Ambrosetti è ammalato e l'autorità prefettizia manda qui un capitano medico militare, che per il grande numero di ammalati, visita una sola volta. Qui però l'influenza o febbre spagnuola colpisce moltissimi, ma fa pochissime vittime».

Alla data del 22 ottobre aggiunge un'altra annotazione esplicativa: «Il parroco locale da 4 giorni si è alzato dal letto senza febbre spagnuola. In paese però vi sono ancora moltissimi ammalati, e questa influenza spagnuola

è una vera epidemia. Sintomi: 1. raffreddore; 2. freddo per la vita; 3. forte dolore di testa; 4. febbre a 39-40 linee di febbre; 5. tosse; 6. ossa indolenzite. Spesso vi è complicazione con bronchite e polmonite, nei quali casi urge chiamare il medico»; prosegue poi con le indicazioni terapeutiche e la cura seguita per rimettersi in salute.

L'annata 2021 si chiude purtroppo con il lutto di amici e collaboratori che, per lungo tempo, hanno contribuito, sorretto e aiutato il periodico di studi storici diocesano, a cui è idealmente dedicato questo numero: Irma Bonini Valetti (1937-2021), Antonio Angelo Papagno (1933-2021) e Carlo Sabatti (1947-2021). La loro memoria continuerà ad alimentare il nostro impegno, come la loro dedizione ha orientato con continuità il lavoro di *Brixia sacra* per almeno mezzo secolo. È un segno di gratitudine doveroso, espresso in modo corale e necessario a fissarne il ricordo.

Irma Bonini Valetti, dopo la laurea a pieni voti in materie letterarie, è stata assistente della cattedra di Storia medievale con il prof. Roberto Celli nella facoltà di Magistero dell'Università Cattolica, docente di ruolo e preside nell'Istituto Santa Maria degli Angeli di Brescia e attiva collaboratrice di varie istituzioni cittadine, che hanno affiancato la sua attività professionale, quali l'Istituto pro familia, il Centro Mericiano delle Angeline e la parrocchia del villaggio Badia dove abitava. Studiosa severa e scrupolosa, sempre sorridente e disponibile, ha messo a servizio delle realtà che frequentava le sue capacità e, accanto ai numerosi saggi di storia medievale apparsi sin dai primi anni Settanta in contributi miscelanei e monografici, non ha mancato di interessarsi con assiduità a questioni di carattere più sociale e pastorale, specie in relazione ai temi della vita familiare e dell'educazione giovanile, ma anche di spiritualità e teologia con traduzioni, saggi critici e articoli divulgativi. Dal 1996 ha partecipato con costanza al rilancio della terza serie della rivista, voluta dal vescovo Bruno Foresti, con la direzione di mons. Faustino Balestrini dopo la pausa editoriale dell'inizio degli anni Novanta, quale membro del Consiglio di redazione (1996-2000, 2014-2016), vicedirettore (2000-2014) e, da ultimo, membro del Comitato onorifico (2016-2021), oltre che del Consiglio di amministrazione dell'Associazione per la storia della Chiesa bresciana (2000-2013). Numerosi i suoi contributi, sui diversi temi della storia ecclesiastica, di quella monastica, religiosa, devozionale o istituzionale, tra cui l'ultimo in ordine di tempo, ma non meno appassionante e frutto di molto lavoro, terminato quando ormai la malattia aveva rallentato le sue possibilità di spostamento, sul *Chronicon Brixianum* di Giacomo Malvezzi. Della prima

storia di Brescia, redatta all'inizio del XV secolo, a lei si deve la bella traduzione italiana e un'introduzione per facilitare il lettore a entrare in un'opera tardo medievale. Per il suo impegno in campo educativo nel 2005 ha ottenuto il Premio Città di Brescia "Laura Bianchini".

Antonio Angelo Papagno, appassionato come pochi alla conoscenza della storia bresciana, assiduo lettore, di cui la biblioteca personale ancora testimonia l'ampiezza degli interessi, volontario discreto in tante iniziative di carità che lo hanno fatto apprezzare e ricercare, ha contribuito al rinnovamento della rivista negli ultimi due decenni, svolgendo dal 2003 ad oggi l'incarico di revisore dei conti dell'Associazione per la storia della Chiesa Bresciana. Prodigio nel consiglio, solitamente presente alle iniziative, generoso nel sostegno, ha garantito a lungo la vicinanza dell'Unione libere casalinghe di Brescia, associazione presieduta con energia dalla moglie Nini Guarneri, che ne condivideva l'alto spirito. Membro dell'Associazione nazionale Alpini, quale 1° capitano dell'Artiglieria di montagna, operò per promuovere vari gruppi dell'ANA; fu dirigente industriale in varie aziende senza mai perdere di vista quanti avevano maggiormente bisogno. In questo senso si pone il suo volontariato presso le suore Ancelle della carità lungo un trentennio, anche con l'incarico di vicepresidente dei volontari per l'assistenza domiciliare presso l'Hospice Domus Salutis, come pure nella Casa madre delle Ancelle in occasione dei restauri della chiesa del Santissimo Sacramento, diretti dall'architetto Valentino Volta. Scrupoloso e attento, ha svolto con competenza e puntualità il suo gratuito servizio di controllo amministrativo per l'Associazione, suggerendo soluzioni e creando relazioni. Il tratto signorile e la bontà d'animo lo hanno contraddistinto nelle relazioni e la sua partecipazione ai consigli, agli incontri o alle assemblee, è sempre stata elemento di serenità e di unione. Ci mancherà la sua sapiente lezione di vita, che valica la contingenza di un ricordo, restando quale esempio e sentimento riconoscente verso la Provvidenza che ce lo ha dato per un ampio tratto.

Carlo Sabatti se n'è andato quasi all'improvviso all'inizio del mese di dicembre. Era un'autorità per la Valtrompia, la sua amata Valle a cui ha dedicato grandi energie promuovendo ricerche, creando iniziative e sviluppando nuovi interessi culturali. Docente di lettere nelle scuole medie e nelle superiori, ha unito come pochi la ricerca storica con l'attività didattica e l'impegno politico attivo, svolgendo la funzione di consigliere comunale, presidente della Comunità Montana di Valle Trompia e ispettore onorario

per i Beni artistici e storici delle valli Trompia e Sabbia. Negli anni Ottanta fu tra gli storici fondatori della Fondazione civiltà bresciana e condivise con mons. Antonio Fappani i primi orientamenti culturali dell'ente; è in questo contesto che si collocano alcuni progetti editoriali quali quelli sull'arte in Valtrompia o sulla storia in più volumi della Valle, espressione della sua poliedrica attività di studio e di divulgazione. Attento alla storia locale, ne ha indagato i molti aspetti soprattutto per l'età moderna, lasciandosi guidare dalle carte d'archivio, ricercandole nei fondi pubblici e privati, ecclesiastici e nobiliari, salvaguardandone la conservazione con determinata volontà, come attestano le numerose pubblicazioni che recano il suo nome o sono state da lui coordinate. Il contributo a *Brixia sacra* non è mai mancato estrinsecandosi in forme diverse; soprattutto tra il 1983 e il 1990 egli è stato fattivo nel Consiglio di redazione a fianco di mons. Antonio Masetti Zannini – allora direttore dell'Archivio vescovile che, in quegli anni complicati, soccorse sovente la rivista con il suo personale contributo economico – operando su varie tematiche, specie storico-artistiche e archivistico-documentarie, quale vicesegretario di redazione dal 1984 al 1990. Una fase in cui il periodico assunse più marcati interessi per l'arte sacra e gli ambiti artistici.

Questo numero presenta una serie di contributi, ricco di spunti e approfondimenti tematici di differente interesse e di lungo periodo, come si prefigge di norma la rivista. Si prende avvio con alcune suggestioni scaturite dalle fonti patristiche relative alla trasformazione delle campagne in età tardo antica e nel primo medioevo; i rilievi muovono da Agostino e Gregorio Magno in rapporto ai grandi patrimoni ecclesiastici e alla loro gestione agraria. Riferimenti che prendono una luce del tutto diversa nelle carte di fondazione del monastero extraurbano di Sant'Eufemia della Fonte all'inizio del Mille, un monastero vescovile che dovette confrontarsi gradualmente con lo sviluppo prepotente dei poteri signorili e delle autonomie comunali, senza riuscire ad opporre una valida resistenza. Sempre sul versante claustrale si colloca l'indagine sull'accoglienza monastica, con riferimento allo xenodochio di Santa Giulia, una delle strutture ospedaliere più rilevanti della città, operante già nell'alto medioevo, con regole, personale e ambienti che funzionarono fino al termine del XV secolo.

Il recupero della tradizione manoscritta relativa al *Chronicon Brixianum* del Malvezzi, inoltre, mostra come una glossa monzese del XII secolo alla *Storia dei Longobardi* di Paolo Diacono, non solo venga recepita nei codici bresciani successivi, ma permetta di individuare una tradizione professio-

nale, familiare e culturale all'interno dei Malvezzi importante a contestualizzare meglio la cronaca. Alla fine del Medioevo si pongono pure i due saggi che, con nuovi elementi, tornano a riflettere sul cantiere artistico della matrice di Santa Maria di Nave nella valle del Garza, nota anche come pieve della Mitria. In particolare, gli apparati decorativi tardogotici presentano rimandi verso Andrea Bembo e la sua bottega, mentre l'esame di taluni aspetti di costume, condotto attraverso i vestiti indossati dai protagonisti, sono desunti dalla raffigurazione quattrocentesca di *Sant'Antonio abate che dona i suoi beni ai poveri*. Temi culturali che si collegano idealmente alle indagini su Antonio Montanino che, grazie a inediti dati d'archivio e a nuove proposte attributive, prende maggior luce, insieme ai suoi collaboratori, quale raffinato scultore e intagliatore del XVII secolo.

Il recupero documentario degli atti testamentari dei vescovi Vincenzo Giustiniani e Bartolomeo Gradenigo, nobili prelati veneti alla guida della diocesi di Brescia nella prima e nella seconda metà del Seicento, induce ad alcuni approfondimenti sullo stato della Chiesa diocesana e dell'azione pastorale dei suoi presuli. Infine, la rilettura di elementi neo medievali nella tradizione storico artistica sacra – sia in ambito ecclesiastico che monastico, ma il discorso vale anche per quello laico – consente di mostrare come la tradizione religiosa medievale abbia contribuito a rafforzare lo spirito patrio negli anni pre e postunitari. Nel caso della basilica di San Salvatore dell'abbazia femminile di Santa Giulia o della cattedrale di Santa Maria, la romanica *Rotonda* cittadina, gli interventi furono tanto significativi da caratterizzare, ancora oggi, la percezione “medievale” o “barbarica” che si ha di tali monumenti di culto.

Ad aprire la rubrica delle “note e discussioni” vi è un contributo celebrativo del settimo centenario dantesco, in cui si illustra l'interpretazione spirituale delle sacre Scritture data dal poeta fiorentino nella *Divina commedia*. Un'inedita testimonianza tratta dall'archivio diocesano, invece, offre qualche spunto sulle tristi vicende che videro la deportazione degli ebrei da Rodi nel secolo scorso, mentre uno spaccato sulle attività di riordinamento, conservazione e recupero documentario nell'ultimo decennio, da parte degli archivisti dell'Archivio storico diocesano, è un apporto concreto non solo alla storia ma anche alla salvaguardia della memoria e alla trasmissione documentaria futura. È questo un tratto peculiare di *Brixia sacra* – non lo si dimentichi – sin dal suo esordio nel 1910, vale a dire quello di aver mantenuto un legame strettissimo con l'Archivio vescovile e la pubblicazione di documenti inediti, di inventari o di studi ha rappresentato la forma di collaborazione più consueta, che continua a consolidarsi col trascorrere del tempo.

A chiudere il fascicolo è la rassegna delle “schede bibliografiche”, anche questa mutuata dalla tradizione della rivista inaugurata da mons. Guerrini, il quale a fine degli anni Quaranta la propose pure per la *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, dove tuttora persiste con profitto. Nell’era digitale, e soprattutto adesso, essa rappresenta un contributo notevolissimo di conoscenze e divulgazione critica di primo piano nell’indistinto oceano dei dati che si accavallano nel web. Gli studi prodotti, infatti, quando sono resi noti arricchiscono il patrimonio informativo comune, ampliano le prospettive di indagine e segnano l’affinarsi delle capacità di rileggere il passato. Le schede bibliografiche, perciò, non sono una semplice cava di materiali inerti – certo sono anche questo – da dove trarre i “pezzi” utili alle nostre costruzioni intellettuali, ma rappresentano un vero e proprio bacino di saperi che, nel suo insieme, costituisce il bagaglio di conoscenze di cui disponiamo, il fienile per i nostri armenti nella stagione fredda, la catasta di legna che alimenta la sera il focolare domestico o, per parafrasare una celebre espressione di Margherite Yourcenar delle *Memorie di Adriano*, il granaio pubblico dove ammassare le riserve contro l’inverno dello spirito.

Ricostruire il passato non è un’azione antiquaria per persone desuete, ma lo sforzo attuale, indispensabile, per cogliere il senso delle cose che si modificano col progredire del tempo, per comprenderne i movimenti profondi e modificarli orientando gli accadimenti che verranno. Indagare tra le polverose carte d’archivio, allora – e ancor di più lo è per un credente che studia i fondi parrocchiali, vescovili, ecclesiastici o religiosi –, è risalire ogni giorno alle scaturigini della fede, scoprendo dietro le pieghe dei documenti o «sotto le pietre», scriveva ancora la Yourcenar, il segreto delle sorgenti che conducono all’opera creativa narrata dalle sacre Scritture.

Studi



ROBERTO BELLINI
UNIVERSITÀ CATTOLICA DEL SACRO CUORE

Tra *villa* e *conduma*: immagini della campagna nelle fonti patristiche (Agostino e Gregorio Magno)

Nel dicembre del 2011 si tenne a Brescia un incontro di studio, organizzato da Gabriele Archetti, il cui tema *Abitare in campagna* era incentrato sull'edilizia rurale¹. L'evento ha costituito una tappa dell'ampio progetto di indagine riguardante la 'storia della civiltà', che è senz'altro merito dello studioso bresciano avere promosso all'interno della ricerca storica italiana – e non solo di ambito medievale – attraverso numerose iniziative congressuali e la pubblicazione di studi di respiro internazionale². In quella sede, a chi scrive fu affidato il compito di esplorare l'argomento all'interno delle fonti patristiche: il presente contributo trae origine da quell'intervento non essendo stato possibile, per motivi contingenti, giungere in seguito alla sua pubblicazione. Nonostante il titolo ambizioso, il suo scopo è unicamente di prospettare qualche elemento utile all'analisi del problema attraverso alcuni sondaggi effettuati negli scritti di due dei principali Padri della Chiesa latina, Agostino di Ippona e Gregorio Magno.

Le ragioni di codesta scelta, com'è ovvio del tutto opinabile, sono di ordine storico: mi pare, infatti, che in queste due figure si riassume bene tutto

* Sigle e abbreviazioni usate: CCL = *Corpus christianorum. Series latina*; CSEL = *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*; CTh = *Codex Theodosianus*; OSA = *Opere di sant'Agostino*; PL = *Patrologiae cursus completus ... Series latina*, accurante J.-P. Migne; Sch = *Sources chrétiennes*.

¹ Cfr. *Abitare in campagna. Dalla villa romana alla cascina lombarda*, Incontro nazionale di studio (Brescia - Corte Franca, 15-17 dicembre 2011), diretto da G. Archetti e promosso dalla Fondazione Civiltà Bresciana con la collaborazione dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, Università degli Studi di Brescia, Università degli Studi di Bergamo e Politecnico di Milano, i cui atti hanno visto una parziale e non unitaria pubblicazione.

² A puro titolo di esempio mi limito solamente a ricordare l'imponente monografia dedicata a *La civiltà del pane. Storia, tecniche e simboli dal Mediterraneo all'Atlantico*, Atti del Convegno internazionale di studio (Brescia, 1-6 dicembre 2014), 3 voll., a cura di G. Archetti, Milano-Spoleto 2015 (Centro studi longobardi. Ricerche, 1), pubblicata nell'ambito dell'Esposizione internazionale di Expo 2015 e presentata il 9 maggio del medesimo anno nel contesto dello "Europe Day" promosso dall'Unione Europea.

quel periodo sospeso, per così dire, tra l'età antica e il primo medioevo, secoli designati con l'espressione tardo antico, quale che poi sia l'esatto significato si voglia attribuire a questo concetto³. Più esattamente, il vescovo africano ne rappresenta l'aspetto di almeno parziale continuità con l'epoca precedente, ancora nel segno cioè di una quanto meno apparente 'romanità'⁴. Lo suggeriscono il curriculum dei suoi studi, sia dal punto di vista istituzionale sia nei contenuti disciplinari; la sua carriera professionale, che dall'Africa settentrionale lo portò a Roma e poi a Milano, dove avvenne l'incontro con Ambrogio decisivo per la sua definitiva conversione alla fede cattolica; infine, la sua esperienza ecclesiastica, culminata nel 396 con l'elezione a vescovo di Ippona. Questa città, tuttavia, ha rilevato Peter Brown, se da un lato conservava ancora aspetti chiaramente 'romani' – persino 'pagani' in certi ambienti – d'altra parte lasciava intravedere i segni della futura e imminente dissoluzione⁵. Da alcun tempo, in effetti, lo sviluppo della sua vita si era fermato e la sua prosperità proveniva oramai sempre più dalla campagna circostante e dall'area collinare, dove si parlava il punico e la stessa presenza della Chiesa appariva incerta e precaria.

In queste aree extraurbane dominava la grande proprietà terriera con le sue ville, residenze «a due piani, circondate da maneggi, da piscine e da boschetti», attorno alle quali erano andate organizzandosi numerose attività economiche che volentieri qualificheremmo come tipicamente cittadine. E

³ Del tutto fuori luogo sarebbe, in questa sede, inoltrarsi in una discussione di periodizzazione storica: con specifico riferimento a questo concetto, ma altresì in una più ampia prospettiva, si v. S. D'ELIA, *Problemi di periodizzazione fra tardo antico e alto medioevo*, in *La cultura in Italia fra tardo antico e alto medioevo*, Atti del Convegno tenuto a Roma, Consiglio nazionale delle ricerche, dal 12 al 16 novembre 1979, I, Roma 1981, pp. 63-98.

⁴ A tale riguardo D'ELIA, *Problemi*, pp. 76-88, ha messo bene in luce come la tradizionale valutazione negativa del secolo IV e degli inizi del successivo, periodo in cui si svolse la vicenda umana ed ecclesiale di Agostino, fosse dovuta più a condizionamenti di natura ideologica – di antica data, tra l'altro, visto che risalgono allo stesso tardo antico: si v. l'ampio quadro disegnato da L. CRACCO RUGGINI, *La fine dell'impero e la trasmigrazione dei popoli*, in *La storia. I grandi problemi dal medioevo all'età contemporanea*. II/2: *Il medioevo. Popoli e strutture politiche*, direttori N. Tranfaglia e M. Firpo, Torino 1986, pp. 1-39 – che a una valutazione oggettiva dello stato delle cose, caratterizzato semmai da una forte stabilità delle istituzioni, benché differente da quella dell'epoca imperiale 'classica', e da una notevole creatività culturale e spirituale. Sul tema importanti osservazioni in P. BROWN, *Genesi della tarda antichità*, Torino 2001 (Piccola biblioteca Einaudi, n.s. Storia, 95), pp. IX-XXIV, e nel contributo della CRACCO RUGGINI sopra cit., pp. 40-42.

⁵ Per queste considerazioni e per quanto segue cfr. P. BROWN, *Agostino d'Ippona*, Torino 2013 (Piccola biblioteca Einaudi, n.s. Storia, 595), pp. 5-11, 183-186.

presso codeste abitazioni, del resto, sorgevano pure le parrocchie onde fruire della protezione dei latifondisti, sui quali lo stesso Agostino si appoggiò per diffondere la fede cattolica e difenderla dai suoi avversari. Erano i segni inequivocabili dei tempi e di quanto si andava preparando: alla medesima maniera vanno considerati, in una prospettiva religiosa, i ripetuti ma inutili richiami di concili e autorità ecclesiastiche contro la presenza dei corepiscopi e la frequente residenza dei vescovi *in villa*⁶.

Pure, lo stretto rapporto che, da subito, si realizzò tra il cristianesimo e l'ambiente urbano⁷ spiega, almeno in parte, perché questo incombente mondo delle campagne non abbia lasciato rilevanti tracce nelle opere degli scrittori ecclesiastici vissuti a cavaliere dei secoli IV-V e Agostino, in proposito, non fa eccezione. Tuttavia, la sua produzione ebbe una tale ampiezza e varietà da lasciarlo talvolta emergere, in particolare negli scritti in cui si è riflessa l'attività di predicazione, nei quali l'Ipponense si mostra sempre attento ad adattare le immagini all'uditorio che ha di fronte, sovente di estrazione popolare⁸. Va, per altro, sottolineato come i temi trattati da Agostino

⁶ Aspetto quest'ultimo segnalato da L. CRACCO RUGGINI, *Alimentare i cittadini, i rustici e i milites fra tardo antico e alto medioevo*, in *Città e campagna nei secoli altomedievali*, Atti della LVI Settimana di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo (Spoleto, 27 marzo - 1 aprile 2008), Spoleto 2009, pp. 25-37, quale elemento della più generale osmosi e continuità tra i due diversi ambienti che, ancora evidente alla fine del secolo IV, andrà tuttavia a svolgersi, nei due successivi, sempre più in direzione della campagna benché A.W.H. EVERS, *Church, cities and people. A study of the plebs in the Church and cities of roman Africa in late antiquity*, Leuven-Walpole 2010 (Interdisciplinary studies in ancient culture and religion, 11), pp. 279-283, abbia messo in luce, accanto ai segnali di crisi, ancora aspetti di vitalità nelle città africane, con situazioni differenti a seconda dell'area presa come oggetto di indagine.

⁷ Cfr. in proposito i rilievi di BROWN, *Genesis*, pp. 5-12; P. SINISCALCO, *Il cammino di Cristo nell'impero romano*, Roma-Bari 2004 (Biblioteca universale Laterza, 199), pp. 47-52; R. LIZZI TESTA, *La conversione dei cives, l'evangelizzazione dei rustici: alcuni esempi fra IV e VI secolo*, in *Città e campagna*, pp. 115-116.

⁸ Si v. il caso esemplare di AUGUSTINUS, *Enarrationes in psalmos* 43.16, curaverunt E. Dekkers, I. Fraipont, Turnholti 1990 (CCL 38), p. 487, e le puntuali osservazioni sul passo di A. CORTICELLI nell'*Introduzione* alla versione bilingue *Esposizioni sui salmi*, a cura di A. Corticelli, R. Minuti, benedettine di S. Maria di Rosano, Roma 1967 (OSA 25/1), pp. X-XII, sullo stile di predicazione del presule e sull'uditorio cui si rivolgeva: per un altro esempio R. BELLINI, *Dacci oggi il nostro pane quotidiano. Allegoria e realismo negli scritti dei Padri della Chiesa*, in *La civiltà del pane*, III, pp. 1572-1574. Sul tema, infine, cfr. in generale LIZZI TESTA, *La conversione*, pp. 116-118, in cui si osserva significativamente come tale preoccupazione emergesse già nella epistola 36 di Ambrogio e abbia trovato un'ampia esposizione nella *Regula pastoralis* di Gregorio Magno.

non abbiano di per sé lo scopo di offrire informazioni sulla vita agreste: di qui, ipotizzo, l'impiego pressoché unicamente del sostantivo *villa* per indicare la residenza campagnola, a eccezione di cinque brani nei quali compare il termine *casa* col significato, però, di postribolo⁹, di capanna adibita alla conservazione del fieno¹⁰ e di asceterio¹¹. In realtà, anche *villa* non indica soltanto l'abitazione delle campagne: nel *De catechizandis rudibus*, per esempio, così Agostino qualifica Betlemme, nel senso dunque di piccolo villaggio. Identico uso si riscontra nel *De consensu evangelistarum*, qui però sia riguardo al paese natale di Cristo sia in riferimento all'episodio di Mc 16,12, nel quale il Signore appare a due discepoli «euntibus in villam». Quest'ultima narrazione è ritenuta da Agostino in accordo col dettato di Lc 24,13, dove tuttavia nella traduzione latina compare l'espressione *castellum*, ugualmente da intendersi come villaggio di campagna perché «oggi si dà simile nome [cioè di *villa*] perfino a Betlemme, che un tempo era chiamata addirittura città [*civitas*]»¹². Effettivamente nel passo marciano *villa* indica genericamente la campagna mentre la ripresa lucana della pericope riferisce esplicitamente *castellum* all'abitato di Emmaus, il che potrebbe fare supporre si tratti di due accadimenti differenti, stante altresì la stringatezza del primo brano e l'utilizzo, nel testo greco, della parola *ἀγρόν*, laddove in

⁹ *Enarr. in ps.* 80.2 («casas in vicis faciunt») et 17 («alii casas in vicis», ossia nei sobborghi della città), curr. Dekkers, Fraipont, Turnholti 1956 (CCL 39), pp. 1121 e 1130, in un contesto in cui si rimproverano i fedeli di condotte incoerenti col battesimo che hanno ricevuto (cap. 2: «vi sono, infatti, molti che non vivono con dignità nel battesimo che hanno ricevuto»).

¹⁰ *Sermo* 20A.7, in AUGUSTINUS, *Sermones de Vetere Testamento*, recensuit C. Lambot, Turholti 1961 (CCL 41), pp. 271-272: «casam feneam transitoriam», nel significato allegorico di colui che non edifica solide basi nella fede, tali da permettergli di raggiungere la vita eterna.

¹¹ AUGUSTINUS, *Confessiones* 8.6.15, edidit L. Verheijen, Turholti 1981 (CCL 27), p. 122: «apud Treveros (...) in quendam casam, ubi habitabant quidam servi tui spiritu pauperes». A questi passi si può aggiungere il *sermo* 133.1, in PL 38, col. 757, nel quale il termine *casa* è impiegato in riferimento alla festività ebraica delle capanne, che in effetti coincideva con il momento più importante del calendario agricolo.

¹² AUGUSTINUS, *De consensu evangelistarum* 3.25.71, edidit F. Wehrich, Vindobonae-Lipsiae 1904 (CSEL 43), p. 371; analogo ragionamento riguardo a Betlemme, come si diceva, in ID., *De catechizandis rudibus* 22.40.8, cura et studio I.B. Bauer, Turnholti 1969 (CCL 46), pp. 164-165. Va per altro tenuto presente che nelle fonti tardo antiche i parametri mediante i quali si definiva la città erano di natura culturale e di mentalità, secondo una tradizione 'romana', piuttosto che economico-sociali e politici: cfr. in proposito il puntuale studio di C. WICKHAM, *Bounding the city: concepts of urban-rural difference in the West in the early middle ages*, in *Città e campagna*, pp. 61-80, e, nello stesso volume, i rilievi di CRACCO RUGGINI, *Alimentare i cittadini*, pp. 27-28, riguardo ai diversi criteri impiegati dalla cultura antica, rispetto a quelli in uso nella storiografia di oggi, per definire 'città' un agglomerato abitativo.

Luca si legge *κόμην*¹³. Agostino, però, supera la difficoltà osservando che nei codici in lingua greca «magis agrum invenimus quam villam» per indicare «non castellum tantum» ma pure «municipia et coloniae», mentre la città è detta *metropolis*, «la quale è il capo e quasi la madre delle altre»¹⁴.

Tale significato di villa, eccezionale nella versione latina del testo sacro, è dunque alquanto inusuale pure in Agostino: lo si può ancora leggere riferito agli abeliani, esponenti di una «haeresis rusticana» che risiedevano «in una piccola villa» e dei quali tratta solo il nostro vescovo, rilevandone per altro la completa sparizione¹⁵. Più frequentemente, invece, col sostantivo egli intende tanto la residenza agraria quanto la proprietà terriera, il *fundus* a essa facente capo, e in questo caso è arduo operare una distinzione in merito. In generale, quanto l'Ipponense vuole sottolineare è il valore, spesso rilevante, del bene e ciò gli offre il destro per sviluppare alcune considerazioni di natura squisitamente pastorale. «Com'è bella questa villa del mio vicino! Oh, se fosse mia, se potessi unirla alla mia e unire questa e quella proprietà»: è un'aspirazione che Agostino rinviene fin troppo spesso tra le pecorelle del suo gregge¹⁶. Certo, in sé non c'è nulla di male perché «buone cose sono le ricchezze» ma, aggiunge il presule, «nel senso che puoi farci del bene, non che possono renderti buono»¹⁷: ci sono invece dei cristiani i quali «non rubano la villa altrui ma tanto amano la propria che, se avessero a perderla, ne rimarrebbero sconvolti»¹⁸.

Su tali premesse Agostino sviluppa uno dei temi in cui principalmente la villa è coinvolta: il rapporto tra la vita cristiana e i beni materiali. L'uomo, egli osserva, aspira a una lunga esistenza mentre dovrebbe soprattutto volerla

¹³ *Nuovo Testamento interlineare*, Milano 2014, pp. 456 e 744.

¹⁴ *De cons. evang.* sopra cit. Il sostantivo *castellum*, in effetti, è regolarmente impiegato dalla *Vulgata* di Girolamo per designare Betlemme e le altre città minori, ma Agostino, pur ammirando e utilizzando l'opera del Dalmata, mantiene comunque una certa indipendenza verso di essa: cfr. A.-M. LA BONNADIÈRE, *Augustin a-t-il utilisé la «Vulgata» de Jérôme?*, in *Saint Augustin et la Bible*, sous la direction de A.-M. La Bonnadière, Paris 1986 (*Bible de tous les temps*, 3), pp. 303-312.

¹⁵ AUGUSTINUS, *De haeresibus ad Quodvultdeum*, cap. 87, cura et studio R. Vander Plaetse et C. Beukers, Turnholti 1969 (CCL 46), pp. 339-340: Agostino li colloca in origine proprio a Ippona, dunque ne tratta per diretta conoscenza.

¹⁶ Qui nelle *Enarr. in ps.* 39.28 (CCL 38), p. 445: nel passo *villa* e *fundus* indicano appunto sostanzialmente la medesima realtà («bona est ista *villa* vicini: o, si mea esset; o si adiungerem illam et facerem de isto *fundo* et de illo unitatem», corsivi miei).

¹⁷ *Sermo* 48.8, in *Serm. de Vet. Test.*, p. 610, conclusione alla quale Agostino aggiunge però, come vedremo, una riserva.

¹⁸ *Enarr. in ps.* 80.21, p. 1133.

buona, altrimenti altro non sarà che «un lungo male». E così spesso l'individuo assume un atteggiamento decisamente contraddittorio: «dichiari di amare più la vita della villa, ma sei interessato maggiormente ad avere buona la villa invece della vita», al punto tale da rendere cattiva la seconda attraverso le frodi messe in atto per impadronirsi, spinto dalla cupidigia, della prima¹⁹. Eppure, aggiunge il vescovo, la vita è stimata da tutti superiore a qualsiasi bene, «infatti tutte quelle cose che desideravi buone, il vestito, la casa, la villa e così via, sei pronto a rinunciarvi per la tua vita»: in verità, «se qualcuno ti dicesse: 'o mi consegno i tuoi beni, o mi prenderò la tua vita', sei pronto a dare tutti i tuoi beni e a tenerti quest'ultima, anche se malvagia»²⁰. La logica conclusione, allora, è che occorre curarsi innanzi tutto della propria esistenza e della sua conformità ai principi della fede visto che, pure fosse cattiva, si è comunque pronti a sacrificare qualsiasi cosa per essa²¹.

Non si tratta solo di standardizzate immagini della predicazione morale: in vari passi delle sue opere Agostino ricorda come egli stesso, nella sua qualità di presule, abbia avuto a che fare con uomini del genere – riflesso a loro volta dei duri rapporti di classe esistenti nella società del tempo²² – per cui si «desidera la villa del vicino, ma costui è ricco, non indigente, dispone di onori, anche di potenza» e perciò è semmai opportuno averne timore anziché aspirare a sottrargli porzioni «de illius fundo». In altri casi, invece, questo prossimo è povero, tanto da far pensare sia disposto a cederla, ed ecco allora le pressioni esercitate su di lui per costringerlo a farlo: «l'occhio gli sta addosso e spera di ottenere la villa». «Conosciamo queste cose», commenta amaramente Agostino, «sono accadute tra noi, speriamo non avvengano più», ossia fedeli ricchi i quali hanno rifiutato un prestito a un vicino in difficoltà accampando la scusa di non disporre, al momento, di denaro ma se costui si fosse dichiarato pronto a impegnare la sua villa la somma necessaria sarebbe stata subito concessa²³. Non è codesto l'unico caso, né quel-

¹⁹ *Sermo* 16.2, in *Serm. de Vet. Test.*, p. 214.

²⁰ *Sermo* 20.4, in *Serm. de Vet. Test.*, p. 267; analoghe considerazioni si leggono nel sermone 16, sopra cit.

²¹ A conferma dell'importanza che Agostino attribuisce a questo tema, oltre che nei sermoni sopra indicati, si v. i *sermones* 72.4.5, 82.11.14 e 232.8, in PL 38, rispettivamente coll. 469, 513 e 1112.

²² Un profilo sociale dell'Africa romana all'epoca di Agostino è proposto da W.H.C. FRENCH, *The donatist Church: a movement of protest in roman north Africa*, Oxford-New York 1985, pp. 60-75, e Y. LE BOHEC, *Histoire de l'Afrique romaine (146 avant J.-C.-439 après J.-C.)*, Paris 2005 (*Antiquité/Synthesès*, 1158-4173, 9), pp. 231-236.

²³ Queste e le precedenti riflessioni in *Enarr. in ps.* 39.28, pp. 445-446.

lo peggiore: vi sono, infatti, altri cristiani che non esitano, invece di praticare la misericordia, ad approfittare dei loro rapporti con ecclesiastici potenti per trarne il massimo vantaggio, ad esempio consultando «un vescovo circa il modo di impadronirsi di una villa di proprietà altrui e chiedono a lui un tale suggerimento»; e l'Ipponense precisa: «talora è successo a noi, lo diciamo per esperienza, altrimenti stenteremmo a crederlo»²⁴. Evidente qui il richiamo severo verso quei presuli i quali, così comportandosi, si mostrano non autentici pastori ma mercenari del Vangelo, che «fuggono (...) quando vedono il lupo», come quel Paolo, forse vescovo di Catacqua, con cui Agostino ruppe la comunione, pur essendo costui suo figlio spirituale, a causa del suo forte coinvolgimento negli affari mondani – condotta oltretutto vietata dalla legislazione civile – e della sua eccessiva prodigalità²⁵.

Altro deve essere, invece, l'atteggiamento del cristiano: è opportuno, infatti, non desiderare queste risorse terrene e perciò non domandarle a Dio, nemmeno se si intendesse impiegarle a beneficio dei poveri. In proposito, Agostino svolge un'interessante riflessione economica osservando come i beni materiali non possono essere goduti simultaneamente da tutti: «conservi odio nel cuore perché ti è stato detto da una persona di cedere la villa, quasi sia possibile acquistare senza che un altro venda», dunque come sarebbe possibile persino a Dio «donarti una villa senza toglierla a un altro?». È per tale ragione che Dio dispensa unicamente i benefici spirituali condivisibili da tutti²⁶ e ammonisce i fedeli a servirsi del mondo senza diventare schiavi²⁷ mediante le immagini di Mt 13,26, interpretate dall'Ipponense in significato figurale: «guai a coloro che pongono la speranza nel secolo», ossia a chi vorrebbe comprare una villa – rappresentato dalla donna partorienti «poiché, non avendo ancora generato, ha il seno pieno di speranza» – ma dopo averla acquistata si preoccupa solo di 'allattare', cioè di

²⁴ *Sermo* 137.11.14, in PL 38, col. 762. In codeste parole si riflettono senz'altro i numerosi impegni giuridici e sociali che, suo malgrado, Agostino fu costretto a fronteggiare durante il suo episcopato, cfr. BROWN, *Agostino*, pp. 187-192.

²⁵ AUGUSTINUS, *ep.* 85, in ID., *Epistulae LVI-C*, cura et studio Kl.-D. Daur, Turnhout 2005 (CCL 31A), pp. 129-130.

²⁶ *Sermo* 32.21, in *Serm. de Vet. Test.*, p. 408, nel quale Agostino esemplifica così la questione nel finale: «desideri l'oro, desideri la giustizia. Non puoi possedere l'oro a meno che qualcuno lo perda. La giustizia si estende e vi abbraccia entrambi».

²⁷ Agostino, infatti, non esclude in assoluto l'opportunità di rivolgersi con fiducia alla misericordia divina per affrontare le esigenze essenziali della vita quotidiana: è questo, anzi, uno dei significati da lui attribuiti al versetto del *Padre nostro* in cui si domanda a Dio il 'pane quotidiano', cfr. in proposito BELLINI, *Dacci oggi*, pp. 1571 e 1573-1574.

prendersi cura unicamente di essa²⁸. Per questa via l'oggetto diventa solamente occasione per il peccato, tuttavia «dolce è il peccato, ma la morte è amara» e, comunque, «se pecchi a causa della villa dovrai lasciarla quaggiù» al termine della vita, alla pari di qualsiasi altro possesso mondano al quale saranno state rivolte principalmente le attenzioni, «ma il peccato che commetterai lo porterai con te» assieme al giudizio di condanna immanente in esso²⁹. Meglio, pertanto, sopportare il male terreno perché assai meno grave di quello spirituale: «tu credi di stare male perché hai una brutta villa; e starà bene colui che ha un'anima malvagia?» Il quesito, ovviamente retorico, consente al presule africano di convergere nuovamente sulla *ratio* evangelica: «avete dei nemici: del resto, nella vita terrena chi non li ha? Datemi ascolto: amateli. In alcun modo ti può nuocere un nemico feroce più di quanto puoi nuocere a te stesso se non lo ami. Infatti, egli può nuocere o alla tua villa» o a qualsiasi altro bene e persino ai familiari e alla stessa vita fisica, ma «forse può nuocere alla tua anima come puoi farlo tu stesso?»³⁰.

D'altra parte, proprio perché vescovo operante in una realtà sociale complessa e istituzionalmente ancora inquadrata nel contesto imperiale romano, Agostino non interpreta questi temi in direzione di un pauperismo o rigorismo esasperato. Il suo riferimento è piuttosto il brano paolino di 1Cor 3,15, mediante il quale si riconosce esserci molti cristiani il cui fondamento della fede è «fenum et stipula et ligna», e perciò essi amano la loro villa, temono di perderla e si rattristano nel vederla danneggiata, nondimeno non l'antepongono a Cristo. Quindi, «se ti si dicesse: 'preferisci questa proprietà o Cristo?', benché con tristezza ti rassegnaresti a rinunciarci, preferendo rimanere unito a Cristo che hai posto quale fondamento»; in tale modo la salvezza sarebbe comunque raggiunta «tanquam per ignem». È, dunque, legittima non solo la proprietà dei beni ma pure l'amore verso essi, a con-

²⁸ *Enarr. in ps.* 95.14 (CCL 39), p. 1352.

²⁹ *Sermo* 58.8.9, in AUGUSTINUS, *Sermones in Matthaeum*, ediderunt PP. Verbraken, L. De Coninck, B. Coppieters 't Wallant, R. Demeulenaere, Turnhout 2008 (CCL 41Aa), p. 210: si tratta, anche qui, di uno dei sermoni dedicati dal santo ipponense al commento del *Pater*, nello specifico alla penultima richiesta.

³⁰ Cfr. rispettivamente *Sermo* 48.8, p. 610, e 56.10.14, in *Serm. in Matt.*, p. 165, pure quest'ultimo pronunciato per illustrare il *Pater* ai catecumeni relativamente alla remissione dei debiti. Sul problema del male, uno dei temi più rilevanti della riflessione agostiniana, articolato studio in R. JOLIVET, *Le problème du mal chez saint Augustin*, «Archives de philosophie», 7 (1929), pp. 253-356; v. inoltre É. GILSON, *Introduzione allo studio di sant'Agostino*, Casale Monferrato 1983 (Collana di filosofia, 12), pp. 166-171, e BROWN, *Agostino*, pp. 142-150.

dizione di non commettere peccati per ottenerli e di essere pronti a rinunciare, anche con rammarico, pur di non entrare in conflitto con i principi della fede: non tutti, insomma, per Agostino sono vocati all'ascetismo³¹.

Sempre in qualità di presule egli si mostra altresì avvertito della necessità di tutelare il patrimonio immobiliare della Chiesa africana, da tempo coinvolto nell'aspra polemica con la controparte donatista giunta, in quel torno di anni, a una svolta decisiva. Limitandoci a questo aspetto³², il decreto imperiale del 381, che vietava ai manichei di ricevere e di trasmettere in qualsiasi forma legale propri o altrui beni³³, era stato esteso rapidamente a tutti i movimenti ereticali o scismatici³⁴, in modo esplicito ai donatisti attraverso una norma di Onorio del 405, emanata a seguito della fallita conferenza di Cartagine del 403³⁵. Tale legislazione fu completata nel 407 da due ulteriori documenti, con i quali si stabiliva la confisca delle proprietà e degli edifici a beneficio della Chiesa cattolica³⁶, e tutto codesto complesso di misure assunse carattere definitivo negli anni successivi alla conferenza cartaginese del 411, di cui proprio Agostino fu l'indiscutibile protagonista³⁷. Appunto

³¹ *Enarr. in ps.* 80.21, pp. 1133-1134; pure questa riflessione di Agostino va inquadrata nella più larga tematica dell'*uti* e del *frui*, sulla quale si v. GILSON, *Introduzione*, pp. 192-195.

³² Le origini e gli sviluppi del movimento donatista sono stati oggetto dell'ampia monografia di Friend cit. sopra, alla n. 22 – una sintesi in W.H.C. FRIEND, s.v., *Donatismo*, in *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, diretto da A. Di Berardino, I, Milano-Genova 2006, coll. 1481-1492 – tuttavia la sua lettura, che ha dato particolare benché non esclusivo rilievo alle dimensioni socio-economiche del fenomeno, non è stata condivisa dalla storiografia successiva, semmai incline a sottolineare il prevalente contenuto religioso dello scisma, in larga misura riflesso delle tradizioni specifiche del cristianesimo africano: una discussione in proposito si legge in EVERS, *Church, cities*, pp. 155-159 (ma si v. tutta questa sezione, pp. 148-163); cfr. anche BROWN, *Agostino*, pp. 211-212 e 215-218.

³³ Cfr. CTh 16.5.7, in *Les lois religieuses des empereurs romains de Constantin à Théodose II (312-438)*. I: *Code Théodosien livre XVI*, par J. Rougé, R. Delmaire, F. Richard, Paris 2005 (Sch 497), pp. 238-240 (l'edizione riprende, per il testo latino, quella ancora insuperata di Th. Mommsen, Berlin 1904, corredandola con la traduzione in francese alle pagine dispari e con una *Introduction* e note di commento di Delmaire). L'importanza del documento è sottolineata dall'eccezionale carattere retroattivo della norma, atto a evitare la prescrizione legale, e dall'essere la prima attestazione della qualifica di sacrilego per chi viola la legge o rifiuta l'obbedienza al sovrano (cfr. p. 240, nn. 2 e 3).

³⁴ Già l'anno successivo, v. CTh 16.5.9, p. 244.

³⁵ CTh 16.6.4.3, p. 348: sulla normativa e la sua spesso severa applicazione cfr. FRIEND, *The donatist Church*, pp. 263-266.

³⁶ CTh 16.5.40.2-7 et 43, pp. 284-288 e 292-294.

³⁷ Si v. in particolare CTh 16.5.54-55, pp. 312-316, e 16.5.52, pp. 306-308, i primi due editti dell'anno 414, l'ultimo del successivo: su tutta codesta legislazione cfr. DELMAIRE,

a quest'ultimo periodo appartiene probabilmente un passo del suo commento al Vangelo di Giovanni³⁸ che, se non ci inganniamo, sembra riflettere bene questa situazione: in questione, infatti, sono le ville e i fondi donati per testamento da un certo Gaiuseius a un'istituzione donatista presieduta da Faustino e ad essa espropriati. Alle lamentele degli scismatici – «si sono presi le nostre ville, si sono presi i nostri fondi» – l'Ipponense risponde, in prima istanza, che «le ville le abbia la colomba», sicché «si domandi chi sia la colomba e lei stessa le possieda». Ora, essendosi poco prima identificata la colomba con la Chiesa cattolica³⁹, a codesta perciò pertengono questi beni e solamente per suo tramite alla sede cui materialmente sono stati oblati, comunque non certamente agli eretici e agli scismatici i quali in nessuna maniera fanno parte della comunità di Cristo. Inoltre, aggiunge Agostino, il diritto di proprietà si fonda sullo *ius humanum* (ossia civile) che si trova «in legibus regum» e sono proprio quest'ultime a interdire agli eretici il possesso delle ville⁴⁰. Né vale obiettare «quid nobis et imperatori»⁴¹, negando al sovrano qualsiasi ruolo all'interno della Chiesa, per poi contraddittoriamente rivendicare i diritti di proprietà di un *fundus*, «poiché hai rinunciato a quei diritti civili, in forza dei quali si possiedono i beni». Tornino, dunque, i donatisti all'unità della Colomba, li esorta il presule, e potranno

Introduction, pp. 69-79, soprattutto pp. 75-78. Per la conferenza di Cartagine del 411 v. innanzi tutto *Actes de la conférence de Carthage en 411. I: Introduction générale*, par S. Lancel, Paris 1972 (Sch 194), pp. 9-103, quindi FRENZ, *The donatist Church*, pp. 275-289, e BROWN, *Agostino*, pp. 341-345.

³⁸ L'edizione critica del testo (v. n. successiva) propone, nella *Paefatio* dell'editore (p. VII), l'anno 413, tuttavia sono state formulate pure altre ipotesi riassunte da A. VITA nell'*Introduzione al Commento al Vangelo di san Giovanni*, a cura di A. Vita, E. Gandolfo, V. Tarulli, Roma 1968 (OSA 24), pp. XV-XVII: per lo studioso appare più convincente il periodo 406-407 e comunque prima della conferenza di Cartagine del 411.

³⁹ Cfr. AUGUSTINUS, *In Iohannis evangelium tractatus* 6.11, cura et studio R. Willems, Turholt 1990 (CCL 36), p. 59: l'immagine della colomba è tratta da Cant 6,8.

⁴⁰ *In Iob. evang.* 6.25, p. 66.

⁴¹ È, nella sostanza, la risposta che Donato, «solito furore succensus», avrebbe dato ai notai imperiali Macario e Paolo recatisi a incontrarlo con l'offerta di elemosine per le chiese e i poveri, almeno secondo OPTAT DE MILÈVE, *Traité contre les donatistes* 3.3, par M. Labrousse, II, Paris 1996 (Sch 413), pp. 20 e 21, sulla cui opera cfr. EVERS, *Church, cities*, pp. 166-173. La forte aversione del donatismo verso l'autorità imperiale è, come sopra si accennava, una delle componenti che lo collegano alla tradizione del cristianesimo africano formatasi attraverso l'insegnamento di Tertulliano e di Cipriano, come hanno messo bene in luce FRENZ, *The donatist Church*, pp. 165-168, e LABROUSSE, *Introduction* allo scritto sopra cit., I, Paris 1995 (Sch 412), pp. 72-77.

così godere, assieme a tutti i fedeli, non solo dei beni materiali ma ancor più di Colui «qui fecit caelum et terram»⁴².

Negli scritti fino a qui esaminati la villa appare come un oggetto reale e concreto, dotato di un preciso e non irrilevante valore economico. Qualche notizia più dettagliata sulla sua struttura e sulla vita che vi si conduceva la possiamo desumere dal libro IX delle *Confessiones*, nel quale Agostino narra del suo ritiro, successivo alla conversione, assieme alla madre Monica, al figlio Adeodato e a un piccolo gruppo di amici africani, nella residenza messa a loro disposizione dall'amico e grammatico Verecondo⁴³. Qui si aprirebbe il tema del *secessus in villam*, presente presso altre importanti personalità dell'epoca quale riflesso significativo sia di una tradizione di matrice classica sia – e direi soprattutto – del periodo storico cui all'inizio si è accennato⁴⁴. I tratti mediante i quali Agostino declina l'esperienza sono costituiti, in primo luogo, dalla dimensione comunitaria, che la innerva di un almeno parziale spirito monastico⁴⁵, perché la presenza e la partecipazione di Monica all'attività del gruppo non consente di qualificarla come propriamente cenobitica ma, soprattutto, lo impedisce l'assenza di qualsivoglia netto distacco con l'ambiente circostante – in

⁴² Su tutta quest'ultima parte della riflessione agostiniana cfr. *In Iob. evang.* 6.26, pp. 66-67. Al fondo del conflitto vi è, in effetti, l'incompatibilità – chiaramente lumeggiata da BROWN, *Agostino*, pp. 218-223 – tra l'ecclesiologia agostiniana e quella dei donatisti.

⁴³ *Confess.* 9.3.5, p. 135: «in quella sua villa a Cassiciaco, dove trovammo riposo in Te dalle tempeste di questo secolo». L'esatta ubicazione della località è stata a lungo discussa dalla storiografia – si v. in ultimo L. BERETTA, *Rus Cassiciacum: bilancio e aggiornamento della vexata quaestio*, in *Agostino e la conversione cristiana*, a cura di A. Caprioli, L. Vaccaro, Palermo 1987 (Augustiniana. Testi e studi, 1), pp. 67-83 – tuttavia Cassago in Brianza si fa preferire rispetto a Casciago nel Varesotto, tra l'altro, perché Alipio vi torna da Milano in mezza giornata: cfr. in proposito O. PERLER, *Les voyages de saint Augustin*, Paris 1969 (Études augustiniennes, 36), pp. 189-196, specialmente pp. 194-195.

⁴⁴ Riferimento fondamentale sul problema rimane J. FONTAINE, *Valeurs antiques et valeurs chrétiennes dans la spiritualité des grandes propriétaires terriens à la fin du IV^e siècle occidental*, ora in ID., *Études sur la poésie latine tardive d'Ausone à Prudence*, Paris 1980 (Collection d'études anciennes), pp. 241-265, ma dell'illustre studioso francese si v. anche l'*Introduction* a Sulpice Sévère, *Vie de saint Martin*, par J. Fontaine, I, Paris 1967 (Sch 133), pp. 17-48. Ha di recente segnalato la presenza di questa tematica in ambito agiografico P. TOMEA, *Le due vite del vescovo Innocenzo di Tortona (con un'edizione della riscrittura BHL 4281c)*, in *Amicorum societas. Mélanges offerts à F. Dolbeau pour son 65^e anniversaire*, études réunies par J. Elfassi, C. Lanéry, A.-M. Turcan-Verkerk, Firenze 2013 (Millennio medievale, 96 - Millennio medievale. Strumenti e studi, n.s., 34), pp. 826-828.

⁴⁵ Si v., ad esempio, *Confess.* 9.4.7, p. 136, e *De beata vita* 1.1.6, cura et studio W.M. Gre-en, Turnholti 1970 (CCL 29), p. 68.

specie quello milanese – un tratto presente anche in altre analoghe esperienze studiate dal Fontaine⁴⁶.

Il ritiro di Cassiaciaco si configura perciò, da un lato, come momento di forte attività intellettuale, della quale Agostino ricorda la lettura dell'*Hortensius* e dell'*Eneide*, «i libri frutto delle discussioni con i compagni e con me stesso al Tuo cospetto», e la corrispondenza con l'amico Nebridio rimasto a Milano, «non ancora cristiano» perché ancora aderente al docetismo cristologico manicheo, «tuttavia ne stava emergendo»⁴⁷. Dall'altro lato, la lunga riflessione dedicata da Agostino alla preghiera comunitaria sul Salmo 4, oltre ad assumere nuovamente un significato polemico antimanicheo, getta luce sulla dimensione principalmente religiosa dell'esperienza, interpretata con la consueta acribia da Luigi Pizzolato quale tempo di passaggio dal puro razionalismo a un atteggiamento profondamente spirituale. La recita del Salterio, infatti, non ha tanto lo scopo di sostituire le letture profane che, si è visto, continuavano a effettuarsi, con quelle cristiane, quanto di stabilire un rapporto tra l'uomo peccatore che chiama e un Dio misericordioso pronto all'ascolto e alla risposta⁴⁸. L'itinerario intrapreso dall'Ipponense è così finalizzato a un *profectus* esistenziale in cui ricerca filosofica e indagine spirituale raggiungono una piena armonia⁴⁹, attuandosi attraverso

⁴⁶ Sottolinea il ruolo di Monica, oltre al brano del *De beata vita* sopra cit., *Confess.* 9.4.8, p. 137; in *Contra Academicos* 1.1.4, cura et studio W.M. Green, Turnholt 1970 (CCL 29), p. 5, si ricorda pure la presenza di uno stenografo: allo stesso modo la suocera Bassula procurerà a Sulpicio Severo un'*equipe* di servi per aiutarlo nella stesura dei suoi scritti nel ritiro di *Primuliacum*; ugualmente l'esperienza di Paolino a Cimitile, cfr. G. ARCHETTI, *Mite iugum Domini. Paolino di Nola e l'esperienza monastica*, in *Paolino, Nola e il Mediterraneo*, Atti del Convegno internazionale (Napoli, 10-11, 17-18 maggio 2021), a cura di T. Piscitelli, Napoli 2022, in corso di stampa.

⁴⁷ L'*Hortensius* era stato fondamentale per suscitare nel giovane Agostino l'interesse per la filosofia, cfr. *Confess.* 3.4.7-8, pp. 29-30, e i rilievi di P. COURCELLE, *Recherches sur les "Confessions" de saint Augustine*, Paris 1950, pp. 56-60, e di J. MCEVOY, *"Anima una et cor unum": friendship and spiritual unity in Augustine*, «Recherches de théologie ancienne et médiévale», 53 (1986), pp. 45-48. Sulle letture condotte dalla comunità v. *Contra Acad.* 1.1.4 e 2.4.10, pp. 5 e 23; per Nebridio *Confess.* 9.3.6 e 9.4.7, pp. 135 e 136.

⁴⁸ Cfr. *Confess.* 9.4.8-11, pp. 137-140, e le osservazioni di L. PIZZOLATO nella *Introduzione* e nel *Commento* al libro IX di SANT'AGOSTINO, *Confessioni. III: libri VII-IX*, a cura di M. Simonetti, Milano 1994 (Scrittori greci e latini), pp. 297, 320 nn. 13-5 e 321 nn. 21-2.

⁴⁹ Sicché, ha rilevato PIZZOLATO, *Commento*, p. 318 n. 44, a contrapporsi a questa armonia è, semmai, la precedente professione di maestro di retorica: il carattere innovativo dell'esperienza cui Agostino era approdato rispetto all'*otium* liberale della tradizione classica, proprio grazie alla sua rilettura secondo una prospettiva cristiana, è stato rilevato anche da BROWN, *Agostino*, pp. 106-107 e 110-114. Per l'inseparabile relazione in Agostino tra inda-

l'introspezione personale⁵⁰ ma in un contesto comunitario, una prospettiva prediletta da Agostino che la riproporrà, dopo il suo ritorno in Africa, a Tagaste e a Ippona, fondandola però allora su basi più precise⁵¹. Codesto sviluppo, mi permetterei di aggiungere, va riportato al suo ingresso formale nell'istituzione ecclesiastica poiché ciò comportò l'assunzione di uno *status vitae* definitivo⁵², laddove l'evento di Cassiaciaco era stato vissuto come un *transitus* destinato comunque a concludersi, o meglio, ad aprirsi verso una più alta prospettiva esistenziale, il cui inizio era segnato dalla volontà di ricevere il battesimo⁵³.

Tornando al nostro argomento principale, specialmente nei dialoghi composti a *Cassiaciacum* si aprono squarci realistici sulla vita che la comunità conduceva. In verità i dettagli non sono numerosi ma emerge l'immagine di una struttura edilizia alquanto modesta, ad esempio nella presenza di un dormitorio comune o nella necessità di una lampada per illuminare le terme a esso prossime⁵⁴, dove periodicamente il gruppo si reca e che diven-

gine razionale ed esperienza religiosa cfr. altresì GILSON, *Introduzione*, pp. 15-22, e H.-I. MARROU, *Sant'Agostino e la fine della cultura antica*, Milano 1994 (Di fronte e attraverso, 185), pp. 149-169.

⁵⁰ L'importanza della meditazione in solitudine, che già si coglie nel «coram te» di *Confess.* 9.4.7 (v. sopra, n. 46), è resa esplicita dal santo di Ippona in *De ordine* 1.3.6, cura et studio W.M. Green, Turnholts 1970 (CCL 29), p. 91.

⁵¹ PIZZOLATO, *Commento*, p. 332 n. 4-5, e BROWN, *Agostino*, pp. 125-129. Suggerisce invece una sostanziale continuità tra le esperienze di *Cassiaciacum* e di Tagaste R.J. HALLIBURTON, *The inclination to retirement - The retreat of Cassiaciacum and the 'monastery' of Tagaste*, in *Studia Patristica. V: Papers presented to the third international Conference on patristic studies held at Christ Church, Oxford 1959. III: Liturgica, monastica et ascetica, philosophica*, edited by F.L. Cross, Berlin 1962 (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Bd. 80), pp. 329-340.

⁵² Ciò vale, ovviamente, soprattutto per il periodo di Ippona ma potrebbe, in effetti, estendersi anche a quello di Tagaste, durante il quale tale prospettiva era stata già assunta: cfr. in proposito MCEVOY, *Anima una et cor unum*, pp. 82-90, ma si consideri tutto l'ampio contributo, pp. 40-91, nel quale si lumeggia bene come la peculiare istituzione monastica organizzata da Agostino a Ippona sia un aspetto particolare della sua costante riflessione, nutrita pure da significative esperienze esistenziali, attorno alla dimensione comunitaria della vita.

⁵³ Proprio il carattere volutamente transitorio del *secessus* di Cassiaciaco, a mio sommo avviso, giustifica anche le differenze rilevabili con quelle studiate dal Fontaine, cui si aggiunge il diverso *background* sociale: Ausonio, Paolino di Nola, Prudenziario e Sulpicio Severo sono grandi proprietari terrieri, il che non può dirsi di Agostino e della sua famiglia.

⁵⁴ *De ord.* 1.3.6, p. 91: una notte Agostino è colpito dal rumore intermittente dell'acqua, probabilmente causato dall'ostruzione parziale della conduttura.

gono perciò uno dei principali luoghi di discussione, specialmente nelle situazioni meteorologiche avverse⁵⁵. Altrimenti il confronto si svolge di norma all'aria aperta immergendosi nella vita della campagna, la quale non di rado irrompe pure nel dibattito, talvolta ritardato dalla necessità di sorvegliare i lavori che si effettuavano nel podere facente capo alla villa, dalle quotidiane occupazioni domestiche o, più banalmente, per una passeggiata oppure dal sopraggiungere del tramonto⁵⁶. Molto vivaci sono infine due quadretti regalatici dal *De ordine*: il primo si svolge al mattino, quando la luce del sole non è ancora giunta, tutti sono al buio nel dormitorio e l'attenzione del santo è attratta dai colpi inferti da Licenzio su un mobile nel tentativo di cacciare i topi che scorrazzavano allegramente sul pavimento e che, possiamo immaginare, gli erano forse saltati sul letto. Nel secondo, invece, il confronto intellettuale è ritardato da una lite tra galli scatenatasi davanti alla porta delle terme, che suscita risa e divertimento nel gruppo⁵⁷.

Nel complesso, l'ambiente agricolo trasmessoci da questi scritti appare connotato da una sostanziale tranquillità, propizia alla trattazione delle problematiche culturali e religiose. Una conferma viene dal brano conclusivo dell'epistola 44, che ci riporta alla questione donatista: trovatosi a passare da Tubursico Agostino ha occasione di conoscere e di confrontarsi con il vescovo donatista Fortunio, trovandolo sinceramente disposto a compiere ogni sforzo per sanare lo scisma tra le due Chiese. Purtroppo, la discussione era stata continuamente disturbata da una grande folla, nella quale «pochi erano coloro che in modo utile e giovevole intendevano operare in vista di quello scopo», mentre la maggior parte assisteva come fosse uno spettacolo teatrale, tanto che persino gli stenografi, a un certo momento, si erano allontanati. Agostino propone perciò di proseguire l'incontro «ad aliquam villam (...) non magnam» dove non siano presenti chiese appartenenti ai due schieramenti e, portando seco i libri sacri e i documenti pertinenti, si possa ristabilire la concordia fruendo del clima di tranquillità

⁵⁵ È, in effetti, la zona della villa più frequentemente ricordata, ad esempio in *Contra Acad.* 1.4.10 e 3.1.1, pp. 9 e 34: altre due aree sono le latrine e la sala da pranzo. Per una ricostruzione dell'edificio e, più in generale, della località di Cassiaciaco condotta sulla scorta dei dialoghi v. PERLER, *Les voyages*, pp. 184-188.

⁵⁶ Sempre a titolo esemplificativo: *Contra Acad.* 1.5.15, 2.4.10, 2.6.14 e 2.10.24-11.25, pp. 12, 23, 25 e 30-31.

⁵⁷ *De ord.* 1.3.6 e 1.8.25-26, pp. 92 e 101: questi sono gli unici animali menzionati da Agostino il quale, osservando relativamente al buio che avvolge la camera che «in Italia è una condizione necessaria anche ai facoltosi», ci conferma il non elevato livello dell'abitazione.

assicurato dal luogo, senza essere molestati da nessuno e dedicandosi «a questo problema per tutti i giorni che potremo»⁵⁸.

Nelle opere del Padre di Ippona l'immagine della villa ricorre anche in contesti più simbolici. Un primo esempio si legge nel *sermo* 392, in cui è impiegata per illustrare una caratteristica a suo giudizio essenziale del rapporto coniugale: se, da un lato, la moglie deve assumere un atteggiamento intransigente verso il marito adultero, utilizzando tutti i mezzi legali disponibili – compresa la denuncia davanti alla Chiesa –, dall'altro lato deve restare a lui sottomessa in tutto per amore. Pertanto, se le necessità costringessero l'uomo «a vendere una tua villa (...) devi accettarlo pazientemente; e se esita, offrigliela tu stessa: per amore di tuo marito staccati da ogni bene» anche, si può supporre nella fattispecie, da quelli dotali o ereditari, che restavano stabilmente di proprietà della donna pure dopo le nozze⁵⁹.

In prospettiva più ampia la villa rappresenta il mondo e la vita terrena, che andrebbero solamente attraversati tralasciando ogni vano e 'avaro' desiderio di possesso. E dunque, si domanda Agostino, «perché chiedi che sia tua quella villa e trascorrendovi dici: 'beato chi la possiede'?», quando sappiamo bene che, al massimo, si può sospirare e scuotere il capo ma non certo averla⁶⁰. L'uomo, infatti, non è il padrone della villa, un bene senz'altro ma perituro e minore rispetto a ciò il cui possesso solo può dargli la felicità, ossia Dio stesso. Pertanto, la villa può pure simboleggiare il dono del proprio Figlio che il Padre ha fatto agli uomini: «se qualcuno oggi ti donasse una villa amena e fertile, ove fosse per te diletto abitarvi sempre (...) dalla quale tu potessi facilmente sostentarti (...) non avresti in pregio il dono e non renderesti grazie al donatore?». Codesta è la vera villa che dobbiamo cercare, «dove rimaniamo stabilmente e grazie alla quale vivia-

⁵⁸ AUGUSTINUS, *Ep.* 44, in ID., *Epistulae I-LV*, cura et studio Kl.-D. Daur, Turnhout 2004 (CCL 31), pp. 187-196, soprattutto il cap. 16 per la proposta avanzata da Agostino: qui, evidentemente, il sostantivo assume di nuovo il significato di villaggio agrario. La lettera è stata esemplata nel 396, dunque è di molto antecedente la conferenza del 411 e tuttavia questo pacifico incontro appare un fatto eccezionale rispetto a una situazione già fortemente deteriorata: v. in proposito BROWN, *Agostino*, pp. 229-231.

⁵⁹ *Sermo* 392.4, in PL 39, coll. 1711-1712: classificato tra i sermoni dubbi nell'edizione dei Maurini e tale ritenuto da vari studiosi, se ne è oggi rivendicata la genuinità, cfr. P.-P. VERBRAKEN, *Études critiques sur les sermons authentiques de saint Augustin*, Steenbrugis 1976 (Instrumenta patristica, 12), p. 156, e *Clavis Patrum latinorum*, commode recludit E. Dekkers, Steenbrugis 1995, p. 122 n. 285. Per la normativa sui beni dotali v. J. GAUDEMET, *Il matrimonio in Occidente*, Torino 1989, p. 26.

⁶⁰ *Enarr. in ps.* 32.2.2.16 (CCL 38), p. 266.

mo»⁶¹, stando per altro attenti a non proiettare l'immagine, e perciò i desideri, dei beni terreni su quelli celesti – «cogitando aeterna carnaliter» – ovvero dicendo: «dunque Lo adoro perché mi donerà una villa, tuttavia non terrena». Anche in questo caso non si tratterebbe di vero amore verso Dio perché subordinato a un'attesa ricompensa, ancorché spirituale, e in tale modo ci si limiterebbe a modificare la «voluptatem carnalem» senza reciderla, in quanto ci attendiamo «in futuro saeculo» ciò che in questo, di necessità, dovremo abbandonare⁶².

Tale simbologia negativa della villa trova conferma in un passaggio del *sermo* 112, nel quale essa rappresenta la superbia di chi, invitato al banchetto dal padrone della casa, «disse: 'ho comprato una villa, vado a vederla: abbimi per giustificato'». Sono parole in cui si coglie, secondo l'Ipponense, quella pretesa di dominio che condusse Adamo alla rovina nel suo rifiuto di riconoscere un potere superiore⁶³. Questo spirito traluce altresì nella parabola del figliol prodigo, ossia nell'anima che, orgogliosa del suo libero arbitrio e fiduciosa nelle sue forze, si allontana da Dio per cadere sotto la tirannia di un abitante «regionis illius», figura di un «qualche principe dell'aria appartenente alla milizia del demonio», il quale la destina a pascolare i porci «in villa eius», cioè «secondo il modo del suo potere», mentre significativamente la casa del Padre dove infine l'anima riuscirà a tornare è chiamata da Agostino *domus*⁶⁴.

Da questa prospettiva il presule africano muove per svolgere ulteriori considerazioni impiegandovi immagini e concetti mutuati dall'ambiente agricolo nel cui contesto le *villae* sorgevano. Ad esempio, nulla meglio

⁶¹ *Sermo* 334.3, in PL 38, col. 1469.

⁶² *Enarr. in ps.* 43.16, p. 487: «dunque, non sperare che ti siano date da Dio quelle cose che qui ti ha ordinato di disprezzare».

⁶³ *Sermo* 112.2, in PL 38, col. 644: l'esegesi di Agostino ha qui di mira esplicitamente gli ebrei, v. sul tema G. GARDENAL, *L'antigiudaismo nella letteratura cristiana antica e medievale*, Brescia 2001 (Shalom. Per comprendere l'ebraismo), pp. 71-83, che ha sottolineato le prospettive innovative aperte dalla sua riflessione. L. CRACCO RUGGINI, *Pagani, ebrei e cristiani: odio sociologico e odio teologico nel mondo antico*, ora in EAD., *Gli ebrei in età tardo antica. Presenze, intolleranze, incontri*, Roma 2011 (Opuscola collecta, 7), IX, pp. 45-51, ha rilevato come sia stata proprio la patristica africana ad alimentare la polemica antiebraica, a partire dal secolo III, nel contesto di una ridefinizione della posizione dei cristiani all'interno dell'impero romano.

⁶⁴ AUGUSTINUS, *Quaestiones Evangeliorum* 2.33.1, in ID., *Quaestiones Evangeliorum, cum appendice Quaestionum XVI in Matthaem*, edidit A. Mutzenbecher, Turnholti 1980 (CCL 44B), pp. 73-74. Sui criteri esegetici di Agostino rinvio obbligato è all'articolata analisi condotta da MARROU, *Sant'Agostino*, pp. 343-410, soprattutto pp. 349-354, 366-372 e 391-404; per una sintesi BROWN, *Agostino*, pp. 266-270.

della produzione cerealicola vale a illustrare l'apparente 'follia della Croce': grande, infatti, è la fatica con la quale si miete il grano e, portatolo nell'aia, lo si batte e lo si vaglia per poi riporlo nei granai con tutte le premure del caso. Giunto l'inverno, ecco però che è tratto fuori e gettato in terra: «sembrerebbe una pazzia», ma chi conosce l'arte dell'agricoltura sa bene quanto profitto gli uomini ricaveranno da questi gesti. Allo stesso modo appare folle il comportamento di chi, «avendone il potere, poteva atterrare con la sola voce i suoi persecutori», invece «si è fatto arrestare, flagellare, coprire di sputi, schiaffeggiare, coronare di spine, inchiodare su un legno»: tuttavia, conclude Agostino con Paolo, l'identica speranza che guida il gesto del seminatore fa riconoscere al cristiano che «questa stoltezza supera ogni sapienza»⁶⁵. D'altra parte, sapienza e stoltezza si possono paragonare a cibi utili e inutili, la cui essenza rimane inalterata a prescindere dalla loro presentazione in vasellame «urbanis et rusticanis»⁶⁶. Del pari, termini belli ed eleganti – e qui parla il maestro di retorica convertito – non rendono sapiente la stoltezza né la *rusticitas* del *sermo* compromette la sua verità, come esemplificato dal profeta Amos, «che dice di essere stato pastore o guardiano di buoi e da quella condizione fu distolto per volere divino e inviato a profetare al popolo» con un'eloquenza non certo inferiore a «quei (...) dotti che disprezzano i nostri profeti ritenendoli non eruditi e ignari della retorica»⁶⁷. La *rusticitas*, perciò, è ignoranza ma spesso è un merito agli occhi di Dio e Agostino ne vuole fare testimonianza diretta a proposito addirittura dell'estasi, ricordandosi di quel «contadino che a mala pena riusciva a dire ciò di cui aveva avuto esperienza»; infatti, non sapeva se quanto vedeva con gli occhi dell'anima era un corpo o un'immagine a causa della sua *simplicitas*, eppure era a tal punto chiaro e sincero «che lo ascoltavo come se io stesso vedessi ciò che egli raccontava di avere visto»⁶⁸.

La *rusticitas* non è, dunque, di per sé valutata negativamente, neppure nell'episodio di quell'«homo rusticanus» a un certo momento allontanatosi mentre Agostino catechizzava, vinto dalla fatica dello stare in piedi dopo

⁶⁵ *Enarr. in ps.* 68.1.10 (CCL 39), pp. 910-911: del resto, aggiunge Agostino, se i nemici di Cristo avessero avuto contezza di tale 'follia' «mai avrebbero crocifisso il Signore della gloria» (p. 911).

⁶⁶ *Confess.* 5.6.10, p. 62, nel caso specifico riferito al vescovo manicheo Fausto.

⁶⁷ AUGUSTINUS, *De doctrina christiana* 4.7.15 et 16, cura et studio I. Martin, Turnholti 1962 (CCL 32), pp. 127 e 128.

⁶⁸ AUGUSTINUS, *De Genesi ad litteram* 12.2, recensuit I. Zycha, Pragae-Vindobonae-Lipsiae 1894 (CSEL 28/1), p. 381.

un duro lavoro e non dal disinteresse⁶⁹. Tuttavia, questa condizione può nascondere dei pericoli, offrendo ad esempio esca all'eresia: lo abbiamo verificato con gli abeliani, se ne ha una conferma con gli audiani, denominati anche antropomorfiti perché, «pensando carnalmente, si raffigurano erroneamente Dio a somiglianza dell'immagine dell'uomo corruttibile»⁷⁰. Su costoro, seguaci del movimento creato da Audio attorno al 325 e diffuso in Mesopotamia e in Siria fino al secolo V, Agostino concorda con Epifanio⁷¹, il quale li riteneva scismatici e non eretici attribuendo la loro credenza appunto alla rusticità più che alla nequizia⁷². Se qui *rusticitas* potrebbe dunque significare genericamente rozzezza o ignoranza, senza riferimento pertanto al mondo delle campagne, e detto che comunque siamo di fronte a una trattazione puramente teorica, ben diverso è quanto denunciato dall'Ipponense nel sermone 62, con il quale concludiamo la nostra ricognizione riportandoci all'ambiente agrario. L'omelia, in realtà, fu pronunciata a Cartagine⁷³ per deplorare la partecipazione di non pochi cristiani

⁶⁹ AUGUSTINUS, *De catechizandis rudibus* 13.19.7, cura et studio I.B. Bauer, Turnholti 1969 (CCL 46), p. 143, perciò Agostino, con buon senso ma altresì con sensibilità pastorale, raccomanda prudenza nell'istruzione dei fedeli, evitando l'arroganza e facendo sedere «coram nobis» queste persone, verso le quali «si deve prestare maggiore sollecitudine, affinché siano nostri fratelli» (*ivi*, cap. 8).

⁷⁰ *De haer.* 50, pp. 321-322.

⁷¹ Il brano fa parte, in effetti, dei primi 57 capitoli mutuati, secondo L.G. MÜLLER, *The De haeresibus of saint Augustine*, Washington D.C. 1956 (Patristic studies, 90), p. 23, dall'*Anacephaleosis*, riassunto anonimo del *Panarion* del presule di Salamina che Agostino non avrebbe conosciuto direttamente. Di parere opposto S. JANNACONE, *La dottrina eresiologica di s. Agostino. Studio di storia letteraria e religiosa a proposito del trattato De haeresibus*, Catania 1952 (Raccolta di studi di letteratura cristiana antica, 20), pp. 23-24, per la quale il *Panarion* sarebbe stato utilizzato in alcune parti dell'opera.

⁷² Una posizione tutt'altro che isolata tra gli scrittori ecclesiastici, in particolare nei secoli altomedievali: cfr. J. LE GOFF, *I contadini e il mondo rurale nella letteratura dell'alto medioevo (secoli V e VI)*, ora in ID., *Tempo della Chiesa e tempo del mercante. E altri saggi sul lavoro e la cultura nel medioevo*, Torino 1977 (Einaudi paperbacks, 78), pp. 112-113; P. FREDMAN, *Images of the medieval peasant*, Stamford 1999 (Figureae), pp. 137-139; B. ANDREOLI, *Civilitas e rusticitas*, in *Città e campagna*, pp. 867-893, soprattutto pp. 885-886. Anche le altre due dottrine riferite agli audiani – la polemica contro la ricchezza dei vescovi e la celebrazione della Pasqua in concomitanza con la festa ebraica – benché l'Ipponense non lo dichiarò esplicitamente, potrebbero avere la stessa motivazione ma anche essere espressione di rigorismo ascetico (soprattutto la prima).

⁷³ Per questo e quanto segue cfr. *Sermo* 62.11.17-12.18, in *Serm. in Matt.*, pp. 311-313; circostanze e contenuto del sermone sono stati puntualmente delineati, con gli opportuni rinvii bibliografici, nell'introduzione al medesimo, pp. 292-294 della edizione cit. sopra, alla n. 29.

ai banchetti che ancora si tenevano in onore delle divinità pagane, specialmente del genio cittadino⁷⁴.

Riecheggiando Paolo (1Cor 8,1-13) Agostino ricorda a costoro che, se sono ben consapevoli dell'inesistenza degli dei⁷⁵, la loro presenza nei luoghi di culto esercita però un'influenza nefasta su chi è debole nella fede e sugli stessi pagani, dei quali si dovrebbe cercare la conversione e non rafforzare la certezza attorno alla divinità delle statue o alla sacralità degli altari⁷⁶. Re-spingendo, inoltre, le accuse di questi ultimi di avere distrutto i loro idoli, nella parte conclusiva del sermone il presule riassume il contenuto di un suo precedente discorso pronunciato «in Mappalibus» in cui, commentando Deut 7,1 e 5, aveva sottolineato la presenza nelle residenze della campagna di immagini sacrileghe venerate sia dai contadini sia dagli stessi proprietari⁷⁷. Lo scritto ci porta di nuovo nel momento storico in cui Agostino si trovò a operare, durante il quale si svolse l'ultima e più aspra fase del conflitto tra il paganesimo pubblico e il cristianesimo, due sistemi religiosi ma direi più largamente mentali e culturali segnati, in effetti, da differenze tra loro irriducibili⁷⁸. Ora, riguardo al primo proprio l'esistenza di un'articolata rete di

⁷⁴ La posta in gioco, ha rilevato CH. PIETRI, *La cristianizzazione dell'impero*, in *Storia di Roma*. 3/I: *Letà tardoantica. Crisi e trasformazioni*, a cura di A. Carandini, L. Cracco Ruggini, A. Giardina, Torino 1993, pp. 851-854, era il fondamentale controllo dello spazio e del tempo attraverso quello dei luoghi del culto e del momento della celebrazione.

⁷⁵ A ragione BROWN, *Agostino*, pp. 250-251, ha messo in luce come la difficoltà nel bandire la credenza negli dei pure presso i cristiani fosse dovuta alla loro immagine di potenze inferiori indispensabili per le necessità della vita quotidiana, laddove l'assoluta trascendenza del Dio cristiano lo rendeva sostanzialmente inaccessibile all'uomo.

⁷⁶ La continuità dei culti pagani nelle città attesta l'ancora incompleta loro cristianizzazione, i cui aspetti sono stati efficacemente delineati da LIZZI TESTA, *La conversione*, pp. 124-143, e nel caso specifico dell'Africa romana da EVERS, *Church, cities*, pp. 283-297. Sul rapporto tra la diffusione del cristianesimo e le tradizioni cittadine 'romane' importanti considerazioni in A. DI BERARDINO, *I cristiani e la città antica nell'evoluzione religiosa del IV secolo*, in *Cristianesimo e istituzioni politiche. Da Costantino a Giustiniano*, Atti delle seconde Giornate patristiche torinesi (Torino, 29-30 aprile 1996), a cura di E. dal Covolo, R. Ugliione, Roma 1997 (Biblioteca di scienze religiose, 134), pp. 45-79.

⁷⁷ Non è, per altro, un caso isolato: anche riguardo al famoso episodio dei martiri dell'Anaunia narrato da Vigilio di Trento, R. LIZZI, *Vescovi e strutture ecclesiastiche nella città tardoantica*, Como 1989, p. 78, ha verificato un analogo scenario.

⁷⁸ Sul punto cfr. le interessanti riflessioni di SINISCALCO, *Il cammino di Cristo*, pp. 213-216, nonché le pp. 212-231 per la fase conclusiva di questo conflitto, sulla quale v. anche l'ormai classico contributo di H. BLOCH, *La rinascita pagana in Occidente alla fine del secolo IV*, in *Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV*, saggi a cura di A. Momigliano, Torino 1975 (Reprints, 29), pp. 199-224; inoltre G. FILORAMO, *La croce e il*

sedi culturali nelle campagne costituiva uno dei suoi caposaldi principali e, d'altra parte, la stessa legislazione antipagana dei sovrani cristiani appariva, in materia, tutt'altro che lineare⁷⁹.

Del resto, presuli attenti e sensibili quali Agostino avevano ben chiaro quanto fosse decisiva l'azione dei grandi proprietari per smantellarli e per radicare la fede presso i loro dipendenti⁸⁰, ma altresì come ciò potesse dare luogo a gravi forme di violenze, delle quali pagani e cristiani si resero reciprocamente protagonisti tra la seconda metà del secolo IV e la prima del successivo. Di qui l'atteggiamento prudente di Agostino, che interpreta il testo scritturistico in cui si ordina agli israeliti di spezzare gli idoli «quando la terra sarà data in vostro potere» come non solo il diritto, ma ancor più il dovere, di intervenire nella medesima maniera soltanto quando saranno frantumati «gli idoli nel loro cuore», ossia successivamente alla conversione di contadini e padroni attraverso la predicazione. Dunque, pur essendo palese la permanenza dei culti pagani, «non facciamo nulla perché Dio non li ha dati in nostro potere» mentre questi idolatri, al contrario, pretenderebbero di conservare le loro statue nei luoghi ormai cristianizzati: approdati alla vera fede, «loro stessi ci chiederanno di compiere un'opera tanto buona o ci anticiperanno», rimuovendo codesti falsi oggetti culturali⁸¹.

Agostino, ha scritto Brown, visse nel periodo di passaggio da un sistema culturale in grado di offrire una valida educazione di base, una circolazione e una produzione libraria bilingue e uno scambio intellettuale tra i dotti, a uno in cui tali opportunità andarono dissolvendosi a causa della crisi del-

potere. I cristiani da martiri a persecutori, Roma-Bari 2011, pp. 349-392, e P. BROWN, *Il mondo tardo antico. Da Marco Aurelio a Maometto*, Torino 2017 (Piccola biblioteca Einaudi, n.s. Storia, 677), pp. 67-108.

⁷⁹ Infatti, se CTh 16.10.19.1-2, pp. 454-456, ordinava ai possidenti la loro distruzione, si trattava tuttavia di norma isolata mentre altre misure finivano per tutelarli: si v. LIZZI TESTA, *La conversione*, pp. 123-124 e n. 27. Un esame complessivo della normativa antipagana del tardo impero cristiano in FILORAMO, *La croce e il potere*, pp. 368-371, anche se DI BERARDINO, *I cristiani e la città antica*, pp. 60-71, ha potuto appunto confermare come la sua concreta applicazione abbia conosciuto notevoli oscillazioni secondo le diverse aree geografiche (per alcuni esempi africani cfr. le pp. 65-70).

⁸⁰ Cfr. BROWN, *Agostino*, pp. 423-427, e DI BERARDINO, *I cristiani e la città antica*, p. 64; ha rilevato una medesima intenzione LIZZI TESTA, *La conversione*, pp. 122-123, nei sermoni pronunciati da Massimo di Torino in memoria dei martiri dell'Anaunia.

⁸¹ Acuta analisi del significato per i cristiani della demolizione dei templi e degli idoli pagani in FILORAMO, *La croce e il potere*, pp. 364-368.

l'istituzione imperiale e della presenza dei popoli germanici, che comportarono inevitabilmente chiusure sempre più localistiche: ebbene, non penso sia esagerato concludere che Gregorio Magno si sia trovato a operare completamente immerso nella seconda situazione⁸². A ragione si è messa in luce la sua solida formazione 'classica' oltre che religiosa, entrambe conseguite nelle istituzioni scolastiche di Roma, all'epoca dunque ancora vitali⁸³. Parallelamente, Claudio Azzara ha puntualmente rilevato il generale atteggiamento di perplessità del pontefice verso tutta la *barbaritas*, avvertita come estranea «a quella romanità imperiale della quale egli si sentiva profondamente parte e a cui rimase stabilmente fedele»⁸⁴. D'altra parte, però, è agevole cogliere nei suoi scritti l'acuta consapevolezza che Gregorio ebbe del disfacimento irreversibile della *romanitas* in tutti i suoi aspetti: per quanto ci riguarda, dell'osmosi tra città e campagna, ancora esistente alla fine del secolo IV ma oggetto in seguito di un'evoluzione complessa e diversificata nelle varie aree dell'Occidente latino, comunque in Italia avviatasi prima della discesa dei longobardi e prolungatasi ben oltre i limiti dell'età carolingia⁸⁵.

Questa alterità di contesto mi sembra possa cogliersi, innanzi tutto, nella maggiore varietà lessicale di Gregorio Magno relativamente alle abitazioni agresti rispetto al quasi mono concettualismo agostiniano. Il termine *villa*,

⁸² Per Agostino cfr. BROWN, *Agostino*, p. 421, mentre sul secondo rilievo v. l'equilibrata ricostruzione di D'ELIA, *Problemi*, pp. 88-96 che, senza indulgere alla tradizionale immagine 'catastrofistica' riguardo alle 'invasioni barbariche', ha sottolineato efficacemente le novità che tale evento comportò. In proposito anche BROWN, *Il mondo tardo antico*, pp. 125-128, e p. 132 per queste chiusure.

⁸³ Sulla formazione del pontefice cfr. R.A. MARKUS, *Gregorio Magno e il suo mondo*, Milano 2001 (Cultura e storia, 21), pp. 41-47, e pp. 47-49 per un confronto con quella di Agostino; indicazioni sul sistema scolastico a Roma in H.-I. MARROU, *Autour de la bibliothèque du pape Agapit*, ora in ID., *Christiana tempora. Mélanges d'histoire, d'archéologie, d'épigraphie et de patristique*, Rome 1978 (Collection de l'École française de Rome, 35), pp. 167-212, soprattutto pp. 168-172 e 200-211.

⁸⁴ R. BELLINI, *La figura di Gregorio Magno*, in *Boezio e Gregorio Magno tra antichità e medioevo*, Atti del primo Simposio internazionale di Rapallo (Genova), 31 marzo-2 aprile 2005, a cura di M. Špelič, P. Limoncini, Rapallo-Ljubljana 2007, pp. 175-206, qui p. 185 col rinvio al fondamentale studio di C. AZZARA, *Gregorio Magno, i longobardi e l'Occidente barbarico. Costanti e peculiarità di un rapporto*, «Bullettino dell'Istituto storico italiano per il medio evo e Archivio muratoriano», 97 (1991), pp. 1-74.

⁸⁵ Un aspetto e un'evoluzione quest'ultime ripercorse da T. LAZZARI, *Campagne senza città e territori senza centro. Per un riesame dell'organizzazione del territorio della penisola italiana fra tardo-antico e alto medioevo (secoli VI-X)*, e da L. PANI ERMINI, *Evoluzione urbana e forme di ruralizzazione*, ambedue in *Città e campagna*, rispettivamente pp. 621-651 e 659-693.

in effetti, compare solo 14 volte nelle opere del grande pontefice contro le 125 occorrenze del vescovo di Ippona: non è differenza da poco, attesa pure la superiore mole della produzione agostiniana⁸⁶. Inoltre, in un solo caso, se non mi inganno, il papa indica col sostantivo propriamente l'edificio, un brano delle *Homiliae in Evangelia* in cui commenta Lc 14,16-24: qui la villa, per andare a vedere la quale l'invitato rifiuta di recarsi alle nozze, diviene il tipo dei beni terreni che sviano l'uomo dalla ricerca di Dio⁸⁷. Trattasi perciò con evidenza di un utilizzo simbolico mentre come oggetto reale il significato di *villa* è difficilmente distinguibile, anche presso Gregorio Magno, da quello generico di proprietà fondiaria. Così è, ad esempio, in *Homiliae in Evangelia* 27.7, ove ancora si tocca un tema agostiniano deplorando l'abitudine dei fedeli di rivolgersi a Dio chiedendo non «*gaudia salutis aeternae*» ma beni del tutto materiali: «ecco che uno nelle preghiere domanda una sposa, un altro chiede una villa, uno implora un vestito, uno scongiura per se stesso del cibo» senza dire di chi, «*quod est gravius*», prega per la morte del nemico, sperando che l'orazione compia quanto la spada non è in grado di realizzare.

Come sopra si è visto, medesimi erano stati i rimproveri di Agostino verso il suo gregge, accompagnati al divieto severo di tali pratiche laddove Gregorio Magno – segno, direi, dei tempi e con l'ovvia esclusione dell'ultima invocazione – mostra maggiore indulgenza, consentendole se effettivamente le risorse indispensabili siano carenti e, comunque, sempre alla luce del precetto di Mt 6,33⁸⁸. Ugualmente, mi sembra vada identificata in una proprietà terriera la *villa* del patrizio Venanzio che il padre di Onorato, quest'ultimo fondatore e primo abate del cenobio di Fondi, gestiva in qualità di *colonus*⁸⁹,

⁸⁶ Il confronto è reso agevole dagli ottimi volumi del CETEDOC: *Thesaurus Augustinianus. Series A - Formae. Enumeratio formarum*, curante CETEDOC, Turnhout 1989, p. 678, e *Thesaurus sancti Gregorii Magni. Series A - Formae. Enumeratio formarum*, curante CETEDOC, Turnhout 1986, p. 356. Va segnalato che le occorrenze in quest'ultimo sarebbero 17 – compresa una *villa nova* – ma tre provengono dal commento al I libro dei Re del quale A. DE VOGÜÉ, *Lauteur du Commentaire des Rois attribué à saint Grégoire: un moine de Cava?*, «Revue bénédictine», 106 (1996), pp. 319-331, ha posto seriamente in dubbio la paternità gregoriana.

⁸⁷ GREGORIUS MAGNUS, *Homiliae in Evangelia* 2.36.4, cura et studio R. Étaix, Turnhout 1999 (CCL 141), p. 335: «Che cosa si indica con *villa* se non le sostanze terrene? Si reca dunque a vedere la villa colui che intende come sostanza solamente i beni esteriori».

⁸⁸ «Cercate prima il regno di Dio e queste cose vi saranno date in aggiunta»: il testo di Gregorio Magno è *Hom. in Evang.* 2.27.7, p. 235.

⁸⁹ GREGORIUS MAGNUS, *Dialogi* 1.1.1, in GREGOIRE LE GRAND, *Dialogues*, par A. de Vogüé, P. Antin, II, Paris 1979 (Sch 260), p. 18. Indicazioni su questi personaggi e sullo status di colono nel commento di S. PRICOCO in GREGORIO MAGNO, *Storie di santi e di diaconi*, a cura di S. Pricoco, M. Simonetti, I, Milano 2010 (scrittori greci e latini), p. 234.

mentre hanno chiaramente il significato di villaggio le *villas* presenti in due lettere del *Registrum*. Nella prima, infatti, si vieta al vescovo regolarmente eletto di risiedervi – «sicut moris est», commenta sconsolato il papa – con nocumento della sua dignità e compromettendo l'efficacia della sua azione contro i donatisti⁹⁰. Nella seconda, inviata a quel Ianuario presule di Cagliari di cui spesso Gregorio ebbe a lagnarsi, sono invece delle monache a vagare «per villas praediaque» onde fare fronte agli obblighi fiscali, certo una necessità ma della quale non è loro compito occuparsi. Il vescovo provveda pertanto a designare una persona adeguata per stile di vita ed età – affinché non dia luogo a male voci – in grado di gestire queste esigenze del monastero e, quanto alle religiose, non si permetta più loro di uscire «contra regulam»⁹¹.

Più decisamente orientato nel senso di edificio agricolo è il sostantivo *domus*, già forse nel caso della residenza acquistata per 30 soldi dal *defensor* Antonino da un monastero siciliano, che il suddiacono Pietro, *rector* del *patrimonium Siciliae*, deve fare restituire al cenobio dopo avere, ovviamente, recuperato il denaro⁹². Nessun dubbio invece, a mio parere, per la *domus* della patrizia Rustica, sita «in vico appellatur Lampadii» nella regione di Ercolano, da costei trasformata in un monastero che il vescovo Fortunato di Napoli dovrà consacrare alla Vergine⁹³; né per quella donata alla Chiesa

⁹⁰ GREGORIUS MAGNUS, *Registrum epistolarum* 1.72, edidit D. Norberg, Turnholti 1982 (CCL 140-140A), p. 81 [da ora *Reg.*], nuovamente una questione in apparenza 'agostiniana' ma tanto il contesto storico quanto le problematiche in essere erano, in realtà, molto diverse al tempo di Gregorio Magno: le ha ben delineate MARKUS, *Gregorio Magno*, pp. 217-232.

⁹¹ *Reg.* 4.9, p. 225. Il papa mostrò sempre grande attenzione per i cenobi, specialmente per reprimere appunto gli abusi che ne turbavano la vita regolare: un lucido quadro in proposito in C. URSO, *Strutture monastiche, gestione e momenti di vita quotidiana nel «Registrum epistolarum» di Gregorio Magno*, in *Living and dying in the cloister. Monastic life from the 5th to the 11th century*, edited by G. Archetti and M. Jurković, Zagreb-Motovun 2017 [= «Hortus artium medievalium», 23 (2017)], pp. 31-49.

⁹² *Reg.* 1.42, p. 56: quest'ampia lettera risulta particolarmente interessante perché, pur con questa sola e limitata allusione alle residenze campagnole, accenna in più punti alle diverse strutture organizzative delle campagne.

⁹³ *Reg.* 3.58, pp. 206-207. Come ricorda CH. DU CANGE, s.v., *Vicus*, in ID., *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, VIII, Niort 1887 (rist. Sala Bolognese 1981), p. 322, con tale termine si intendono «castella et pagi (...) qui nulla dignitate civitatis honorantur» – siamo dunque in un'area agricola – equivalente negli scrittori anteriori al secolo XIII alla *villa*, intesa nel significato di villaggio. Su questa varia terminologia riguardante l'area del Mezzogiorno d'Italia indicazioni in B. FIGLIUOLO, *L'organizzazione circoscrizionale del territorio nell'Italia longobarda*, in *Desiderio. Il progetto politico dell'ultimo re longobardo*, Atti del primo Convegno internazionale di studio (Brescia, 21-24 marzo 2013), a cura di G. Archetti, Milano-Spoleto 2015 (Centro studi longobardi. Convegni, 1), pp. 421-462.

dalla nonna di Calisseno, ora caduto in stato di indigenza perché rimasto orfano, la quale, pertanto, «ex benignitate» sarà a lui devoluta, si puntualizza, con l'annessa proprietà⁹⁴. E sono, infine, parimenti case di campagna, a mio avviso, le «singularum quoque fidelium domos» dove si reca instancabilmente a predicare Equizio, straordinaria figura di abate-contadino protagonista di una sezione dei *Dialoghi*, in quanto chiaramente collocate nel territorio agricolo – «per castra, per vicos» scrive il papa – nel cui ambiente, perciò, si sviluppa la sua attività pastorale⁹⁵.

Dal termine *domus* deriva, del resto, quello di *conduma*, la più caratteristica residenza di campagna presente nelle lettere di Gregorio Magno⁹⁶. Come ha mostrato Vincenzo Recchia in un noto studio, si tratta di una vera e propria fattoria, perno fondamentale delle *massae* nelle quali erano articolati i *patrimonia* della Chiesa. Qui risiedeva il *conductor* e a esse facevano perciò riferimento i contadini, impegnati nella coltivazione dei *fundi*, per il versamento della *pensio* dovuta all'istituzione ecclesiastica proprietaria della *massa*⁹⁷. Da due documenti del *Registrum* veniamo a conoscerne le dotazioni: «fundos campulos», capi di bestiame grosso e minuto, utensili in bronzo e

⁹⁴ *Reg.* 9.200, p. 758: l'ultima indicazione mi sembra decisiva per determinare il senso di *domus* quale casa di campagna.

⁹⁵ *Dial.* 1.4.10, p. 46, d'altra parte Gregorio precisa che egli fu a capo di vari monasteri (*Dial.* 1.4.1, p. 38) e DU CANGE, nella 'voce' sopra cit., ricorda che un *vicus* è un *castrum* senza mura difensive. Equizio è, del resto, una delle migliori espressioni di quei *vires Dei* ai quali il papa, secondo G. CRACCO, *Ascesa e ruolo dei «viri Dei» nell'Italia di Gregorio Magno*, in *Hagiographie. Cultures et sociétés, IVe-XIIe siècles*, Paris 1981, pp. 283-296, affidava il presente e il futuro della Chiesa, una tesi non interamente condivisa da MARKUS, *Gregorio Magno*, pp. 76-79. Per qualche confronto con le strutture medievali successive cfr. G. ARCHETTI, *Cascine e strutture rurali: note sparse dalle carte medievali*, in *A banchetto con gli amici. Scritti per Massimo Montanari*, a cura di T. Lazzari, F. Pucci Donati, Roma 2021 (I libri di Viella, 397), pp. 145-156.

⁹⁶ Si tratta, in totale, di cinque citazioni, anche nella variante *condomae*, tutte presenti nelle lettere, v. *Thesaurus sancti Gregorii*, p. 62: di esse già parla CASSIODORUS, *Variarum libri XII* 5.10 et 11, cura et studio Å.J. Fridh, Turnholti 1973 (CCL 96), pp. 190-191, disponendo, per ordine di Teodorico, che ai gepidi in transito verso la Gallia siano destinati tre soldi aurei «per unamquamque condamam», affinché il passaggio avvenga senza dare luogo a tumulti.

⁹⁷ V. RECCHIA, *Gregorio Magno e la società agricola*, Roma 1978, pp. 16-17, e 12-14 per l'articolazione complessiva dei *patrimonia Ecclesiae* al tempo di Gregorio Magno; riguardo alle *massae* cfr. anche D. VERA, *Massa fundorum. Forme della grande proprietà e poteri della città in Italia fra Costantino e Gregorio Magno*, «Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité», 111 (1999), pp. 991-1025, in particolare pp. 1000-1002, i cui dati mostrano quanto rilevanti fossero le loro rendite.

in ferro e, in generale, gli attrezzi agricoli di maggiore importanza, infine una certa quantità di denaro essendo la *conduma* pure luogo di raccolta degli approvvigionamenti acquistati per conto dell'amministrazione pubblica⁹⁸. In una famosa lettera diretta ancora al suddiacono Pietro nell'estate del 592, Gregorio ordina di vendere le cavalle del patrimonio siciliano salvo 400 delle più giovani, da assegnarsi invece ai *conductores* delle *condumae* per la riproduzione: a ragione, perciò, il Recchia ha ritenuto che codeste strutture fossero utilizzate pure come punto di riferimento per la monta⁹⁹. Infine, anche le *condumae* rientravano in quelle iniziative caritative che costituiscono una delle cifre più caratteristiche del pontificato di Gregorio Magno: un documento ci rende nota l'avvenuta concessione in affitto di una di esse al vescovo Calumnioso di Ortona, gravato dalla povertà, cui la carta ora aggiunge una «piccola vigna pure di proprietà della nostra Chiesa» contro un canone di «tres siliquas aureas», affinché «lui stesso da ciò tragga qualche vantaggio e il diritto della Chiesa sia preservato senza alcun danno»¹⁰⁰. Poco oltre, il papa ordina al destinatario, il *defensor* Scolastico, di verificare le disposizioni testamentarie di tale Ferrocinto, che pare abbia lasciato alla chiesa di San Giovanni, sita davanti alla porta di Ortona, «duos casales fundi campos et Ausimanos»¹⁰¹: si tratta dell'unica citazione, negli scritti di Gregorio Magno, di queste ulteriori unità abitative, mai ricordate da Agostino come del resto le precedenti. Il pontefice non aggiunge altri dettagli, dunque dobbiamo concludere si tratti di edifici rurali cui erano legate delle terre, ma nei quali non risiedeva il *conductor* e che, pertanto, non disponevano delle dotazioni delle *condumae* né ricoprivano le loro importanti funzioni¹⁰².

La maggior varietà di tipologie insediative che si ricava dalle opere di Gregorio Magno mi pare coerente col su accennato processo di ruralizza-

⁹⁸ Reg. 9.72 e 13.16, pp. 627 e 1016, ambedue indirizzate al vescovo Passivo di Fermo per la consacrazione, nel primo caso, di un *oratorium* nel *castrum Aprutiensis*, nel secondo di un monastero «in fundo Gressianae».

⁹⁹ Reg. 2.50, p. 141: anche se il brano non lo specifica è facile intuirlo, oltretutto poco prima Gregorio aveva raccomandato di vendere «anche le vacche che già sono sterili a motivo dell'età»; sul tutto v. RECCHIA, *Gregorio Magno*, p. 51.

¹⁰⁰ Reg. 9.195, p. 749, un tratto della personalità del pontefice ben lumeggiato da G. ARNALDI, *L'approvvigionamento di Roma e l'amministrazione dei «Patrimoni di S. Pietro»*, «Studi romani», 34 (1986), pp. 25-39, e da MARKUS, *Gregorio Magno*, pp. 139-141.

¹⁰¹ *Ivi*, pp. 749-750: anche qui risalta lo spirito caritatevole del papa, il quale raccomanda a Scolastico che, se risultasse quanto sembra, provveda a trasferire pure codeste proprietà a Calumnioso, alla cui Chiesa in effetti appartiene il lascito del defunto.

¹⁰² Cfr. RECCHIA, *Gregorio Magno*, p. 19.

zione e col conseguente venire meno delle modalità di gestione del territorio proprie dell'epoca imperiale romana, ma probabilmente pure dei suoi quadri culturali. Direi che una conferma di ciò si ha nel rilevare quanto sia inferiore lo spazio riservato, rispetto ad Agostino, alla trattazione di tematiche connesse all'abitare in campagna meno legate alla concreta realtà del tempo. Per esempio, mi sembra totalmente assente in Gregorio l'argomento del *secessus in villa* e ho inoltre potuto individuare solo due brani nei quali si accenna al lavoro dei campi, in entrambi, per altro, secondo un'interpretazione allegorica l'una rovesciata rispetto all'altra. Commentando, infatti, la parabola di Mt 22,5 il papa interpreta la figura di colui che si reca in campagna rifiutandosi di accedere alle nozze del figlio del re come il «darsi senza misura alle fatiche terrene», scordandosi di meditare attorno alle verità della fede e così allontanandosi dalla grazia divina¹⁰³. Viceversa, nell'esegesi di Pv 24,27 lavorare con cura il proprio campo significa eliminare «le erbacce dell'iniquità» e il seguente «costruirsi una *domus*» è inteso come apprendere dalle buone opere – appunto il lavoro del campo – la necessità di prendersi cura anche dei nostri pensieri: «infatti, quasi tutte le buone opere nascono dal pensiero, tuttavia ci sono alcune sottigliezze del pensiero che sorgono dall'azione», quindi è necessario indirizzare l'agire esteriore in vista del bene, per potere poi curare la rettitudine interiore¹⁰⁴.

Evidentemente orientavano il grande pontefice in tale direzione i gravissimi impegni pratici che caratterizzarono il governo della Chiesa di «un contemplativo in un mondo in tempesta», secondo l'efficace espressione di Robert Markus¹⁰⁵, dai quali egli non si sottrasse mai. Si coglie così nel *Registrum* l'attenzione per le condizioni di vita dei contadini, ad esempio nella lettera inviata al vescovo Sabiniano di Gallipoli – denominata significativamente *castrum Callipolitanus* – cui raccomanda di non pretendere dai coloni della *massa pensiones* troppo ingenti essendo costoro impegnati anche nella difesa del centro abitato. In quella spedita, invece, al re longobardo Agilulfo per ringraziarlo della pace conclusa nell'ottobre del 598 si sottolinea come, in assenza di codesta, ne sarebbe derivato lo spargimento di sangue soprattutto dei rustici, «le cui fatiche giovano a entrambi», ossia ai ro-

¹⁰³ *Hom. in Evang.* 2.38.5, p. 363.

¹⁰⁴ GREGORIUS MAGNUS, *Moralia in Iob* 10.15.26, cura et studio M. Adriaen, Turnholt 1979 (CCL 143), p. 556.

¹⁰⁵ È il titolo dell'introduzione del bel volume di MARKUS, *Gregorio Magno*, p. 3, e si v. le pp. 23-32 riguardo al modo in cui egli risolse nell'azione pastorale la tensione tra la contemplazione e le incombenze terrene che spettano al *rector Ecclesiae*. Mi permetto di rinviare su questo anche a BELLINI, *La figura di Gregorio Magno*, pp. 181-192.

mani e ai longobardi¹⁰⁶. In altri casi, sono presenti preoccupazioni anche di ordine religioso o istituzionale: al presule di Luni Venanzio, ad esempio, si chiede di vigilare sulla libertà dei contadini cristiani, coloni o *originarii*, che vivono e lavorano nei poderi di proprietari ebrei. Costoro devono senz'altro prestare la loro opera nel fondo assegnato, pagare la *pensio* e così via, però non possono essere trasferiti ad arbitrio del padrone né, in generale, essere trattati come servi¹⁰⁷. Parimenti, Gregorio raccomanda al *defensor* del *patrimonium* sardo Vitale di impedire ai coloni della Chiesa di Cagliari di abbandonare i campi per recarsi a coltivare quelli di proprietà della sede di Roma, affinché la prima non sia defraudata dei censi dovuti¹⁰⁸. Riguardo in particolare alla Sardegna¹⁰⁹ emerge il problema maggiormente avvertito da

¹⁰⁶ Cfr. rispettivamente *Reg.* 9.207, pp. 766-767, e 9.66, pp. 621-622, gratitudine che non significò mai una piena accettazione né del regno longobardo né, in generale, dei sovrani 'barbari': cfr. in proposito C. AZZARA, *L'ideologia del potere regio nel papato altomedievale (secoli VI-VIII)*, Spoleto 1997 (Testi, studi, strumenti, 12), pp. 147-149 e 157-158 soprattutto (ma più ampiamente pp. 128-157 per la posizione politica del pontefice). Nello specifico, sui rapporti con i longobardi e con Agilulfo, oltre al contributo di AZZARA cit. sopra, n. 84, v. MARKUS, *Gregorio Magno*, pp. 115-124, e G. MOTTA, *Gregorio Magno e i longobardi, in Teodolinda. I longobardi all'alba dell'Europa*, Atti del secondo Convegno internazionale di studio (Monza, Gazzada, Castelseprio-Torba, Cairate, 2-7 dicembre 2015), a cura di G. Archetti, Milano-Spoleto 2018 (Centro studi longobardi. Convegni, 2), pp. 97-106, soprattutto pp. 103 sgg.

¹⁰⁷ *Reg.* 4.21, p. 239: questi contadini erano, in effetti, un tempo servi della gleba, tuttavia le leggi vietanti agli ebrei il possesso di schiavi cristiani li avevano trasformati in uomini di *status* personale libero, benché non fosse con ciò venuto meno il loro legame con la terra. Per la posizione del pontefice verso gli ebrei – ferma nei principi ma moderata negli atteggiamenti pratici, adattata inoltre volta per volta alla situazione specifica con la quale si trovò a confrontarsi – oltre al classico studio di R. MORGHEN, *Medioevo cristiano*, Roma-Bari 1984 (Biblioteca universale Laterza, 120), pp. 135-139 (ed. orig. 1951), v. S. BOESCH GAJANO, *Per una storia degli ebrei in Occidente tra antichità e medioevo. La testimonianza di Gregorio Magno*, «Quaderni storici», 8 (1979), pp. 12-43, e R. RIZZO, *Papa Gregorio Magno e gli ebrei di Sicilia*, «Medieval Sophia», 12 (2012), pp. 223-251.

¹⁰⁸ *Reg.* 9.204, p. 762: nella successiva epistola (*ivi*, pp. 764-765), inviata a Ianuario, Gregorio gli ordina di punire quei laici cui è affidata la gestione del patrimonio della Chiesa di Cagliari, sorpresi a derubare i contadini.

¹⁰⁹ Il papa dimostrò, in effetti, molta sollecitudine per l'isola: lo prova la sua corrispondenza dalla quale, per altro, possono ricavarsi numerosi ulteriori indizi di un rapporto costante e intenso, un ricco materiale attentamente lumeggiato da R. TURTAS, *Gregorio Magno e la Sardegna: gli informatori del pontefice*, in *La Sardegna paleocristiana tra Eusebio e Gregorio Magno*, Atti del Convegno nazionale di studi (Cagliari, 10-12 ottobre 1996), a cura di A. Mastino, G. Sotgiu, N. Spaccapelo, Cagliari 1999 (Studi e ricerche di cultura religiosa. N.s., 1), pp. 497-513, le cui conclusioni sono state riprese e ampliate da M.G. SANNA, *L'epistolario*

Gregorio Magno in ordine alla vita delle campagne, la presenza di pratiche idolatriche diffuse tra i rustici che, ahimé, i vescovi e i *potentes* laici, padroni delle terre, si guardano bene dal contrastare. Si tratta, in effetti, non di eresie¹¹⁰ ma di vere e proprie ‘paganerie’, ancorché probabilmente non collegabili al tradizionale paganesimo romano come in parte era ancora presso Agostino, quanto meno relativamente agli idoli cittadini ma, direi, pure nella fattispecie agraria considerato che – come si è notato – godevano della tutela dei proprietari. All’epoca di Gregorio Magno ci troviamo, invece, di fronte a quelle *superstitiones* caratteristiche di tutto il periodo medievale – e anche dei secoli successivi – espressioni varie e diversificate di forme di cultura folklorica la cui esplicita riemersione fu favorita pure dallo sgretolarsi del sistema religioso pagano pubblico dell’impero – già compromesso dalle norme emanate dagli ultimi imperatori d’Occidente – sotto l’incalzare delle migrazioni dei popoli germanici¹¹¹. In verità, se le lettere del pontefice non offrono precisi ragguagli circa il contenuto di queste credenze, alcuni dettagli orientano però, a mio giudizio, verso tale lettura. Innanzi tutto, diversamente dall’Ipponense, Gregorio investe direttamente i *possessores* e le autorità laiche ed ecclesiastiche della questione: ai nobili e ai proprietari sardi rammenta come «la colpa dei subordinati colpisce la vita di coloro che comandano, e se non si corregge il peccato dei sottoposti, la sentenza si ritorce contro chi presiede». E poiché, oltretutto, a costoro sono stati affidati codesti rustici per servire i loro interessi, è dovere dei *potentes* preoccuparsi in cambio della salute delle loro anime convertendoli alla retta fede, eventualmente facendone carico al monaco Ciriaco o al vescovo Felice «affinché possiate essere partecipi alla ricompensa della vita eterna tanto

sardo-corso di Gregorio Magno, in *Gregorio Magno e la Sardegna*, Atti del Convegno internazionale di studio (Sassari, 15-16 aprile 2005), a cura di L.G.G. Ricci, Firenze 2007 (Archivum Gregorianum, 11), pp. 69-116, soprattutto pp. 70-76, 80-106 e 114-115.

¹¹⁰ Salvo il caso di *Reg. 5.7*, pp. 273-274, diretta al *rector* del *patrimonium Siciliae* Cipriano, in cui si denuncia la presenza di manichei sui fondi, che egli deve perseguire «ut (...) ad fidem catholicam revocare».

¹¹¹ Amplissima la bibliografia sul tema, così come accesa è stata ed è la discussione storiografica: mi limito a indicare almeno J. LE GOFF, *Cultura clericale e tradizioni folkloriche nella civiltà merovingia*, ora in ID., *Tempo della Chiesa*, pp. 193-207; J.-C. SCHMITT, *Introduzione*, in ID., *Religione, folklore e società nell’Occidente medievale*, Roma-Bari 2000 (Biblioteca universale Laterza, 519), pp. 1-27, soprattutto pp. 5-25; B. FILOTAS, *Pagan survivals, superstitions and popular cultures in early medieval pastoral literature*, Toronto 2005 (Studies and texts, 151), pp. 12-64, specialmente pp. 18-20, 25-28 e 42-51.

quanto adesso aiutate questa buona opera»¹¹². Allo stesso modo il pontefice si rivolge al duca di Sardegna Zabarda congratulandosi per avere concluso la pace con i barbaricini ma altresì esortandolo a cristianizzarli: a tale scopo Gregorio scrive contemporaneamente al loro duca Ospitone perché prenda atto che «tutti i barbaricini vivono come animali privi di senno», in quanto «ancora adorano alberi e pietre». Per buona sorte Ospitone è cristiano, dunque può adoperarsi per la loro conversione o, «nel caso non puoi tu stesso agire», sostenere l'iniziativa dei su citati Ciriaco e Felice, inviati appositamente nell'isola¹¹³.

Se poi si potesse contare sull'autorità pubblica, alla predicazione Gregorio suggerisce di accompagnare misure più energiche, come bene illustrano due lettere ancora una volta inviate a Ianuario: nella prima, ammonendolo per la poca cura con la quale svolge il suo ministero, lo rimprovera, tra l'altro, per il fatto che gli stessi contadini impegnati sui fondi ecclesiastici sono ancora pagani e lo invita perciò a gravarli con pesanti *pensiones* onde muoverli alla conversione, se non intendessero dare ascolto alla parola della Chiesa¹¹⁴. Non sembra, tuttavia, che il presule cagliaritano si fosse data soverchia pena nell'eseguire queste disposizioni se cinque anni dopo il pontefice ritenne necessario scrivergli ancora sull'argomento¹¹⁵. Si tratta, adesso, sia di «cultores idolorum» sia di individui dediti all'aruspicina e ai sortilegi,

¹¹² Reg. 4.23, pp. 241-242, indicazioni inquadrature dal pontefice nel contesto di quell'imminente fine dei tempi da lui spesso ricordata nei suoi scritti e che rende, perciò, l'opera di conversione particolarmente necessaria: in proposito mi sia consentito ancora una volta il rinvio a BELLINI, *La figura di Gregorio Magno*, pp. 186-191, dove si troveranno anche adeguati rinvii alla bibliografia specifica. Un'analisi di questa missiva in T. PINNA, *Ideologia religiosa e ordinamento sociale. Per una lettura dell'epistola gregoriana ai nobili e possidenti della Sardegna*, in *Gregorio Magno e la Sardegna*, pp. 161-174.

¹¹³ Reg. 4.25 e 27, pp. 244 e 246: codesti barbaricini erano, in effetti, mauri fuggiti dall'Africa romana sotto la pressione dei vandali che, stanziatisi in Barbagia, vi avevano evidentemente introdotto le loro credenze avite, cfr. P.B. SERRA, *I barbaricini di Gregorio Magno*, in «*Per longa maris intervalla*». *Gregorio Magno e l'Occidente mediterraneo fra tardoantico e altomedioevo*, Atti del Convegno internazionale di studi (Cagliari, 17-18 dicembre 2004), a cura di L. Casula, G. Mele, A. Piras, Cagliari 2006, pp. 289-362.

¹¹⁴ Reg. 4.26, p. 245, una politica opposta a quella individuata dal papa nei confronti degli ebrei (v. sopra, n. 107).

¹¹⁵ Difficili furono, in effetti, i rapporti di Gregorio Magno con Ianuario, v. MARKUS, *Gregorio Magno*, pp. 128-129, mai però improntati, da parte del pontefice – lo ha mostrato chiaramente L. GIORDANO, *I crimina di Gianuario*, in *Gregorio Magno e la Sardegna*, pp. 151-160 – alla sola repressione bensì finalizzati al ravvedimento del presule e, più largamente, all'insegnamento religioso e morale.

contro i quali occorre senza dubbio predicare «vehementius» ma altresì operare «ferventi zelo» se rifiutassero di emendarsi: fossero servi, cioè, punirli con pene corporali, se invece liberi recluderli in prigione e imporre loro una severa penitenza, nella convinzione che «castigato perlomeno il loro corpo ciò valga a ricondurre alla desiderata salute dell'anima»¹¹⁶. Il modello cui Gregorio Magno appare rifarsi mi sembra identificabile, come in altre situazioni, in san Benedetto il quale, giunto a Montecassino, vi trovò un antico tempio con un'ara dedicata ad Apollo, oggetto di culto presso i rustici locali al pari dei boschi che lo circondavano. Secondo la narrazione dei *Dialoghi*, il santo provvide a distruggere l'idolo e l'altare, ad abbattere le piante e, al tempo stesso, a edificare un oratorio votato a san Martino avviando, inoltre, un'intensa attività missionaria per guadagnare alla fede gli abitanti, così coniugando le iniziative di coercizione e di predicazione suggerite appunto a Ianuario¹¹⁷.

Come in Agostino, è dunque la *rusticitas* più che la malizia la radice delle *superstitiones*: commentando, infatti, la pericope di Lc 14,21-23 il grande pontefice identifica negli ebrei convertiti coloro che entrano nella sala del banchetto provenendo dalle piazze e dalle strade cittadine e intendendo per-

¹¹⁶ Reg. 9.205, p. 764, un'epistola del 599 nella quale, in sostanza, Gregorio ricorda a Ianuario, secondo il Recchia, la norma prevista da *Codex Iustiniani* 9.18 (cfr. GREGORIO MAGNO, *Lettere [VIII-X]*, a cura di V. Recchia, Roma 1998 [Opere di Gregorio Magno, V/3], p. 432 n. 4) ma le pene ivi indicate sono meno articolate e, in generale, più severe, così come quelle presenti nei numerosi editti raccolti in CTh 16.10, sui quali si v. le pp. 79-92 della *Introduction* di DELMAIRE.

¹¹⁷ *Dial.* 2.8.10-11, p. 168: sono alcune delle strategie, con esiti francamente modesti, poste in essere dalla Chiesa altomedievale per lo sradicamento della cultura folklorica e la cristianizzazione soprattutto delle campagne, cfr. in particolare LE GOFF, *Cultura clericale*, pp. 200-202; O. PONTAL, *Histoire des conciles merovingiennes*, Paris 1989, pp. 293-295; ANDREOLLI, *Civilitas*, pp. 885-887; L. MILIS, *The spooky heritage of ancient paganism*, in *Paganism in the middle ages: threath and fascination*, edited by C. Steel, J. Marenbon, W. Verbeke, Leuven 2012 (Mediaevalia Lovaniensia. S. I, Studia, 43), pp. 1-18; G. ARCHETTI, *Nolite ad fontes orare. Fede cristiana e culti antichi nel medioevo lombardo*, in *Territorio, insediamenti e necropoli fra tarda antichità e alto medioevo*, Atti del Convegno internazionale di studi *Territorio e insediamenti fra tarda antichità e alto medioevo* (Cimitile-Santa Maria Capua Vetere, 13-14 giugno 2013). Atti del Convegno internazionale di studi *Luoghi di culto, necropoli e prassi funeraria fra tarda antichità e medioevo* (Cimitile-Santa Maria Capua Vetere, 19-20 giugno 2014), a cura di C. Ebanista, M. Rotili, Napoli 2016, pp. 71-73 e 83-92. L'opera di cristianizzazione dell'isola è stata illustrata da A. MASTINO, *La Sardegna cristiana in età tardoantica*, e da P.G. SPANU, *La cristianizzazione dell'ambiente rurale in Sardegna*, entrambi in *La Sardegna paleocristiana*, rispettivamente pp. 263-307 e 485-495: quest'ultimo ha messo in luce l'importanza proprio delle ville rurali quali centri di evangelizzazione delle campagne.

tanto la città e la sua vita quale simbolo della Legge donata da Dio come viatico alla Verità cristiana. Chi invece è cercato dai servi nelle vie campagnole e presso le siepi è individuato nei pagani, «contorti e sterili nella loro infedeltà» perché non hanno conosciuto la Legge, sicché la loro immagine è, appunto, il mondo agreste con la sua selvatichezza, sicuramente di ostacolo alla ricezione della fede¹¹⁸. E, forse, è proprio la ben maggiore presenza di codesta *rusticitas* che Gregorio Magno sente incombere su di sé e sulla sua Chiesa rispetto al tempo di Agostino a fargliela declinare in termini maggiormente negativi, come illustra l'episodio narrato nei *Dialogi* del contadino recatosi da Costanzo, sacrestano della chiesa di Santo Stefano Martire presso Ancona, attirato dalla sua fama di santità. Purtuttavia, una volta incontratolo, il rustico non voleva credere fosse proprio lui in quanto «di piccola statura, esile e di aspetto modesto», tanto alla fine da disprezzarlo: «io credevo fosse un grande uomo, costui invece non ha nulla di un uomo». Il papa osserva che la rozzezza del contadino non poteva non generare un conflitto nella sua mente tra quanto aveva sentito dire e ciò che ora vedeva, una confusione interiore dissipata solo dal successivo atto di umiltà di Costanzo¹¹⁹.

Sulla medesima linea si colloca l'esaltazione dell'abate Stefano, padre di un cenobio «iuxta Reatinae urbis moenia», uomo forse non molto colto, essendo di «lingua rustica», ma indubbiamente di «docta vita» grazie alla virtù della pazienza, il cui esercizio permette di ovviare con larghezza al primo difetto conducendolo alla santità¹²⁰. Insomma, un autentico esempio di gregoriano *vir Dei*, adeguato alla dura epoca nella quale il grande pontefice ebbe la ventura di vivere¹²¹.

¹¹⁸ *Hom. In Evang.* 2.36.8, p. 339, un'esegesi direi suggerita dalla stessa pagina lucana, che a proposito di quest'ultimi ospiti impiega l'espressione ἀνάγκασον εἰσελθεῖν, resa da Girolamo nella *Vulgata* col famoso «compelle intrare» (anche se poi il papa ne offre un'altra spiegazione nel capitolo successivo).

¹¹⁹ *Dial.* 1.5.4-5, pp. 60-62: Costanzo, sceso dalla scala su cui si trovava per alimentare le lampade, abbraccia il contadino e lo ringrazia per averlo giudicato in questo modo.

¹²⁰ *Hom. In Evang.* 2.35.8, pp. 327-328: di questo santo, della sua vita e del racconto della sua morte miracolosa Gregorio Magno tratterà ancora in *Dial.* 4.20.1-4, in GREGOIRE LE GRAND, *Dialogues*, par A. de Vogüé, P. Antin, III, Paris 1980 (Sch 265), pp. 74-76, senza tuttavia fare cenno alla sua *rusticitas*.

¹²¹ Ha sottolineato efficacemente il rapporto tra queste figure e il contesto storico esperito dal grande papa G. CREMASCOLI, *I «viri Dei» di Gregorio Magno fra tentazioni e prodigi*, in *Hagiologica. Studi per Réginald Grégoire*, a cura di A. Bartolomei Romagnoli, U. Paoli, P. Piatti, Fabriano 2012 (Bibliotheca Montisfani, 31), pp. 659-675.

Il monastero di Sant'Eufemia

Note intorno ad una fondazione episcopale dell'XI secolo

Lo sviluppo delle istituzioni monastiche dopo il Mille rappresenta, non solo in Lombardia, un nodo cruciale nel processo di riforma della Chiesa e nella formazione della *societas christiana* medievale¹. Tematica su cui si è interrogata a più riprese la storiografia e dove, all'inizio dell'XI secolo, si inserisce in modo originale e non casuale, la fondazione del monastero di Sant'Eufemia di Brescia², edificato nel suburbio orientale della città.

¹ Per un rapido sguardo d'insieme su questi temi, da più parti scandagliati in profondità dalla storiografia, si rimanda a *Cluny in Lombardia*, Atti del Convegno storico celebrativo del IX Centenario della fondazione del priorato cluniacense di Pontida (22-25 aprile 1977), I, Cesena 1979 (Italia benedettina, I); I/2. *Appendici e indici*, Cesena 1981; *Istituzioni monastiche e istituzioni canonicali in Occidente (1123-1215)*, Atti della Settima settimana internazionale di studio (Mendola, 28 agosto - 3 settembre 1977), Milano 1980 (Miscellanea del Centro di studi medioevali, IX); *Il secolo XI: una svolta?*, a cura di C. Violante, J. Fried, Bologna 1993; *Papato e monachesimo "esente" nei secoli centrali del Medioevo*, a cura di N. D'Acunto, Firenze 2003 (Reading, 2); *Ermite de France et d'Italie (XIe-XVe siècles)*, Actes du colloque organisé par l'École française de Rome à la Certosa di Pontignano (5-7 mai 2000) avec le patronage de l'Université de Sienne, a cura di A. Vauchez, Rome 2003 (Collection de l'École française de Rome, 313); *Il monachesimo del secolo XI nell'Italia nordoccidentale*, Atti dell'VIII convegno di studi storici sull'Italia benedettina (San Benigno Canavese [Torino], 28 settembre - 1 ottobre 2006), a cura di A. Lucioni, Cesena 2010 (Italia benedettina, XXIX); N. D'ACUNTO, *La lotta per le investiture. Una rivoluzione medievale (998-1122)*, Roma 2020 (Quality Paperbacks, 587); per le premesse, cfr. G. ARCHETTI, *Il monachesimo nell'Europa altomedievale*, in *Un ponte tra il Mediterraneo e il Nord Europa: la Lombardia nel primo millennio*, Flos studiorum. *Saggi di storia e di diplomazia per Giuliana Albin*, [Atti del convegno internazionale di studio (Università degli Studi di Milano, 28-29 novembre 2019)], a cura di L. Mecella, G. Albin, Milano-Torino 2020 (Quaderni degli studi di storia medioevale e di diplomatica), IV, pp. 167-198.

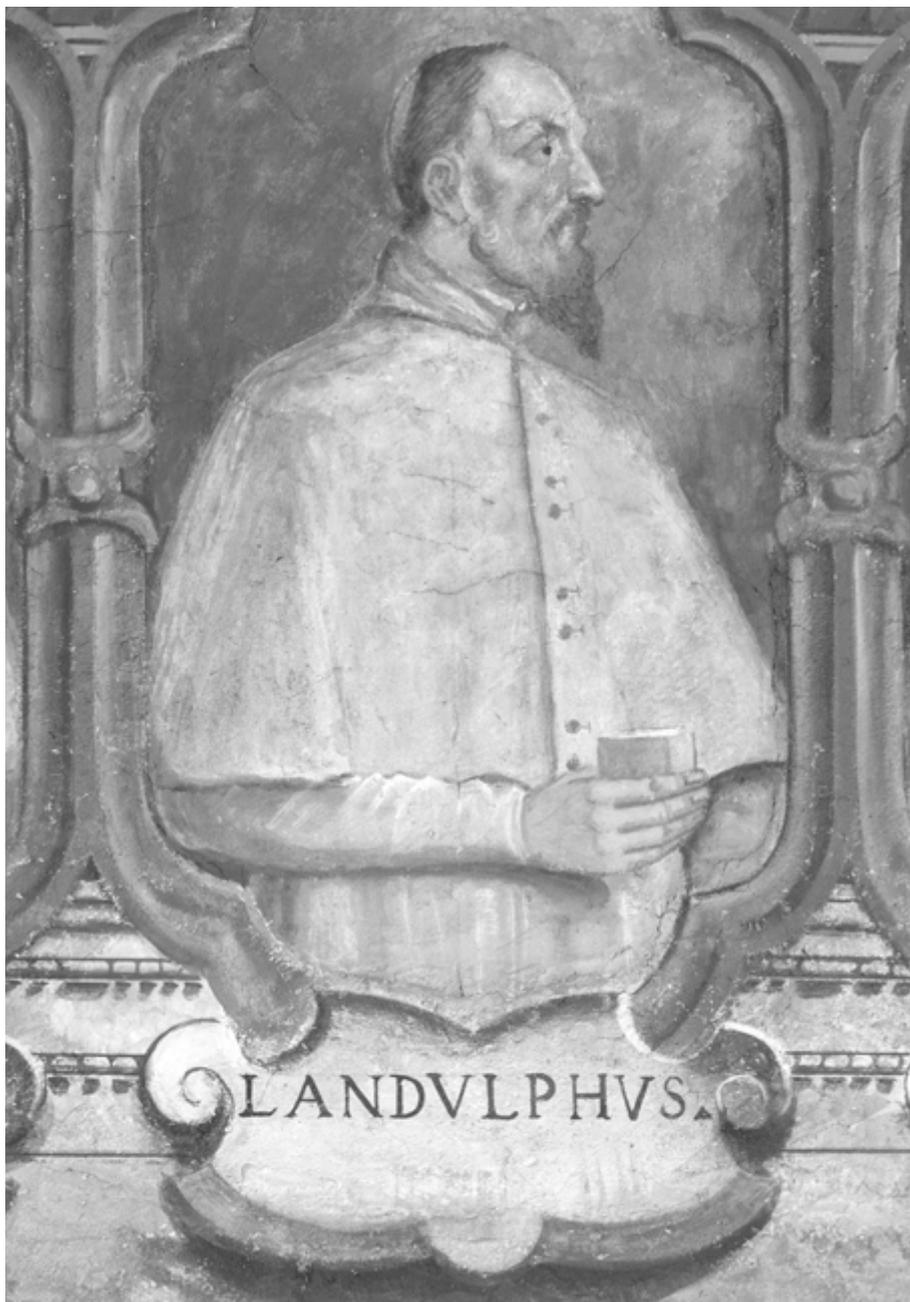
² Qualche rilievo in questa direzione è offerto da G. ARCHETTI, *Varietà di esperienze monastiche episcopali a Brescia tra IX e XI secolo*, in "Fondare" tra antichità e medioevo, Atti del convegno di studio (Bologna, 27-29 maggio 2015), a cura di P. Galetti, Spoleto 2016, pp. 271-275; IDEM, *Monasteri episcopali e cura delle anime: tre casi a confronto (secoli IX-XI)*, «Hortus artium medievalium», 24 (2018), pp. 317-319; ID., «Pro bono pacis et concordiae». *A proposito di un monastero lombardo in età medievale*, in *Agricoltura, lavoro, società. Studi*

Avviato dal vescovo Landolfo II come mausoleo della memoria episcopale diocesana, fu sin dalle origini uno strumento rilevante per la promozione dell'autorità vescovile e della sua immagine³. Un cenobio su cui non sono mancati significativi sparsi contributi e che nel 2008, in occasione del primo millennio di fondazione, grazie all'Associazione amici del monastero di S. Eufemia, è stato al centro di un significativo incontro commemorativo di studio, che non ha visto però, se non assai limitatamente⁴, la pubblicazione degli atti.

sul medioevo per Alfio Cortonesi, a cura di I. Ait, A. Esposito, Bologna 2020 (Biblioteca di storia agraria medievale, 40), pp. 23-40.

³ Per un breve inquadramento storiografico sul cenobio cfr. G. ARCHETTI, *Il monachismo bresciano nella storiografia di fine secolo*, in *Dove va la storiografia monastica in Europa? Temi e metodi di ricerca per lo studio della vita monastica e regolare in età medievale alle soglie del terzo millennio*, Atti del convegno internazionale (Brescia-Rodengo, 23-25 marzo 2000), a cura di G. Andenna, Milano 2001, pp. 478-479; in maniera più articolata, invece, si vedano i due manoscritti ottocenteschi di Andrea Valentini in Biblioteca Queriniana di Brescia (= BQBs), ms. E.I.11, n. 1-7, *Monasteri bresciani, L'Archivio dei Benedettini di S. Eufemia con alcune notizie storiche intorno al monastero*, ms. 1871; e in Archivio storico diocesano di Brescia (ASDBs), Ordini religiosi, busta 8, Benedettini, A. VALENTINI, *Illustrazione di un documento del 12 marzo MCCLXXXVIII di Berardo Maggi Vescovo di Brescia*; rimandi a questi testi e alle vicende del cenobio in 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 (Fondamenta. Fonti e studi di storia bresciana, 2), pp. 200, 250-262, 426, 499-500; notizie sparse sulla fondazione monastica in C. VIOLANTE, *La Chiesa bresciana nel medioevo*, in *Storia di Brescia, I. Dalle origini alla caduta della signoria viscontea (1426)*, Brescia 1963, pp. 1028-1032, 1122-123; A. AMBROSIONI, *Monasteri e canoniche nella politica di Urbano III. Prime ricerche per la 'Lombardia'*, in *Istituzioni monastiche e istituzioni canoniche in Occidente*, pp. 608-609; C. SABATTI, *Per la storia del monastero di Sant'Eufemia di Brescia nei secoli XV e XVI. Regesto degli «Annali» del monastero*, «Brixia sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», nuova serie, XXIX, 1-3 (1984), pp. 7-43; G. PIOVANELLI, P. MORANDI, *Il monastero benedettino e la parrocchia di Sant'Eufemia della Fonte. Dalle origini a oggi*, Brescia 1985; G. SPINELLI, *Ordini e congregazioni religiose*, in *Diocesi di Brescia*, a cura di A. Caprioli, A. Rimoldi, L. Vaccaro, Brescia 1992 (Storia religiosa della Lombardia, 3), p. 297; D. GALLINA, *All'origine della storia di Rezzato*, in *Rezzato. Storia di una comunità*, a cura di M. Taccolini, Brescia 2000 (Terre bresciane, 6), pp. 40-90; M. ANNIBALE MARCHINA, *L'archivio del monastero di S. Eufemia di Brescia tra memorie, diari e fabbriche*, in *Inquirere Veritatem. Studi in memoria di mons. Antonio Masetti Zannini*, a cura di G. Archetti, «Brixia sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», terza serie, XII, 1-2 (2007), II, pp. 617-650; G. COSSANDI, *L'archivio antico del monastero di Sant'Eufemia*, in *Commentari dell'Ateneo di Brescia per l'anno 2008*, Brescia 2013, pp. 295-318.

⁴ Alcuni interventi del convegno celebrativo su *Il millenario monastero benedettino di Sant'Eufemia della Fonte*, svoltosi presso l'Ateneo di Brescia il 7 novembre 2008, sono stati editi nei *Commentari dell'Ateneo di Brescia per l'anno 2008*, dove figurano i saggi di G. CARIBONI, *Il monastero di Sant'Eufemia nella struttura ecclesiastica del XII secolo*, pp. 287-294; COSSANDI, *L'archivio antico del monastero*, pp. 295-318; T. BENEDETTI, *Note sulla decorazione*



Brescia, salone dell'Episcopo,
il vescovo Landolfo.



Brescia, monastero di Sant'Eufemia
i resti della chiesa abbaziale.

L'influente presule, fratello dell'arcivescovo milanese Arnolfo II di Arzago⁵ – circostanza che consente di rileggere in modo più coerente la politica ecclesiastica nell'Italia padana in età ottoniana⁶, a cominciare dalla dedicazione claustrale alla giovane martire di Calcedonia, che seguiva il rilancio ideologico delle origini apostoliche delle Chiese di Milano e di Brescia nell'azione di san Barnaba e del proto vescovo Anatalone⁷ –, oltre a dotare robustamente il cenobio, lo costituì secondo la regola benedettina nell'ambito dell'ordinamento diocesano e si fece seppellire nella cripta della chiesa monastica. Il suo ricordo, perpetuato dall'epitaffio funebre della tomba⁸, posta accanto alle reliquie di san Paterio, era tenuto vivo dalle preghiere di suf-

pittorica medievale nella casa dell'abate di Sant'Eufemia della Fonte, pp. 319-343; A. BARONIO, *Il santuario di San Giacomo di Castenedolo. Controllo del territorio e assistenza tra Brescia e la pianura bresciana centro-orientale nei secoli XI-XII*, pp. 345-371; per le indagini archeologiche nel sito claustrale, invece, conseguenti alla realizzazione del museo cittadino delle Mille Miglia, cfr. A. CROSATO, *Brescia. Ex monastero di S. Eufemia della Fonte. Accertamenti archeologici*, in *Notiziario 2001-2002. Soprintendenza per i beni archeologici della Lombardia*, Milano 2002, pp. 167-170; S. NEPOTI, *Schede 2004-2005*, «Archeologia medievale», XXXII (2005), pp. 257-258; A. CROSATO, A. BREDA, *Brescia. Località S. Eufemia della Fonte. Chiesa monastica medievale di S. Paterio*, in *Notiziario 2010-2011. Soprintendenza per i beni archeologici della Lombardia*, Milano 2013, pp. 108-110; S. NEPOTI, *Aggiornamento schede 1971-2012*, «Archeologia medievale», XLI (2014), p. 262.

⁵ F. SAVIO, *Gli antichi vescovi d'Italia dalle origini al 1300 descritti per regioni. La Lombardia*, I. Milano, Firenze 1913, pp. 206, 378-386; M.G. BERTOLINI, *Arnolfo*, in *Dizionario biografico degli italiani*, 4, Roma 1962, disponibile in rete all'indirizzo: [https://www.treccani.it/enciclopedia/arnolfo_\(Dizionario-Biografico\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/arnolfo_(Dizionario-Biografico)/).

⁶ Si vedano a questo riguardo F. STROPPA, *Santa Giulia. Percorsi artistici nell'agiografia monastica: l'esempio di San Salvatore di Brescia*, Roma 2012, pp. 44-56; EADEM, *L'immagine della martire Giulia nel complesso monastico di San Salvatore di Brescia: mobilità di maestranze, di materiali e di idee*, «Hortus artium medievalium», 22 (2016), pp. 265-282; EAD., *Il senso della croce. Forme liturgiche ed espressioni artistiche in Santa Giulia di Brescia*, «Hortus artium medievalium», 23, 1 (2017), pp. 123-139; EAD., *Arte e storia in Santa Maria "foris portas"*, in *Teodolinda. I longobardi all'alba dell'Europa*, Atti del Secondo convegno internazionale di studio (Monza, Gazzada Schianno, Castelseprio-Torba, Cairate, 2-7 dicembre 2015), a cura di G. Archetti, Spoleto-Milano 2018 (Centro studi longobardi. Convegni, 2), pp. 619-676 *passim*.

⁷ Cfr. C. ALZATI, *Il luminoso tramonto della tarda antichità. Istituzioni ecclesiastiche, pensiero teologico e forme culturali nell'ultimo secolo longobardo*, in *Desiderio. Il progetto politico dell'ultimo re longobardo*, Atti del Primo convegno internazionale di studio (Brescia, 21-24 marzo 2013), a cura di G. Archetti, Spoleto-Milano 2015 (Centro studi longobardi. Convegni, 1), pp. 515-530; F. STROPPA, *Desiderio. La basilica di San Salvatore di Brescia: dal monastero al museo*, Prefazione di M. Rotili, Premessa di G. Archetti, Spoleto-Milano 2018 (Centro studi longobardi. Convegni, 1.2), *passim*.

⁸ F. SAVIO, *Gli antichi vescovi d'Italia dalle origini al 1300 descritti per regioni. La Lombardia*, II, I: *Bergamo, Brescia, Como*, Bergamo 1929, pp. 208-209.

fragio dei monaci che ne celebravano la “pia memoria” quale «fundator monasterii», ossia *fondatore del cenobio*.

Nel febbraio del 1041 la sua esemplarità fu, probabilmente, determinante nell'indirizzare una delle più cospicue donazioni all'*ecclesia* di San Pietro in Monte di Serle, avvenuta proprio in Sant'Eufemia alla presenza del successore di Landolfo, il vescovo Olderico, e dell'abate Attone⁹. In esso si prefigurava la possibilità di nominare un abate e costituire una comunità di monaci, come poco dopo sarebbe accaduto, dando a quell'incerta esperienza religiosa, nata nella solitudine dell'altopiano di Cariatoghe, un orientamento decisamente cenobitico¹⁰. Ma il carattere vescovile del cenobio trova conferma pure nel catalogo delle reliquie di santi, martiri e vergini possedute dal monastero. Nell'altare maggiore di Sant'Eufemia riposavano i corpi dei santi pastori Paterio – che, secondo la tradizione, Landolfo stesso aveva traslato dalla chiesa di San Fiorano ai Ronchi –, Savino (o Silvino) e Paolino, dei martiri Ippolito e Pancrazio, e delle vergini Eufemia e Giulia; nell'altare di San Benedetto, invece, vi erano le reliquie di Giovanni evangelista e dei padri della Chiesa bresciana Filastrio, Apollonio, Gaudenzio, Ursicino, Savino (Silvino) e di san Martino, mentre nella dipendenza rurale di Santa Maria in Valverde, sita nella *curtis* di Botticino, vi erano i resti di Michele, Lorenzo, Giovanni Grisogono e del vescovo Apollonio¹¹.

Un nutrito elenco in cui, alla rassegna dei resti apostolici e dei pastori diocesani, merita attenzione il collegamento con la tradizione eremitica (Silvino, Martino) e con i monasteri urbani di San Faustino Maggiore e Santa Giulia, oltre che con quello extraurbano di San Pietro in Monte (reliquie vescovili, di Giulia e di Silvino). Una conferma del ruolo dell'ordinario, della crescita della sua influenza e delle funzioni pastorali.

⁹ *Le carte del monastero di San Pietro in Monte di Serle (Brescia) 1039-1200*, a cura di E. Barbieri, E. Cau, con saggio introduttivo di A.A. Settia, Brescia 2000 (Codice diplomatico bresciano, 1), pp. 13-14 doc. 4.

¹⁰ G. ARCHETTI, “*Singulariter in heremo vivere*”. *Forme di vita eremitica nel medioevo della Lombardia orientale*, in *Il monachesimo in Valle Camonica*, Brescia 2004, pp. 106-110; ID., “*Exire ad heremum*”. *Culti e forme di vita eremitica nella Lombardia medievale*, in *Territorio, insediamenti e necropoli fra tarda antichità e alto medioevo*, Atti del convegno internazionale di studi (Cimitile - Santa Maria Capua Vetere, 19-20 giugno 2014), a cura di C. Ebanista, M. Rotili, Napoli 2016, pp. 513-564; inoltre, F. STROPPIA, *Sant'Ercolano: tradizione eremitica, vita apostolica e strutture culturali*, ivi, pp. 565-590; ARCHETTI, *Varietà di esperienze monastiche episcopali*, pp. 271-275; ID., *Monasteri episcopali e cura delle anime*, pp. 317-319.

¹¹ Con riferimento a questo elenco di reliquie, Archivio di Stato di Brescia (ASBs), Ospedale Maggiore, Codice diplomatico, I, Monastero di S. Eufemia, doc. 2.

Il patrimonio monastico nel panorama diocesano

La nuova comunità cenobitica, ed è un altro tratto dei suoi vincoli episcopali, per dimensioni e consistenza patrimoniale, non doveva essere molto dissimile da quella carolingia di San Faustino Maggiore¹², voluta da Ramperto: dodici monaci e l'abate, che nelle sue costituzioni Landolfo aveva modellato su quella apostolica, liberandola da interferenze esterne – ma canonicamente subordinata al presule, al quale spettava la consacrazione dell'abate –, mentre in quelle duecentesche si aggiunse l'obbligo per i monaci di essere *sacerdotes* e osservare la *stabilitas* claustrale, aspetti ormai parte integrante della vita cenobitica¹³. Altri elementi interessanti furono il sostegno a centri religiosi di forte impatto devozionale e sociale come il santuario di San Giacomo di Castenedolo¹⁴, eretto sulla strada per Mantova a *defensionem transeuntium* e affidato alle cure monastiche, con il corredo di un'importante indulgenza per i pellegrini diretti alla tomba di Sant'Anselmo¹⁵, dove è evidente lo sforzo episcopale di porre sotto controllo le molte componenti del dinamismo riformatore pre-gregoriano. Inoltre, il possesso di varie chiese rurali gravate di oneri pastorali: almeno una decina, stando alla bolla del 1123 di Callisto II¹⁶, a conferma

¹² In proposito, cfr. *San Faustino Maggiore di Brescia: il monastero della città*, Atti della giornata nazionale di studio (Brescia, Università Cattolica del Sacro Cuore, 11 febbraio 2005), a cura di G. Archetti, A. Baronio, Brescia 2006 (Brixia sacra, XI, 1); inoltre, ARCHETTI, *Varietà di esperienze monastiche*, pp. 259-264.

¹³ La memoria delle costituzioni di Landolfo è contenuta in quelle del vescovo Federico Maggi del 1309, che, a loro volta, confermano le disposizioni emanate dai predecessori del secolo precedente (da Guala a Berardo), cfr. G.G. GRADENIGO, *Brixia Sacra. Pontificum Brixianorum series commentario historico*, Brixiae 1755, p. 297; ARCHETTI, *Berardo Maggi*, pp. 167-168.

¹⁴ Il cronista bresciano Malvezzi, all'inizio del XV secolo, ne registra così l'istituzione: «Nell'anno MCII fu iniziata la costruzione di San Giacomo in Castenedolo» [*Le cronache medievali di Giacomo Malvezzi*, a cura di G. Archetti, Traduzione e note di I. Bonini Valetti, Roma 2016 (Quaderni di Brixia sacra, 7), p. 247]; ARCHETTI, *Berardo Maggi*, p. 422.

¹⁵ In proposito N. D'ACUNTO, *Pellegrinaggi e riforma gregoriana a Brescia*, in *Lungo le strade della fede. Pellegrini e pellegrinaggio nel Bresciano*, Atti della giornata di studio (Brescia, 16 dicembre 2000), a cura di G. Archetti 2001 (Brixia sacra, VI, 3-4), pp. 163-172; su questa fondazione, da ultimo, BARONIO, *Il santuario di San Giacomo di Castenedolo*, pp. 345-371; inoltre, qualche notizia anche in D. GALLINA, *Castenedolo nel medioevo (XI-XV secolo). Comunità e territorio nei rapporti con il comune di Brescia, il monastero di Sant'Eufemia e l'ospedale di S. Giacomo, in Castenedolo. Una comunità bresciana e la sua identità storica (secc. XI-XIX)*, a cura di L. Tedoldi, Roccafranca 2000, pp. 16-19, 31-32.

¹⁶ Si veda la bolla di papa Callisto II del 1123, in U. ROBERT, *Bullaire du pape Calixte II, 1122-1124*, II, Paris 1891, pp. 101-103, il cui contenuto viene poi confermato dai pontefici

del profilo apostolico che doveva assumere e a cui rispondeva il cenobio nella visione del fondatore.

È il caso di San Pietro di Rezzato, con l'annessa *curtis*, le case, le terre arabili e i prati, attestata già nel 1018 sul colle a settentrione dell'abitato, nel luogo verosimilmente dove nel 1571 venne eretto il convento cappuccino, tuttora esistente¹⁷. Qui la *cura animarum* continuò sotto la responsabilità dei monaci fino all'inizio del Trecento, quando un consistente lascito testamentario permise l'avvio nel 1310 della nuova parrocchia dedicata a san Giovanni Battista, al centro del borgo posto a valle¹⁸. Non lontano dal cenobio esisteva, inoltre, la cappella di Santa Maria in Valverde, come pure l'oratorio di San Nicolò, beneficiato nel 1085 dal vescovo Giovanni di alcuni beni sul Garda per l'approvvigionamento di olio per le luminarie¹⁹, la cui titolazione è interessante perché, oltre a essere presente nel medesimo lasso di tempo nel santorale giuliano, figura nella coeva titolazione del priorato cluniacense di Rodengo e, forse, influì sulla successiva fondazione dell'omonima *ecclesia de Calino*, dove i monaci avevano ricevuto possedimenti da Landolfo²⁰.

È poi il caso della chiesa di San Giovanni nell'abitato curtense di Dunello, tenuta con alcune *sortes* da Sant'Eufemia secondo una bolla del 1123²¹. Col-

Innocenzo II (1132), Lucio III (1184?) e Urbano III (1186); F. KEHR, *Regesta Pontificum Romanorum*, in *Italia Pontificia sive repertorium privilegiorum et litterarum a Romanis Pontificibus ante annum MCLXXXVIII Italiae ecclesis monasteriis civitatibus singulisque personis concessorum*, VI, 1, Berolini 1913, pp. 337-338.

¹⁷ Il testo è riportato nel placito di Botticino del 1091, tenuto dall'imperatore Enrico IV, cfr. BQBs, ms. D.II.23, *Liber Rezzati* 57, ff. 1r-3r; *I placiti del "Regum Italiae"*, a cura di C. Manaresi, III, p. II: a. 1085-1100, Roma 1960 (Fonti per la storia d'Italia, 97/2), pp. 409-417, doc. 472; per il convento di San Pietro, invece, cfr. SPINELLI, *Ordini e congregazioni religiose*, pp. 310-311, 325-326, 332.

¹⁸ ASBs, Ospedale Maggiore, Monastero di S. Eufemia, b. 44, ff. 13r-14r; BQBs, ms. M.F.II.3, pp. 66-67; inoltre, GALLINA, *Alle origini della storia*, pp. 76-77.

¹⁹ ASBs, Ospedale Maggiore, Codice diplomatico, I, Monastero di S. Eufemia, doc. 5.

²⁰ In verità la donazione di Landolfo al cenobio era limitata a due *sortes*, secondo un'antichissima attestazione, ASBs, Ospedale Maggiore, Monastero di S. Eufemia, b. 44, f. 4 (a. 1018) – che però non figura in BQBs, ms. D.II.23, *Liber Rezzati* 57, ff. 1v-2r; C. MANARESI, *I placiti del "Regnum Italiae"*, III, 2: a. 1085-1100, Roma 1960 (Fonti per la storia d'Italia, 97**), p. 413, segno che i beni erano già fuori dal controllo monastico –, mentre è confermata dai privilegi papali di Callisto II del 1123 (ROBERT, *Bullaire du pape Calixte II*, p. 102: «in Calino sortes duas»), Lucio III, Innocenzo II e Urbano III; per questa cappella, inoltre, G. ARCHETTI, *Calino, note di storia religiosa e sociale*, «Civiltà bresciana», VI, 4 (1997), pp. 52, 54-56.

²¹ ASBs, Ospedale Maggiore, Monastero di S. Eufemia, b. 44, f. 4, edita da ROBERT, *Bullaire du pape Calixte II*, p. 102; inoltre, *Somario di instrumenti del monastero di Rodengo*, a cura di L. Bezzi Martini, Brescia 1993 (Monumenta Brixiae historica. Fontes, 15), pp. 19,

locati nei pressi dell'odierno centro di Comezzano, la curia, il *vicus*, il *castrum* e la chiesa di Dunello – fulcro politico-religioso per le campagne circostanti fino a metà del XII secolo –, furono in seguito fagocitate e scomparvero con la creazione della grangia di Santa Maria ad opera dei cluniacensi di Rodengo. La donazione del 1114 di Teutaldo di Dunello al priorato di San Nicolò dei suoi beni in Dunello e Cizzago – comprensivi di immobili, terre, diritti di pascolo, sui boschi e sulle acque risorgive «in castrum et foris castrum» –, è l'atto principale che segna l'avvio di tale irreversibile processo. Di conseguenza il *castrum* andò rapidamente in disuso e le sue funzioni assunte da Comezzano, dove il confluire della popolazione portò allo sviluppo di un nuovo borgo, entro il quale la cella monastica, con la chiesa di Santa Maria *in castro* e quella di San Faustino fuori dal castello, offriva una migliore assistenza spirituale²². Nelle visite pastorali cinquecentesche, dell'antico Dunello non rimane alcuna memoria salvo il riferimento alla chiesa di San Giovanni, ormai in rovina e dispersa nei campi, divenuta appannaggio privato della nobile famiglia Maggi insieme a parte dei terreni della «breda di San Giovanni», un tempo legata alla *curtis*. Un significativo esempio dell'evoluzione del popolamento nelle campagne della pianura lombarda tra alto e pieno medioevo, come pure delle strutture ecclesiastiche di base.

Una situazione differente è quella di San Martino di Cigole nel pievato di Manerbio, il cui controllo portò i monaci ad aperti contrasti con l'arciprete. Lo conferma la sentenza del 1156 che vide il vescovo di Brescia Raimondo impegnato a comporre la controversia tra l'abate Lanfranco e il rettore della pieve Obizo per la giurisdizione dei chierici di San Martino, risolta mediante la separazione dei diritti *in spiritualibus* da quelli *in temporalibus*, secondo un principio canonico che stava avendo larga applicazione²³. All'abate era riservata la facoltà di nominare «qualunque persona ido-

34, 37, 41; G. ARCHETTI, *Ad suas manus laborant*. *Proprietà, economia e territorio rurale nelle carte di Rodengo (secc. XI-XV)*, in *San Nicolò di Rodengo. Un monastero di Franciacorta tra Cluny e Monte Oliveto*, a cura di G. Spinelli, P.V. Begni Redona, R. Prestini, Brescia 2002, pp. 61-69.

²² Per questi aspetti G. ARCHETTI, *Popolamento e territorio. La "grangia" di Comezzano nel medioevo*, in *Pianura sostenibile. Dieci anni di proposte e riflessioni*, a cura di G. Archetti, Roma 2019 (Elementi. Fondazione Cogeme, 1), pp. 46-65.

²³ ASBs, Ospedale Maggiore, Monastero di S. Eufemia, b. 1 (Brescia, 6 maggio 1156); inoltre, ARCHETTI, *Berardo Maggi*, pp. 188-189; ID., *Pievi e monasteri in età romanica. L'inquadramento ecclesiastico delle campagne bresciane tra XI e XIII secolo*, in *Società bresciana e sviluppi del romanico (XI-XIII secolo)*, Convegno internazionale di studi (Brescia, 9-10 maggio 2002), a cura di G. Andenna, M. Rossi, Milano 2007, pp. 172-173; per alcuni esempi

nea» al chiericato, di conferirgli la tonsura, di accogliere la sua professione secondo le consuetudini del monastero e di sottoporla all'approvazione dell'arciprete. Questi lo avrebbe poi presentato al vescovo per il conferimento degli ordini maggiori e, con il suo consiglio, lo avrebbe diretto nei costumi e negli altri compiti pastorali pertinenti ai doveri parrocchiali, quali la partecipazione al capitolo pievano, le processioni con la croce o rogazioni, l'amministrazione della penitenza e del battesimo, la ricezione del crisma la Settimana Santa e l'obbedienza alle disposizioni sinodali. Tanto il sacerdote quanto i chierici rispondevano all'arciprete per la *cura animarum* e all'abate per la gestione patrimoniale dei beni della chiesa.

Il 24 settembre 1296 una missiva del vescovo Berardo Maggi, datata quattro giorni prima e consegnata dal monaco Alberto al console del comune di Cigole, Giovanni, «sub porticu eglise Sancti Martini de Cegulis», informava di come le questioni un tempo di carattere squisitamente ecclesiastico e pastorale, fossero divenute ormai economico-patrimoniali²⁴. Nella lettera il presule ammoniva i rappresentanti della comunità rurale, ricordando loro che non dovevano interferire in merito a «fictis, redditibus et decimis et aliis bonis dicte capelle Sancti Martini», essendo di pertinenza monastica, come lo era l'*eglesia*. Al contrario dovevano dare conto dei beni del cenobio ricevuti in investitura, mentre i consoli e il massaro erano tenuti a farne una ricognizione inventariale mediante *publicum instrumentum*, elencando «claves domorum dicte capelle, paramenta, libros et alias res» spettanti all'abate o al suo rappresentante. La giurisdizione ecclesiastica non era più in discussione, restavano invece aperti gli aspetti riguardanti il controllo dei beni, la riscossione dei fitti e il riconoscimento dei diritti. Da

analoghi, C. VIOLANTE, *Pievi e parrocchie nell'Italia centrosettentrionale durante i secoli XI e XII*, in *Le istituzioni ecclesiastiche della "societas christiana" dei secoli XI-XII. Diocesi, pievi e parrocchie*, Atti della Sesta settimana internazionale di studio (Milano, 1-7 settembre 1974), Milano 1977 (Miscellanea del Centro di studi medioevali, VIII), pp. 754 sgg.; per gli oneri pastorali gravanti su pievi, parrocchie e chiese monastiche, G. ARCHETTI, *Chiese battesimali, pievi e parrocchie. Organizzazione ecclesiastica e cura delle anime nel Medioevo*, «Brixia sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», terza serie, V, 4 (2000), pp. 3-42; ID., *Introduzione. La visita apostolica di Carlo Borromeo tra continuità e rinnovamento*, in *Visita apostolica e decreti di Carlo Borromeo alla diocesi di Brescia*, V. Valle Trompia, Pedemonte e Territorio, a cura di A. Turchini, G. Archetti, Brescia 2005 (Brixia sacra, X, 1-2), pp. XIX-CLIV; ID., «*Evangelium nuntiare*». *Chiese, impegno pastorale e forme di religiosità*, in *A servizio del Vangelo. Il cammino storico dell'evangelizzazione a Brescia*, 1. *Letà antica e medievale*, a cura di G. Andenna, Brescia 2010, pp. 211-314.

²⁴ BQBs, Di Rosa n. 69, ms. 15a, f. 41r (Cigole, 24 settembre 1296); ms. K.VI.14, Raccolta Ducos-Gussago, f. 166v; ARCHETTI, *Berardo Maggi*, pp. 188-189.

ultimo si può notare che il patrimonio del cenobio – eretto «in latere montis Dignus» nel suburbio orientale della città²⁵, cioè alle pendici del monte Denno, ossia dell'attuale Maddalena, presso la «fontana Cazeferia», da cui il titolo di Sant'Eufemia della Fonte – alla morte di Landolfo († 1030) comprendeva parecchie centinaia di ettari, tra terreni coltivabili, vigne, oliveti, prati, incolti, pascoli e boschi, articolati in *curtes* o in porzioni di esse e beni sparsi, posti soprattutto nei dintorni del monastero – Caionvico, Boticino, Rezzato, Virle, Mazzano, Ciliverghe, Castenedolo con un'appendice olivicola benacense –, nella media e bassa Valtrompia, in Valcamonica, in Franciacorta e altrove nella pianura. Questo complesso economico si era arricchito nel corso del secolo di *castra* e strutture munite a tutela delle *curtes* – almeno sei quelle attestate all'inizio del XII secolo: Sant'Eufemia, Rezzato, Mazzano, Carzago, Cigole e *Rodelianum* (Rudiano) –, a conferma delle prerogative signorili godute su antichi complessi curtensi.

La donazione vescovile iniziale, la permuta con l'arcidiacono Milone e quella con la badessa di Santa Giulia di Brescia del 1038, dunque, costituivano il primo e più cospicuo nucleo di possedimenti monastici²⁶; la *carta commutationis* tra il vescovo Olderico e l'abate Giselberto del 1038, il secondo²⁷. In questo caso si ebbe la cessione al cenobio di quattro *sortes* in Valtrompia, tra Concesio e Cogozzo, in cambio di terre claustrali site in città e nella zona della media valle, tra Zanano e Marcheno, ma soprattutto a Gardone e Inzino. Si trattava di terre in parte coltivate o coltivabili, con prati e vigneti, ma soprattutto di aree *montive* incolte e boschive adatte al pascolo, anche se non mancavano case e strutture rurali di servizio, mulini e peschiere. Una distribuzione geografica analoga ad altri complessi cenobitici – il cui assestamento avvenne nella prima metà dell'XI secolo –, con beni in pianura, in collina e in area alpina. Ciò favoriva, tra l'altro, l'allevamento transumante a medio raggio²⁸, giacché gli armenti venivano fatti pa-

²⁵ *Le cronache medievali*, pp. 123, 268.

²⁶ ASBs, Ospedale Maggiore, Monastero di S. Eufemia, b. 44, f. 4 (a. 1018), che però non figura in BQBs, ms. D.II.23, *Liber Rezati* 57, ff. 1v-2r; inoltre, F. ODORICI, *Storie bresciane dai primi tempi sino all'età nostra*, V, Brescia 1856, pp. 51-54 docc. 47-48; *I placiti del "Regnum Italiae"*, p. 413.

²⁷ ASBs, Ospedale Maggiore, Codice diplomatico, I, S. Eufemia, doc. 3; ODORICI, *Storie bresciane*, pp. 51-53; A. BARONIO, *La Valtrompia nel Medioevo: storia di un'autonomia impossibile*, in *Valtrompia nella storia*, II, Roccafranca (Bs) 2007, pp. 84-85.

²⁸ G. ARCHETTI, "Fecerunt malgas in casina". *Allevamento transumante e alpeggi nella Lombardia medievale*, in *La pastorizia mediterranea. Storia e diritto (secoli XI-XX)*, a cura di A. Mattone, P.F. Simbula, Roma 2011, pp. 486-509; più in generale, ID., *La civiltà del latte. Note introduttive, risultati e prospettive*, in *La civiltà del latte. Fonti, simboli e prodotti dal Tar-*

scolare d'estate negli alpeggi e svernavano durante la stagione fredda nelle aree pedemontane o dell'alta pianura intorno a Castenedolo.

Il panorama che ne emerge è quello di «un territorio presidiato da una presenza umana organizzata intorno al domocoltile, con strutture in grado di compiere lo sforzo di ampliare gli spazi produttivi e di riorganizzarli nella più complessa forma della *curtis*, come si constata per la corte di *Portidine*, compresa tra i beni che il vescovo riceve»²⁹. Ora, mentre François Menant intravede nella permuta di questa unità produttiva un esempio del processo che portò allo sfaldamento curtense e al costituirsi della signoria territoriale di banno, al contrario Angelo Baronio pone correttamente l'attenzione – ma le due posizioni non sono inconciliabili – sul tentativo vescovile di creare un dominato locale nel cuore della Valtrompia, mediante un processo per realizzare spazi di egemonia, la cui legittimazione era data all'ordinario dal diploma imperiale del 1037 di Corrado II³⁰. Qualcosa di analogo era avvenuto in Valcamonica dove la giurisdizione episcopale si era attestata nelle curie pievane che dall'alta valle giungevano all'inizio del lago di Iseo, permettendone il controllo (Edolo, Cemmo, Cividate, Pisogne, Iseo), ma in Valtrompia questo tentativo era osteggiato dall'incipiente espansione comunale, che la considerava un'area di influenza obbligata, e dalla presenza di antichi privilegi di immunità monastica a cui i presuli diedero risposta con il riconoscimento di diritti e patrimoni ai cenobi di dipendenza vescovile.

Altro aspetto che merita attenzione, benché la ricerca sia ancora da fare, è il controllo delle acque e il loro sfruttamento per la molitura, gli usi artigianali, l'irrigazione e il commercio; la rete di canali e *dugalia*, che trova menzione nelle carte, nella seconda metà del XIII secolo, si articola intorno al corso del canale Naviglio che collegava la città al fiume Chiese, partendo dal borgo di Gavardo e attraversando molti possedimenti monastici. Lo sforzo di regolarizzare corsi e bacini imbriferi per il miglioramento agrario era un problema generale. Nella grangia di Comezzano, per esempio, le opere di recupero avviate dai cluniacensi nella bassa pianura erano condivise dai benedettini di San Faustino e da quelli di Sant'Eufemia; una conferma è

doantico al Novecento, Atti dell'incontro nazionale di studio (Brescia, 29-30 maggio 2008), a cura di G. Archetti, A. Baronio, Brescia 2011 (Storia cultura e società, 3), pp. XIII-XL.

²⁹ BARONIO, *La Valtrompia nel Medioevo*, p. 85.

³⁰ F. MENANT, *Campagnes lombardes du Moyen Âge. L'économie et la société rurales dans la région de Bergame, de Crémone et de Brescia du X^e au XIII^e siècle*, Rome 1993 (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, 281), pp. 132-138; BARONIO, *La Valtrompia nel Medioevo*, p. 85.

data dalla convenzione del 1188 tra il priore di Rodengo Rodolfo e l'abate di Sant'Eufemia Lafranco³¹. In essa appare come il sistema di canalizzazione e distribuzione idraulica fosse già ben sviluppato e complesso, dal momento che i due enti pattuirono di ripartire settimanalmente le acque, impegnandosi a usare in comune il torrente Cavo per i mulini di Comezzano e rinunciando a edificarvi nuove strutture o a frapporti delle chiuse per irrigare i loro campi; a giorni alterni potevano attingervi liberamente per adacquare secondo i bisogni, mentre la domenica e in altre festività concordate l'uso dell'acqua del torrente era accessibile a tutti.

Nel 1192 una complessa operazione economica permise ai cluniacensi di prendere il pieno controllo del mulino posto in «contrata de Rotenchellus» o del Cantone nel territorio di Rodengo, posseduto per un quarto (1139)³². L'impianto di molitura, formato da una ruota e due mole per macinare il miglio³³, con annesso un sedime, alcuni edifici e un prato – delimitato a nord e a est dal torrente Gandovere, a sud dai possessi cenobitici – era passato all'abate di Sant'Eufemia, che lo aveva ricevuto in eredità da

³¹ *Somario di instrumenti*, pp. 40 (a. 1188), 33 (a. 1158), 34 (a. 1161).

³² P. GUERRINI, *Le più antiche carte del priorato cluniacense di Rodengo (Brescia)*, «Benedictina», 3 (1949), pp. 96-100; L. ANDRIGHETTONI, L. BEZZI, *Le pergamene*, «I quaderni dell'Abbazia», 2 (1984), pp. 60-65; inoltre, N. GATTI, *Il priorato cluniacense di San Nicola di Rodengo: linee di ricerca. Documenti tra fine secolo XIII e secolo XIV*, Rodengo Saiano (Bs) 1993, pp. 22, 144-146 e *Somario di instrumenti*, pp. 84, 136, 148, 206, mentre per la scheda sul mulino, L. PROSPERO, G. PROSPERO, F. STRUZZI, *La forza dell'acqua. I mulini del Gandovere e della seriola Molinaria*, Brescia 2001, pp. 88-89. Nell'inventario Camassei (pp. 112-113) questo impianto molitorio viene collegato al mulino della Strada, ma dal confronto tra le descrizioni presenti nei testi medievali con quella inventariale non sembra possibile far coincidere le due strutture: «Questo molino del Cantone à, di presente che scrivo, due rote con case, due terranee con camerino, tre stanze superiori, stalla, cantina, granaio, orto, ara, stanza de la bugadera de tavole quindeci in circa, da mattina la strada, da sera, da mezzodì e monte il Munistero» [S. IARIA, *La forza dell'archivio. Dominazione e giurisdizione del monastero di San Nicolò di Rodengo nel 'libro' di un archivista del Settecento*, Brescia 2009 (Quaderni di Brixia sacra, 1), pp. 121-122, cit. a p. 122]; sul priorato franciacortino, da ultimo, cfr. *L'abbazia dei Santi Nicola e Paolo VI di Rodengo: dalla soppressione al ritorno dei monaci*, a cura di G. Archetti, Roma 2020 (Brixia sacra, XXV, 1-4), dove si presenta una sintesi della storia claustrale e degli studi degli ultimi decenni.

³³ GATTI, *Il priorato cluniacense*, pp. 144-146, con il seguente inventario del 1348: «duas molas meyeras, oltas de duabus unziis pro qualibet et unum bonum guarminellum, seratum de bonis veris feri; item unum bonum palferium feri in dicto guarminello; item duos martellos molini valoris sex librarum feri; item bona tremozia molini; item unum bonum arborum molini, qui est in suprascripta rotha, videlicet bonum et idoneum cum bonis veris feri; item canallem legnaminis per quam vadet aquam ad dictum molendinum; item unum vezellum in quo coligitur molethura».

uno zio con clausole tanto restrittive da renderne conveniente l'alienazione o forse esserne una vendita dissimulata.

Tra febbraio e marzo ebbe luogo un'articolata serie di transazioni e passaggi per cui l'abate cedette la quarta parte dei suoi diritti sul mulino a un esponente della schiatta dei *de Cazago* per la somma di 46 lire, il quale dieci giorni dopo la dava al priore di Rodengo in cambio di una *sors* nel territorio di Cazzago; l'abate Lafranco trasferì allo stesso modo un altro quarto del mulino ad un canonico della cattedrale che poi lo girò al priore in cambio di beni in Cossirano. Infine, l'abate lasciò al priore la parte dei diritti sul mulino che aveva avuto in dono da Alberto Gambara; all'antico titolare il nuovo possessore versava una certa quantità di segale e di miglio, consegnandola direttamente «ad canibam domini Alberti» in città, come compensazione transattiva. In questo modo, i cluniacensi di Rodengo entravano in possesso di tutte le quote del mulino del Cantone, struttura che rimase sotto il loro controllo fino alla soppressione in età moderna, permettendo ai monaci di sfruttarne adeguatamente le possibilità economiche e produttive.

Contrasti interni e difficili composizioni

Nel corso del XIII secolo gli eventi generali, connessi con lo sviluppo della società comunale, la politica di espansione degli Svevi e le tensioni nella Chiesa, lambirono anche la comunità di Sant'Eufemia, attraversata dai contrasti che serpeggiavano tra gli uomini, le fazioni aristocratiche e le istituzioni del tempo. Una prima conferma viene da una missiva del 1235 di Gregorio IX – ma provvedimenti analoghi da parte della sede apostolica si ebbero pure per altri cenobi bresciani, in base a un dinamismo dettato dalle contingenze politiche, dal bisogno di affermare l'autorità papale e di porre rimedio a situazioni che rischiavano di degenerare, essendo fuori controllo e causa di smarrimento nei fedeli – al vescovo di Bergamo, il vallombrosano Giovanni Torielli, e ai canonici bergamaschi Rodolfo e Lanfranco di Chiuduno³⁴.

Il monastero era rimasto vacante per la morte dell'abate Giovanni; i monaci, non riuscendo a mettersi d'accordo nella successione «propter malitiam», erano ricorsi alla mediazione del vescovo di Brescia, il domenicano

³⁴ *Les registres de Grégoire IX*, recueil des bulles de ce pape publiées ou analysées d'après les manuscrits originaux du Vatican par L. Auvray, II, Paris 1907, col. 228 nr. 2900 (Viterbo, 23 dicembre 1235).

Guala, che aveva nominato abate un monaco cluniacense del priorato bergamasco di San Paolo d'Argon, tale A (ambrosius), «viro previso et honesto». Questi era stato accolto favorevolmente dalla comunità, salvo che da un giovane rampollo della famiglia Poncarale, «quemdam puerum F (edericum) nomine», che aspirava alla guida del cenobio. Questi, spalleggiato da alcuni «potentes amicos», aveva coinvolto nella sedizione dei confratelli, con cui aveva occupato il monastero contro il legittimo superiore con la forza, costringendolo a far ricorso a tutte le autorità competenti non riuscendo ad avere giustizia – nonostante la sentenza di condanna e la scomunica pronunciata dal pastore bergomense³⁵ – e alla fine, su consiglio dello stesso Guala, ad appellarsi alla sede apostolica denunciando la gravità dei disordini e le prepotenze degli occupanti³⁶.

Il papa affidò il riesame della causa all'abate cistercense di San Pietro in Cerreto, che, con i poteri ricevuti, convocò i monaci ribelli davanti al pontefice affinché dessero ragione del loro operato, i quali però non si presentarono; su richiesta del procuratore del cenobio, allora, si affidò l'audizione delle parti al vescovo di Ostia. Nel frattempo, il filo svevo Alberto da Reggio, patriarca latino di Antiochia e legato apostolico, nonché predecessore di Guala sulla cattedra bresciana, chiamato in causa dai rivoltosi, assegnò a Enrico Golte la cura temporale del cenobio sollevando l'abate dalla guida spirituale della comunità e consentendo ai monaci sediziosi di invadere il monastero, dissipandone il patrimonio e turbando l'osservanza regolare. La situazione non era tollerabile, per cui il 5 dicembre 1235 l'abate di Cerreto riconvocò i monaci faziosi, ripristinò nelle sue funzioni il legittimo superiore monastico e stabilì un nuovo termine di comparizione delle parti davanti al pontefice³⁷.

L'ingarbugliarsi della questione e soprattutto le resistenze dei contestatori, «demoniaca pravitate repleti» – dal momento che per dare esecutività alla sentenza bisognava avere la forza di applicarla, non automatica viste le parti in lizza e la precarietà dell'ordinario locale –, portò ad un nuovo intervento papale il 26 maggio 1236 con l'incarico al vescovo Grazia, titolare della sede di Parma, di darne piena attuazione³⁸. Al presule era demandato il compito di porre fine allo scandalo e trasferire in un altro monastero i monaci ribelli Manfredo Martini di Mazzano, Federico e Florio, colpendoli

³⁵ *Les registres de Grégoire IX*, coll. 395-396 nr. 3161 (Terni, 26 maggio 1236).

³⁶ *Les registres de Grégoire IX*, col. 228 nr. 2900, 432-434 nr. 3224.

³⁷ *Les registres de Grégoire IX*, col. 228 nr. 2900, 395-396 nr. 3161.

³⁸ *Les registres de Grégoire IX*, coll. 395-396 nr. 3161 (Terni, 26 maggio 1236).

con la giusta punizione, anche mediante l'uso della forza secolare se necessario; inoltre, di costringere i dissidenti a restituire i beni sottratti e a risarcire i danni per consentire all'abate di assumere pacificamente i suoi compiti e riportare la concordia nella comunità. Il 1° luglio 1236 un nuovo lungo documento al vescovo di Palestrina, il cistercense Giacomo Pecoraria, riassuntivo delle diverse fasi della vertenza metteva fine alla lite³⁹, nel quale prende piena luce lo scontro durissimo che si stava consumando, i cui contorni andavano molto al di là del caso in sé, coinvolgendo molte parti sociali e complesse dinamiche di poteri.

L'applicazione del mandato papale, infatti, aveva portato il vescovo e i canonici bergamaschi a chiedere l'intervento del podestà di Brescia, che si era però rifiutato di scortarli con i suoi *milites*; essi avevano perciò costituito una milizia di armati volontari, «Deum et apostolicam sedem reverentes», dirigendosi alla volta di Sant'Eufemia. Qui, ad accoglierli «cum gladiis et lapidibus», trovarono *Vitustus* e *Izolinus* Poncarali, fratelli del monaco *F(edericus)*, con il loro seguito di fedeli armati, che piombarono su di loro ferendo mortalmente un nobile della famiglia *de Rodingo*; il tragico evento provocò l'immediata scomunica episcopale nei loro confronti. Il podestà cittadino, aggiungendo «malizia al disprezzo», di fronte all'accaduto ordinò ai *milites* che avevano mosso verso il monastero per applicare la sentenza di pagare una cauzione fideiussoria, dal momento che – a suo dire – avrebbero potuto farlo soltanto dietro suo mandato. Stando così le cose e fatta salva la condanna, il papa ammoniva fermamente il funzionario del comune di restituire la cauzione per non incorrere anche lui nella censura ecclesiastica. Quanto accaduto mostra che i rapporti e le milizie in campo, anche in ragione della politica di Federico II, erano molto cambiati rispetto al tempo di Landolfo II e Olderico nella prima metà dell'XI secolo. La stessa cosa era accaduta nei confronti delle comunità rurali riguardo alle prerogative giurisdizionali e ai diritti fondiari posseduti dal monastero.

Alla fine del Duecento e nei decenni seguenti si giunse alla ridefinizione patrimoniale dei beni cenobitici – un processo che coinvolgeva anche altre istituzioni ecclesiastiche e monastiche della diocesi – attraverso la redazione inventariale di tali possedimenti, pur sempre rilevanti, ormai privati però dei contenuti signorili e limitati alle sole prerogative fondiarie. Il caso più noto, anche perché continuerà a essere ricordato nelle fonti successive, è offerto dalla vertenza tra il monastero e il comune di Rezzato, risolto con

³⁹ *Les registres de Grégoire IX*, coll. 432-434 nr. 3224 (Terni, 1 luglio 1236).

il lodo arbitrale del 12 marzo 1299 da parte del vescovo Berardo Maggi – da un anno “signore” della città, su mandato comunale, e artefice di una grande riconciliazione generale celebrata da molte fonti – e del giudice Girardo di Quinzanello⁴⁰.

La controversia con il comune di Rezzato

La ricostruzione del lungo documento, conservato in originale ma in cattive condizioni presso l'Archivio di Stato di Milano e studiato da Andrea Valentini nel 1878 su incarico di Cesare Cantù, è stata possibile grazie alle copie coeve e moderne presenti nel cartulario monastico. La sentenza giungeva al termine di un lungo braccio di ferro tra il cenobio e la comunità di Rezzato, che aveva visto un primo pronunciamento il 14 ottobre 1296 da parte dell'abate e del suo procuratore⁴¹, il monaco Inverardo Confalonieri; intervento respinto dagli abitanti del luogo che avevano avuto buon gioco nella loro resistenza in seguito alla morte dell'abate Giovanni e alla lunga vacanza che ne seguì, non riuscendo le famiglie patrizie bresciane ad accordarsi sul nome del successore. Il documento stabiliva il diritto monastico di richiedere in modo indiviso quanto spettava al cenobio riguardo a fitti, diritti, decime e oneri signorili («albergariis, fodris, pastis et honorantiis»).

L'elezione abbaziale nel 1299, infine, del giovane e ambizioso monaco Inverardo, esponente della potentissima famiglia Confalonieri, portò le parti ad affidare «pro bono pacis et concordie» ad un collegio arbitrale la controversia. Gli abitanti di Rezzato si riunirono il 3 febbraio «in domo comunis» per la nomina del loro rappresentante e giurarono sul Vangelo che avrebbero accettato il verdetto del collegio giudicante; la stessa cosa fece il capitolo monastico convocato il 22 dello stesso mese. Tre giorni dopo, il 25 febbraio, le parti si presentarono nel parlatorio dell'episcopio per esporre le loro ragioni al vescovo. Ad accoglierli e ascoltarli trovarono il presule in persona e il giudice, i quali si riservarono alcuni giorni per studiare le carte⁴², prima di pronunciarsi sulla questione.

⁴⁰ Archivio di Stato di Milano, Pergamene per fondi, cart. 103, Brescia varie (Brescia, 12 marzo 1299); ASBs, Ospedale Maggiore, Monastero di S. Eufemia, b. 28 (Brescia, 9 aprile 1299); per la vertenza nei suoi aspetti, cfr. ARCHETTI, *Berardo Maggi*, pp. 250-262; ripreso da GALLINA, *all'origine della storia*, pp. 58-69.

⁴¹ ASBs, Ospedale Maggiore, Monastero di Sant'Eufemia, b. 28.

⁴² BQBs, ms. D.II.23, *Liber Rezzati* 57, ff. 59r-60v; ASBs, Ospedale Maggiore, Monastero di S. Eufemia, b. 76, registro 65, ff. 1r-3v.



Brescia, salone dell'Episcopo,
i vescovi Federico e Berardo Maggi.

La sentenza arbitrale fu emessa il 12 marzo. In essa si fissava l'obbligo per il cenobio di concedere «livelario sive emphiteotico iure» al comune e agli uomini di Rezzato in perpetuo tutte le case, le terre, le decime e i diritti che tenevano dal monastero. Dall'elenco erano fatti salvi alcuni beni particolari, costituiti dai possedimenti di Leone Lavellongo, Bonaventura Verzario e Pietro Guizochi, perché li avevano comprati dall'abbazia a prezzo di mercato e, dunque, erano estranei ai contenuti del lodo arbitrale; inoltre, da una serie di appezzamenti rurali, elencati dettagliatamente, lavorati dai monaci e da quelli concessi a titolo vassallatico a gruppi di elevata estrazione come i Lavellolongo, i Calchera, i Mandugaseni e i Salvadego, oppure da persone non residenti nel comune. Dall'elenco erano esclusi naturalmente i terreni in dotazione alle chiese di Santa Maria in Valverde e di San Pietro, dipendenti del cenobio, destinati al loro funzionamento pastorale e al sostentamento dei chierici.

Per beneficiare della concessione era necessario risiedere a Rezzato e pagare gli oneri comunali, mentre i passaggi ereditari dovevano essere mantenuti nell'ambito locale e familiare; l'onere del fitto annuale per la comunità venne fissato in duecento lire imperiali da saldare al monastero in due soluzioni, a Santa Maria Assunta il 15 agosto e a San Martino l'11 novembre, con la corresponsione di un «prandium congruum et ydoneum» da parte dei monaci agli incaricati del comune. La designazione e la ripartizione dei possedimenti sarebbe avvenuta entro il successivo mese di maggio e poi approvata dall'abate e dalla commissione arbitrale, mentre i beni esclusi dal *designamentum* dovevano essere computati nel patrimonio del cenobio. Si stabilì, da ultimo, che il comune di Rezzato fosse «in honorevollo vasalatu domini abatis», cioè sotto la giurisdizione signorile del monastero, mentre quattro sindaci avrebbero giurato fedeltà all'abate in rappresentanza dell'intera comunità, vale a dire «in honorevollo feudo sive iuramento fidelitatis honorifici feudi»⁴³ secondo le consuetudini cittadine.

Redatta in latino, nei giorni successivi la sentenza venne letta e illustrata in volgare nell'arengo comunale e nel capitolo del cenobio perché fosse compresa da tutti; le due assemblee elessero rispettivamente cinque periti di parte con il compito di determinare i beni da computare nella concessione; poi si fissò la quantità dei redditi da dare al monastero per i cinque anni precedenti non pagati, come pure il valore di ogni singola investitura, ossia del corrispettivo beneficio concesso o appezzamento terriero; quindi, il 9

⁴³ ASBs, Ospedale Maggiore, Monastero di S. Eufemia, b. 63, registro 36, f. 1r; utili anche BQBs, ms. E.I.11, n. 1-7, Monasteri Bresciani, *L'Archivio dei Benedettini di S. Eufemia*; e ASDBs, Ordini religiosi, b. 8, Benedettini, A. Valentini, *Illustrazione di un documento*.

aprile, furono nuovamente convocate le parti per fissare gli aspetti della sentenza rimasti in sospeso nel pronunciamento generale. In particolare, si chiese al procuratore del comune di trovare entro la Pasqua un'intesa con l'abate per i canoni pregressi non pagati, si concordò in dieci soldi imperiali il contributo per i mesi di aprile, maggio e giugno, si cancellò ogni pendenza debitoria anteriore agli ultimi cinque anni, come pure le disposizioni pregresse, inclusa la sentenza del 1296 in cui erano stati unilateralmente confermati i diritti signorili del cenobio.

Il 13 novembre 1300 la vicinia del comune elesse un proprio rappresentante a ricevere «investituram ad rectum livellum Brixie» dall'abate Inverardo – che si ebbe il successivo 28 novembre nella sala del capitolo monastico in Sant'Eufemia – per i beni collocati nelle località di Rezzato, Castenedolo e Ciliverghe, su cui il cenobio continuava a riscuotere la decima, il diritto di erbatico, alcune *factiones* o clausole per i lavori di natura agraria e onoranze signorili («omnes factiones et conditiones tam operatorum, segatorum, messorum, bibulcorum ad arandum et fiendum ligna, fenum et bladum, quam et solvendum ad pastos et menegaleas, capones seu galinas vel eciam denarios seu alterius factionum»). Si trattava di 125 piè a Rezzato, 40 a Castenedolo e oltre 500 nella campagna tra Ciliverghe, Botticino e Virle; non molto, in verità, ma questo era il prezzo dell'autonomia per il comune rurale e i suoi abitanti.

L'intervento del vescovo Maggi se, da una parte, portava senza dubbio ordine nei rapporti tra il monastero di Sant'Eufemia e il comune di Rezzato, assicurando entrate certe al cenobio – almeno sulla carta –, lo faceva riconoscendo un maggior ruolo alla comunità locale e riconducendo a un ambito strettamente fondiario l'antica signoria del cenobio, pur con lo strumento contrattuale del feudo onorevole, rafforzato dai vincoli formali della dipendenza personale. Dall'altra, non mancava di consolidare il potere personale del presule, limitando l'influenza di ingombranti avversari politici, come appunto il gruppo aristocratico che ruotava intorno ai Confalonieri da cui proveniva l'abate Inverardo. Il vescovo lo aveva già fatto in occasione della contrastata elezione della badessa di Santa Giulia di Brescia nel 1294, dopo la morte della superiora Aimelina Confalonieri, la cui famiglia controllava l'abbazia da circa un secolo, favorendo alla successione Ramburzia de Muro, alla scomparsa della quale però i Confalonieri ripresero la guida abbaziale⁴⁴.

⁴⁴ Per l'intervento episcopale nell'elezione giuliana, cfr. ARCHETTI, *Berardo Maggi*, pp. 422-426; ID., *Vita e ambienti del monastero dopo il Mille*, in *San Salvatore - Santa Giulia di Brescia. Il monastero nella storia*, a cura di R. Stradiotti, Milano 2001, pp. 120-121.

Analoghi e non meno severi anche i provvedimenti adottati contro l'abate Confalonieri di Sant'Eufemia, personaggio vicino ai Brusati e a quella parte guelfa che – insieme alla sua famiglia – era andata a infoltire le file dei fuoriusciti cittadini all'avvio del secondo mandato signorile del presule nel 1303. Accusato di parteggiare per Tebaldo Brusato e di sostenere la sua parte politica contro gli interessi e la concordia cittadina, Inverardo Confalonieri venne deposto e sostituito nel 1305 dal presule col più pacato e incolore monaco Romelio, a cui dieci anni dopo sarebbe toccata la medesima sorte di *spoil system*. Nel 1315, in effetti, caduta in disgrazia la famiglia Maggi, Romelio venne allontanato dal monastero come intruso e al suo posto tornò l'intraprendente Inverardo, che resse con mano ferma la comunità monastica, restaurando e arricchendo le strutture claustrali, fino alla morte avvenuta nel 1340⁴⁵.

Inoltre, in occasione del trasferimento «propter malam administrationem» del giovane vescovo Federico Maggi, nipote dello zio Berardo, alla sede episcopale piacentina nel 1317, l'abate Inverardo ricevette dalla sede apostolica l'incarico dell'amministrazione temporanea della Chiesa bresciana vacante e l'*inquisitio* o verifica sull'operato economico del Maggi nella gestione della diocesi, in particolare di «castra, fortalitia, bona quaecumque et jura»⁴⁶. L'incarico era limitato alla durata dell'assenza del nuovo ordinario, il genovese Percivalle Fieschi, impegnato al seguito della delegazione diplomatica presso la Chiesa inglese guidata dal cardinale Luca Fieschi; al preposito di San Pietro in Oliveto e al priore dei domenicani di Brescia, il pontefice Giovanni XXII affidava da Avignone l'onere di ricevere il giuramento dell'abate riguardo all'impegno di gestire correttamente i beni della diocesi⁴⁷.

Si trattava di una significativa rivincita sull'antica famiglia rivale dei Maggi che, mutate le sorti politiche, era stata allontanata dal governo della città

⁴⁵ ASBs, Ospedale Maggiore, Monastero di S. Eufemia, b. 39, *Archivi venerabilis monasterii S. Euphemiae Brixienensis index*, f. 4, da cui si evince parte della cronotassi abbaziale indicata nel modo seguente: Giselberus, 1038; Atto, 1041; Gezo, 1100; Petrus, 1122-1133; Lafrancus, 1156-1198; Iohannes de Ugonibus, 1226-1235; A(mbrosius), 1235; Benvenutus, 1248; Petrus de Confanoneriis, 1253-1256; Albertus de Lodrino, 1256-1264; Benvenutus II, 1268; Petrus de Rotingo, 1275; Iohannes II, 1283-1296; Inverardus de Confanoneriis, 1299-1301; Romelius, 1305-1310; Inverardus de Confanoneriis, 1315-1340; Iohannes de Panigalibus, 1369; inoltre, *Le cronache medievali*, pp. 390-391, 410, 449, 452; ARCHETTI, *Berardo Maggi*, pp. 426, 499-500.

⁴⁶ JEAN XXII (1316-1334), *Lettres Communes*, Analisées d'après les Registres dits d'Avignon et du Vatican par G. Mollat, G. De Lesquen, II, Paris 1905 (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome), p. 18, nr. 5695 e 5696 (Avignone, 1 ottobre 1317); ARCHETTI, *Berardo Maggi*, pp. 426, 499-500 e n. 2.

⁴⁷ JEAN XXII, *Lettres Communes*, p. 18, nr. 5695 e 5696.

rendendo del tutto effimero l'ambizioso progetto di dare continuità dinamica al governo cripto-signorile del comune cittadino e sulla cattedra episcopale⁴⁸. Restavano i provvedimenti adottati dal vescovo Berardo che, se da una parte avevano riconosciuto lo stato di fatto nei rapporti tra il monastero e la comunità rurale locale, muovendosi verso forme di pacificazione compromissorie meglio rispondenti alle attese sociali e politiche del momento; dall'altra, segnavano il venir meno del ruolo centrale del monachesimo dell'Europa tardo medievale, della sua influenza e della sua attrattività spirituale⁴⁹. Trascorsi due secoli dalla nascita il monastero di Sant'Eufemia continuava nella sua funzione, ma i legami con le famiglie aristocratiche e il venir meno delle prerogative signorili ed economico-patrimoniali finirono per indebolire le profonde motivazioni religiose che avevano portato alla sua creazione, segnando una lenta inarrestabile fase di declino.

⁴⁸ Per questi aspetti, cfr. ARCHETTI, *Berardo Maggi*, pp. 411-505; *Un principe della Chiesa al crepuscolo del Medioevo*, a cura di G. Archetti, Brescia 2012 (Storia, cultura e società, 4); per la propaganda episcopale, da ultimo, F. STROPPA, *Immagine e buon governo nell'ideologia politica e nella memoria visiva del vescovo Berardo Maggi (Brescia 1275-1308)*, «Hortus artium medievalium», 21 (2015), pp. 182-187; EAD., *A proposito della propaganda episcopale di Berardo Maggi*, «Brixia sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», terza serie, XXII, 1-4 (2017), pp. 189-209.

⁴⁹ Sulla crisi del monachesimo in età comunale, a vantaggio di nuove istituzioni religiose più rispondenti allo sviluppo della società urbana come quelle mendicanti, cfr. *Istituzioni monastiche e istituzioni canonicali in Occidente (1123-1215)*; *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 1988 (Italia benedettina, XVI); *Il monachesimo italiano nel secolo della grande crisi*, Atti del V convegno di studi storici sull'Italia benedettina (Abbazia di Monte Oliveto Maggiore [Siena], 2-5 settembre 1998), a cura di G. Picasso, M. Tagliabue, Cesena 2004 (Italia benedettina, XXI). Per un inquadramento generale degli ultimi studi, invece, cfr. F. SALVESTRINI, *Per un bilancio della più recente storiografia sul monachesimo italico d'età medievale*, «Quaderni di storia religiosa medievale», XXII, 2 (2019), pp. 307-361.

LAURA DEL BONO
UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI SALERNO

L'accoglienza benedettina e l'ospedale di Santa Giulia di Brescia

Nelle regole orientali di Pacomio e Basilio del IV secolo e in quella occidentale di Benedetto del VI secolo la cura degli infermi e l'accoglienza dei viandanti erano attività tipiche per i monaci, che istituirono *xenodochia*, ossia rifugi per stranieri, destinati ad accogliere poveri e forestieri di passaggio, fornendo generi di conforto e un luogo sicuro in cui sostare temporaneamente. Per Cesario, vescovo di Arles (470-543), aiutare i poveri significava innanzitutto elargire del cibo, denaro, vestiti. Tutti erano tenuti a donare in nome della carità: chi non possedeva beni materiali poteva almeno offrire un bicchiere di acqua, del tempo o le proprie conoscenze, così che il superfluo fosse utilizzato in opere di carità ai poveri. Cesario, impegnato nella definizione della prima regola monastica elaborata in Gallia, si occupava anche dei *pauperes Christi*, ossia di coloro che avevano scelto volontariamente la povertà, rinunciando alle ricchezze per seguire Cristo e avvicinarsi a Dio¹.

Se nel *Corpus iuris civilis* di Giustiniano venivano elencate tutte le istituzioni assistenziali, con l'indicazione della loro natura giuridica, ecclesiastica e la definizione del tipo di aiuto da esse erogato: *xenodochium*, *ptochotrophium*, *nosocomium*, *orphanotrophium*, *geronthochium*, *brephotrophium*², in Occidente, con il diffondersi di un'assistenza meno specializzata (e più genericamente indirizzata, salvo qualche accezione, a tutti i tipi di bisogno) prevalse l'uso del termine *xenodochium* (in origine "ospizio per stranieri"), per definire in senso più ampio un luogo di accoglienza delle persone in stato di necessità. A tale fine, il *Liber pontificalis* attribuiva a papa Pelagio II (579-90) la creazione nella sua casa di uno *xenodochium* per poveri anziani, anche se non abbiamo altre notizie³, invece a Lione, re Chil-

¹ G. ALBINI, *Poveri e povertà nel Medioevo*, Roma 2016, pp. 77-115.

² E. PATLANGÉAN, *La pauvreté byzantine au VI^e siècle au temps de Justinien: aux origines d'un modèle politique*, in M. MOLLAT, *Études sur l'histoire de la pauvreté (Moyen Âge-XVI^e siècle)*, I, Paris 1974, pp. 58-81.

³ PELAGIUS PAPA II, *Notitia ex Libro pontificali*, in *Patrologia latina*, 72, col. 703.

delberto fondò insieme alla moglie un luogo di accoglienza e cura di cui doveva poi farsi carico la Chiesa⁴, ricordando come i monasteri avessero tra le funzioni peculiari l'accoglienza di poveri e pellegrini, tanto da organizzare secondo modalità proprie gli atti di carità oppure istituire apposite strutture assistenziali, come le *matriculae*. È noto infatti che, secondo gli statuti dell'abate Adalardo (752-827), il monastero di *Corbie* distribuisse cibo ai poveri in numero simbolico di 12 accolti all'interno del monastero e lo stesso si può dire per altri cenobi⁵. In età carolingia si trovano decisioni conciliari che riguardano gli *xenodochia*, in particolare, nel Concilio romano dell'826, tenutosi durante il pontificato di Eugenio II venne fatto obbligo ai vescovi di occuparsi degli *xenodochia* e di altri pii luoghi analoghi, in modo che potessero svolgere la loro funzione⁶. Cosicché diaconie, *matriculae*, *xenodochia* e altre attività svolte dai monasteri confermano una pluralità di approcci nell'affrontare i bisogni di poveri, malati e pellegrini ospitati negli *xenodochia*, detti anche *hospitalia*. A Milano nell'879 è ricordato lo *xenodochio* di San Satiro, destinato a distribuire elemosine ai poveri e alloggiare i pellegrini, viene indicato il numero di cento poveri che ogni mese dovevano ricevere pane, vino, lardo, formaggio e verdura⁷. Anche nella realtà più vicina esistevano lo *xenodochio* di Santa Giulia e il monastero di San Benedetto di Leno, che controllava lo *xenodochio* di Montelungo sul passo della Cisa, mentre il monastero di San Sisto a Piacenza vantava uno *xenodochium* con 24 posti, nell'ottica di garantire una generosa ospitalità⁸. La rete di ospizi, che si sviluppò in questi secoli, coprì gli spazi urbani, ma si estese maggiormente sul territorio, specialmente lungo varie direttrici di ampia percorrenza.

⁴ *Galliae concilia, XXXVII: Concilium Avernense secundum*, in *Patrologia latina*, 84, col. 277.

⁵ L. FELLER, *Accumuler, redistribuer et échanger durant le haut Moyen Âge*, in *Città e campagna nei secoli altomedievali*, Atti delle settimane LVI (Spoleto, 27 marzo-1° aprile 2008, I, Spoleto 2009, p. 103; per altri esempi, G. ARCHETTI, "De mensura potus". *Il vino dei monaci nel medioevo*, in *La civiltà del vino. Fonti, temi e produzioni vitivinicole dal Medioevo al Novecento*, Atti della VII Biennale di Franciacorta (Monticelli Brusati - Antica Fratta, 5-6 ottobre 2001), a cura di G. Archetti, Brescia 2003, pp. 205-326 *passim*.

⁶ *Concilium Romanum, Concilia aevi Karolini (819-842)*, in *Monumenta Germaniae Historica, Leges, Concilia*, t. II, parte II, ed. A. Werminghoff, Hannoverae-Lipsiae 1908, capp. XXIII-XXVIII, p. 579.

⁷ L.A. MURATORI, *Antiquitates Italicae Medii Aevi*, IV, Milano 1742, col. 775.

⁸ R. CROTTI, *Il sistema caritativo-assistenziale nella Lombardia medievale. Il caso pavese*, Pavia 2002, p. 30.

Nel 730 venne fondato a Lucca l'ospizio di San Colombano, sempre a Lucca nel 757 ne venne istituito un altro dedicato a San Geminiano⁹, ma anche il monastero di Bobbio vantava la dipendenza di numerosi *xenodochia*¹⁰. Prima del Mille a Milano si contavano luoghi di accoglienza, anche definiti ospedali, presso il monastero di Sant'Ambrogio e presso la basilica di Sant'Eustorgio, nell'881 l'ospedale di San Raffaele e nel 998 quello di San Celso. Dall'XI secolo in ambito urbano si sviluppò di un vero sistema assistenziale con la nascita di numerosi ospedali. A titolo esemplificativo Landolfo Seniore, nel descrivere la Chiesa milanese al tempo dell'arcivescovo Ariberto, parla di *xenodochia*: «Inoltre [vi erano] senodochia, alcuni dei quali accoglievano chierici pellegrini, altri donne, solo se povere e pellegrine, altri bambini che venivano lasciati davanti alle porte delle chiese dai genitori che non erano in grado di nutrirli, a motivo dell'eccessiva povertà»¹¹. Questi luoghi esistevano, perché si viveva nella «società del bisogno»¹².

La tradizione cenobitica altomedievale, dunque, a partire dalle antiche regole monastiche, ha elaborato una disciplina sulla pratica della carità che risponde alle condizioni sociali e alla mentalità del tempo. Per approfondire il tema vi sono numerosi contributi, tra i quali quello di Michel Mollat sulla storia della povertà dal Medioevo al XVI secolo¹³ o di Joachim Wollash sull'elemosina nella tradizione monastica medievale¹⁴. Secondo la *Regula Benedicti* la carità, interpretando il comando evangelico, sta alla base di ogni momento della vita monastica; essa si manifesta nell'amore verso Dio e verso Cristo, nei confronti dell'abate, dei fratelli, dai più anziani ai più giovani, i quali devono sempre mantenere l'impegno indicato nel capitolo

⁹ T. SZABÒ, *Xenodochia, 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. 285-321.

¹⁰ M. GAZZINI, *La rete ospedaliera di Bobbio tra alto e basso medioevo*, in *La diocesi di Bobbio. Formazione e sviluppi di un'istituzione millenaria*, a cura di E. Destefanis, P. Guglielmotti, Firenze 2015, pp. 481-508.

¹¹ LANDOLFO SENIORE, *Landulfi Senioris Historia Mediolanensis*, in *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores*, VIII, ed. L.C. Bethamann, W. Wattenbach, Hannoverae 1848, p. 71.

¹² G. PINTO, *La società del bisogno. Povertà e assistenza nella Toscana medievale*, Firenze 1989.

¹³ *Études sur l'histoire de la pauvreté (Moyen Âge-XVI^e siècle)*, sous la direction de M. Mollat, paris 1974 (Publications de la Sorbonne. Études, 8/1-2).

¹⁴ 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.

LXXII¹⁵. Il precetto dell'amore al prossimo si distingue, inoltre, nella cura verso gli infermi, gli ospiti che giungono al monastero e i poveri che bussano alla sua porta o i viandanti che chiedono di essere alloggiati.

La presenza degli ospiti, «qui numquam desunt monasterio», non è episodica o marginale nell'esperienza benedettina (RB, LIII); essi devono essere accolti come Cristo, specialmente i più bisognosi e i pellegrini, «quia in ipsis magis Christus suspicitur». Per questo il cellerario, che è l'amministratore dei beni monastici, deve provvedere soprattutto «infirmorum, infantum, hospitem pauperumque cum omni sollicitudine curam» (RB, XXXI)¹⁶. Le istituzioni monastiche svolsero, in tal senso, un ruolo di primo piano in coerenza con i dettami del Vangelo. Ne consegue, come ha scritto il padre Leclercq, che il monachesimo apparve per molto tempo come ordine ospedaliero, non soltanto per l'azione svolta in favore dei pellegrini e dei poveri – ospitalità e carità –, ma anche grazie alle motivazioni (salvezza dell'anima *pro remedio animae*, donazioni, controllo del territorio) che indussero re e aristocratici, laici ed ecclesiastici, a dotare di mezzi adeguati le loro fondazioni¹⁷.

Per espletare queste esigenze si crearono presso i cenobi, come accanto alle pievi o alle chiese, locali destinati a diseredati, infermi e viandanti, al fine di esercitarvi le opere della carità cristiana. Una quota parte delle decime, cioè delle tasse sacramentali che gravavano su ogni distretto ecclesiastico, era finalizzata al mantenimento di questi ambienti di prima accoglienza. Dagli studi di Giorgio Picasso risulta chiaramente la relazione fra le abbazie e la loro funzione caritativa, inoltre evidenzia un rapporto inversamente proporzionale fra ampiezza e importanza dell'*hospitale* e il controllo esercitato dal monastero: quanto maggiore fu lo sviluppo dell'*hospitium* fino a divenire una struttura ben organizzata, tanto diminuì il vincolo con l'ente monastico, come nell'esempio bresciano dell'ospedale di Santa

¹⁵ *Benedicti Regula* (= RB), c. 72, Vindobonae 1975 (Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, 75), pp. 162-163.

¹⁶ Anche la *Regula Magistri* prescrive: «Cellerarius elemosynam faciat cum iussu abbatis. [...] Omni petenti te tribue et item da, ne cui non dederis ipse sit Christus». *Regula Magistri*, c. 16,37, Paris 1964 (Sources chrétiennes, 106), p. 79; inoltre, G. ALBINI, *Pauperes recreare. Accoglienza e aiuto ai poveri nelle comunità monastiche (secoli VI-XI)*, in *Living and dying in the cloister. Monastic life from the 5th to the 11th century*, ed. by G. Archetti, M. Jurković, Zagreb-Motovun 2017 (Hortus artium medievalium, 23/1-2), pp. 490-499.

¹⁷ J. LECLERCQ, *Les paradoxes de l'économie monastique*, «Économie et humanisme», IV (1945), pp. 23-26.

Giulia di Brescia. In ogni caso, poveri, bisognosi, ospiti e pellegrini non sono mai scomparsi dall'orizzonte della vita monastica¹⁸.

Per la città lombarda di Brescia, salvo il lavoro pionieristico di Antonino Mariella¹⁹, manca una monografia sugli *hospitalia* nel loro complesso, mentre esistono contributi sparsi e varie note su numerose fondazioni assistenziali e caritative, da cui si possono individuare diversi importanti elementi, come il numero, le tipologie, i rapporti con strutture urbane ed extraurbane, le funzioni, la capacità ricettiva in relazione ai dati demografici e la consistenza patrimoniale. Studiarne i rapporti con l'autorità cittadina da una parte e la Chiesa locale dall'altra, diventa essenziale, per ricostruire le vicende legate alla storia di una città o di un più vasto territorio²⁰, specie per il periodo medievale.

Le sintetiche pagine dedicate mezzo secolo fa alla carità da Cinzio Violante offrono una prospettiva generale, ancora valida nelle sue linee fondamentali²¹; per un'analisi sulle forme assistenziali e caritative attuate in ambito ecclesiastico, invece, sono utili le considerazioni di Cosimo Damiano Fonseca e di Giuliana Albini sulle strutture caritative e sul loro funzionamento²², mentre nella prospettiva locale di lungo periodo si possono menzionare Antonio Fappani e Fausto Balestrini per l'attenzione rivolta alle istituzioni assistenziali e di beneficenza²³. Il quadro storiografico si arricchisce con i con-

¹⁸ G. PICASSO, *I monasteri e la tradizione della carità*, in *La carità a Milano nei secoli XII-XV*, a cura di M.P. Alberzoni, O. Grassi, Milano 1989, pp. 67-77.

¹⁹ A. MARIELLA, *Le origini degli ospedali bresciani*, Brescia 1963.

²⁰ CROTTI, *Il sistema caritativo-assistenziale*, pp. 13-19.

²¹ C. VIOLANTE, *La Chiesa bresciana nel medioevo*, in *Storia di Brescia*, I, Brescia 1963, pp. 1100-1119.

²² 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, Brescia 1986 (Storia religiosa della Lombardia, 1), pp. 275-291; G. ALBINI, *Città e ospedali nella Lombardia medievale*, Bologna 1993 (Biblioteca di storia urbana, 8); EADEM, *Carità e governo delle povertà (secoli XII-XV)*, Milano 2002; EAD., *Poveri e povertà nel Medioevo*, Roma 2016, p. 157-167; inoltre, *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.

²³ F. BALESTRINI, A. FAPPANI, *La carità nel Bresciano. Uomini, iniziative e istituzioni nell'assistenza e beneficenza dalle origini ai nostri giorni*, Brescia 1986; 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. Per altri utili riferimenti, benché ormai datati, G. BRUNATI, *Vita o gesta di Santi bresciani*, 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*

tributi di Giuseppe Brunati, Luigi Fè d'Ostiani e Paolo Guerrini, mentre più attento è il lavoro del citato Mariella, che, pur limitato agli ospedali cittadini, è il primo vero saggio sulle fondazioni medievali dalla panoramica d'insieme. I documenti analizzati dall'autore offrono uno spaccato ampio, benché sporadico, su funzionamento e gestione di questi enti caritativi dalle origini spesso incerte e dall'amministrazione diversa fra loro²⁴.

Nella Chiesa bresciana dei primi secoli, come sostiene Giovanna Forzatti Golia²⁵, il vescovo Gaudenzio alla fine del IV secolo si sofferma nelle sue omelie sulla necessità di esercitare la carità nei confronti dei poveri e bisognosi²⁶, mentre le disposizioni conciliari tardo antiche prescrivevano che «in ogni città doveva esistere un luogo separato per i pellegrini, gli orfani e i poveri, chiamato xenodochio»²⁷ che, inserito in un preciso contesto territoriale gerarchico, era uno strumento per attuare la carità cristiana²⁸,

S. Antonio Viennese a Brescia, «Rivista di scienze storiche», VI, 1 (1909), pp. 177-182; IDEM, *Monasteri, conventi, ospitali e benefici semplici nella diocesi di Brescia*, «Brixia Sacra», 2 (1911), pp. 324-340; ID., *Diaconie, zenodochi e ospizi medioevali della città e del territorio bresciano*, «Memorie storiche della diocesi di Brescia», XXI (1954), pp. 1-58; R. PUTELLI, *Vita, storia ed arte nei secoli XII-XVIII*, 6 voll., Breno 1936-1939; L. FALSINA, *Santi e chiese nella diocesi di Brescia*, Brescia 1969.

²⁴ MARIELLA, *Le origini degli ospedali bresciani*, pp. 7-47.

²⁵ G. FORZATTI GOLIA, *L'ospitalità della Chiesa. Pievi e canoniche bresciane sulle vie dei pellegrini*, «Brixia sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», terza serie, VI, 3-4 (2001), pp. 33-68.

²⁶ BALESTRINI, *Storia della carità*, p. 169; ma soprattutto, G. ARCHETTI, *Chiese battesimali, pievi e parrocchie. Organizzazione ecclesiastica e cura d'anime nel Medioevo*, «Brixia Sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», terza serie, V, 4 (2000), pp. 14-15; IDEM, *Evangelium nuntiare. Chiese, impegno pastorale e forme di religiosità, in A servizio del Vangelo. Il cammino storico dell'evangelizzazione a Brescia, 1. Letà antica e medioevale*, a cura di G. Andenna, Brescia 2010, pp. 2226-227, 233-234; IDEM, *Barbari, cristiani e romani nella pastorale di Filastrio e Gaudenzio, vescovi di Brescia*, in *Romani, Germani e altri popoli: momenti di crisi fra tarda antichità e alto medioevo*, Atti del convegno internazionale di studi (Cimitile - Nola - Santa Maria Capua Vetere, 13-14 giugno 2019), a cura di C. Ebanista, M. Rotili, Bari 2021 (Giornate sulla tarda antichità e il medioevo, 11), pp. 341-374.

²⁷ FONSECA, *Forme assistenziali e strutture caritative*, p. 275; R. CROTTI PASI, *La Chiesa pavese e l'assistenza*, in *Diocesi di Pavia*, a cura di A. Caprioli, A. Rimoldi, L. Vaccaro, Brescia-Gazzada 1995 (Storia religiosa della Lombardia, 11), pp. 245-266.

²⁸ Gli *xenodochia*, diffusi in origine in Oriente e menzionati dal codice giustiniano, avevano la finalità di accogliere i forestieri. In Occidente sono attestati dal VI secolo e sono più genericamente destinati all'ospitalità di pellegrini e viaggiatori, poveri, malati, orfani e vecchi, strutture autonome o sovente annesse a chiese e monasteri. La regola benedettina prescrive che non deve mancare un luogo per ospiti e bisognosi; tali necessità sono normate anche dai capitolari carolingi che fanno riferimento a *xenodochia*, *hospitalia* e *domus*, la cui

ricosciuto anche dal mondo longobardo²⁹. Il vescovo Ramperto, che resse la diocesi dall'815 all'844, per riformare le istituzioni ecclesiastiche diocesane, un tempo fiorenti *loca* con *monasteria* e *xenodochia*, si trovò a operare su realtà *miserabiliter destituta*³⁰ che dovevano essere rinnovate urgentemente. Nonostante una situazione in apparenza di trascuratezza, però, i pellegrini trovavano in Lombardia un sistema di strutture assistenziali capillarmente distribuite a livello territoriale, con una lunga tradizione, garantite sia dalle fondazioni vescovili e pievane che da quelle monastiche, sparse in città e nel contado³¹.

Tenendo conto del dettato della regola benedettina al capitolo XXXVI, ossia che «l'assistenza da prestare ai malati deve venire prima e al di sopra

attenzione comprende anche i *pauperes*. T. SZABÒ, *Xenodochi, ospedali e locande: forme di ospitalità ecclesiastica e commerciale nell'Italia del Medioevo (secoli VII-XIV)*, in IDEM, *Comuni e politica stradale in Toscana e in Italia nel Medioevo*, Bologna 1992, pp. 71-90, 285-319. Vi sono strutture che resistono e crescono nel corso degli anni, sono quelle che insistono su punti nodali di attraversamento, che suscitano interesse non solo per motivi religiosi, ma nella trasformazione del XII secolo e acquistano una funzione economica, come indica G. SERGI, *Luoghi di strada nel Medioevo: fra il Po, il mare e le Alpi occidentali*, Torino 1996, pp. 5-9. Per lo studio degli ospedali da ponte, collocati in aree strategiche, si veda T. SZABÒ, *Costruzioni di ponti e di strade in Italia fra il IX e il XIV secolo. La trasformazione delle strutture organizzative*, in *Ars et ratio. Dalla torre di Babele al ponte di Rialto*, a cura di J.C. Maire-Vigueur, Palermo 1990 (Prisma, 122), pp. 73-91.

²⁹ G. ALBINI, *Ad pauperum defensionem. Interventi legislativi e pratiche di carità in età longobarda*, in *Teodolinda. I longobardi all'alba dell'Europa*, Atti del Secondo convegno internazionale di studi (Monza, Gazzada Schianno, Castelseprio-Torba, Cairate, 2-7 dicembre 2015), a cura di G. Archetti, Spoleto-Milano 2018 (Centro studi longobardi. Convegni, 2), pp. 321-360.

³⁰ Per un confronto G. ALBINI, *Povertà e mendicizia nei Praeloquia di Raterio di Verona. Alcune riflessioni*, in *Colligere fragmenta. Studi in onore di Marcello Rotili per il suo 70° genitoriale*, a cura di G. Archetti, N. Busino, P. de Vingo, C. Ebanista, Spoleto-Milano 2019 (Centro studi longobardi. Ricerche, 3), pp. 641-657. È probabile che il monastero di S. Faustino, dotato dal vescovo Ramperto di ingenti beni patrimoniali, abbia avuto un ospedale annesso sin dalla fondazione, si veda MARIELLA, *Le origini degli ospedali bresciani*, p. 14; G. ARCHETTI, *Monasteri episcopali e cura delle anime: tre casi a confronto (secoli IX-XI)*, «Hortus artium medievalium», 24 (2018), pp. 310-312; inoltre, *San Faustino Maggiore di Brescia: il monastero della città*, Atti della giornata nazionale di studio (Brescia, Università Cattolica del Sacro Cuore, 11 febbraio 2005), a cura di G. Archetti, A. Baronio, Brescia 2006. Più in generale, SZABÒ, *Xenodochi, ospedali e locande*, p. 294; H.C. PEYER, *Viaggiare nel medioevo. Dall'ospitalità alla locanda*, Roma-Bari, 2000, pp. 128 sgg.

³¹ ALBINI, *Città e ospedali nella Lombardia*; M. GAZZINI, *La Lombardia medioevale: forme, protagonisti e spazi dell'assistenza ospedaliera*, in *Il bene e il bello. I luoghi della cura. Cinquemila anni di storia*, Milano 2000, pp. 79-88.

di ogni altra cosa, in modo che in loro si serva davvero il Cristo»³², si deve considerare che i cenobi che avevano eretto un *hospitale*, almeno fino al XII secolo, ne curavano la gestione, nominavano il responsabile (ministro), ricevevano la sua obbedienza, accettavano fratelli e sorelle, conversi e converse per il servizio degli assistiti, fissavano la quantità di beni necessari alla sua gestione e tutto il necessario³³. Dal XIII secolo i protagonisti dell'assistenza, via via in modo graduale, non furono più solo gli ordini monastici e le chiese³⁴, ma anche gli ordini ospedalieri, i laici e i comuni che adeguarono le strutture di accoglienza alle nuove esigenze del contesto socio-economico e territoriale³⁵. In particolare, *xenodochium*, *hospitalis*, *domus*, *man-*

³² M. GALEAZZI, *Il contributo dell'Ordine di S. Benedetto allo sviluppo della spedalità*, in *Atti del Primo congresso italiano di storia ospedaliera*, Reggio Emilia, 14-17 giugno 1956, Reggio Emilia 1957, pp. 308-322; L. GAI, *I "Santi di Dio" e la carità organizzata. Accoglienza e assistenza di poveri, malati e pellegrini durante il medioevo*, in *L'ospitalità in Altopascio. Storia e funzioni di un grande centro ospitaliero. Il cibo, la medicina e il controllo della strada*, a cura di A. Cenci, Altopascio 1996, p. 58-82; FONSECA, *Forme assistenziali e strutture caritative*, p. 227; PICASSO, *I monasteri e la tradizione della carità*, pp. 67-77; *Atti del Primo congresso europeo di storia ospedaliera*, Centro italiano di storia ospedaliera, Reggio Emilia 1962, p. 122; C. VIOLANTE, *Ricerche sulle istituzioni ecclesiastiche dell'Italia centro-settentrionale nel Medioevo*, Palermo 1986, p. 341.

³³ Sull'ampliamento delle strutture ospedaliere si veda C.D. 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 (Quaderni di ospedali d'Italia, 4), pp. 30-39. André Vauchez parla per il XII secolo di "rinascita della carità", IDEM, *La spiritualità dell'Occidente medievale. Secc. VIII-XII*, Milano 1978, p. 132; *Comparsa e affermazione di una religiosità laica (XII secolo-inizio XIV secolo)*, in *Storia dell'Italia religiosa*, I. *L'Antichità e il Medioevo*, a cura di A. Vauchez, Roma-Bari 1993, pp. 397-425.

³⁴ M. MOLLAT, *I poveri nel Medioevo*, Roma-Bari 1982, p. 102-133; O. Capitani nell'*Introduzione*, ivi, specialmente alle pp. XX-XXV. Sull'importanza che le istituzioni canonicali hanno avuto in campo assistenziale cfr. E. NASALLI ROCCA, *Ospedali e canoniche regolari*, in *La vita comune del clero nei secoli XI e XII*, Atti della Settimana di studio della Mendola, Milano 1962, pp. 16-25; C.D. FONSECA, *Canoniche e ospedali*, in *Atti del Primo Congresso Europeo*, pp. 482-499. A. AMBROSIONI, *Gli arcivescovi e la carità nel secolo XII*, in *La carità a Milano*, pp. 31-45; anche G. ALBINI, *La riforma quattrocentesca degli ospedali nel Ducato di Milano, tra poteri laici ed ecclesiastici*, in *Povertà e innovazioni*, Bologna 2000, pp. 95-109.

³⁵ L.A. MURATORI, *Antiquitates Italicae Medii Aevi*, III, Mediolani 1742 (rist. anast., Bologna, 1965), *Dissertatio*, XXXVII, *De hospitalibus peregrinorum, infirmorum, infantium, expositorum & c.*, coll. 553-606; M. MOLLAT, *Complexité et ambiguïté des institutons hospitalières: les status d'hôspitaux (les modèles, leur diffusion et leur filiation)*, in *Timore e carità. I poveri nell'Italia moderna*, Atti del convegno (Cremona, 28-30 marzo 1980), a cura di G. Politi, M. Rosa, F. Della Peruta, Cremona 1982, pp. 3-12. Per la situazione di Milano cfr. A. AMBROSIONI, *Gli arcivescovi e la carità nel secolo XII*, in *La carità a Milano*, pp. 31-45; anche ALBINI, *Carità e governo delle povertà*, pp. 95-109.

sio sono alcuni dei termini che si trovano nelle carte del XII e XIII secolo per definire i luoghi di accoglienza e di ricovero, senza tuttavia indicare necessariamente strutture differenziate³⁶.

Con il trascorrere del tempo, semplificando al massimo i processi, all'abbinamento dei termini carità-privato-religioso, si sarebbero sostituiti fra il Due e Trecento i concetti di *welfare*-pubblico-laico. Ciò non rende, a livello diacronico, la complessità di uno sviluppo affatto lineare; infatti, la città medievale italiana produsse esperimenti nuovi dal punto di vista sociale e istituzionale, cosicché i problemi della povertà furono spesso percepiti come questioni che riguardavano la società nel suo complesso³⁷. L'azione assistenziale del singolo che non passasse attraverso un ente ne veniva in qualche modo sminuita, mentre l'intervento che coinvolgeva il piano associativo o istituzionale trovava sempre più l'appoggio ideologico e progettuale della Chiesa, del comune, della città o del signore. Il progressivo moltiplicarsi in ambito urbano di ospedali dalle più diverse origini e connotazioni religiose e di confraternite, che gestivano la carità e l'assistenza ai poveri procedette di pari passo con una riflessione sui temi della povertà e dell'ospitalità.

L'esempio di accoglienza monastica più antico a Brescia è quello dell'ospedale di Santa Giulia³⁸. Esso sarebbe databile al IX secolo secondo Virginio Tamburini, tenendo conto della dedicazione e del testamento della monaca Gisla dell'877; per Gaetano Panazza, invece, si tratterebbe di un

³⁶ M. GAZZINI, *Ospedali nell'Italia medievale*, «Reti medievali», 13 (2012), pp. 211-237.

³⁷ V. ZAMAGNI, *Povertà e innovazioni istituzionali in Italia. Dal Medioevo ad oggi*, Bologna 2000, pp. 77-94; per l'esempio di Brescia cfr. G. ARCHETTI, *Potere pubblico e carità: l'hospitale Magnum a Brescia*, in *La regola e lo spazio. Potere politico e insediamenti cittadini di ordini religiosi*, Atti delle seconde Giornate di studi medievali. Laboratorio di storia monastica dell'Italia settentrionale (Castiglione delle Stiviere, 27-29 settembre 2002), a cura di R. Salvarani, G. Andenna, Brescia, 2004 (Studi e documenti, 2), pp. 137-160.

³⁸ Sono ancora significative le indicazioni metodologiche proposte da C. VIOLANTE, *Lo studio dei documenti privati per la storia medioevale fino al XII secolo*, in *Fonti medioevali e problematica storiografica*, Atti del congresso internazionale tenuto in occasione del 90° anniversario della Fondazione dell'Istituto Storico Italiano (1883-1973), Roma, 22-27 ottobre 1973, I. *Relazioni*, Roma 1976, pp. 69-147. Per la storiografia G. SPINELLI, *La storiografia sul monastero nell'età moderna e contemporanea*, in *S. Giulia di Brescia: archeologia, arte, storia di un monastero regio dai Longobardi al Barbarossa*, Atti del convegno, a cura di C. Stella, G. Brentegani, Brescia 1992, pp. 21-38; G. ARCHETTI, *Il monachesimo bresciano nella storiografia di fine secolo*, in *Dove va la storiografia monastica in Europa? Temi e metodi di ricerca per lo studio della vita monastica e regolare in età medievale alle soglie del terzo millennio*, Atti del convegno internazionale (Brescia-Rodengo, 23-25 marzo 2000), a cura di G. Andenna, Milano 2001, pp. 457-471.

equivoco tra questo atto di Gisla e il testamento, nel medesimo anno, di Angilberga (moglie di Ludovico II) in favore di un cenobio piacentino, con annesso ospedale con ventiquattro letti³⁹. Successivamente Maria Bettelli Bergamaschi ha mostrato che il confronto fra lo xenodochio vescovile di Peresindo e Santa Giulia era basato su un documento fortemente interpolato e probabilmente falso (si tratta di una *charta securitatis et promissionis* del 761)⁴⁰. Da ultimo, Gianmarco Cossandi ha rilevato che lo *xenodochium* di Peresindo, di cui si ha menzione nella *charta securitatis* doveva essere collocato presso la chiesa di San Michele e non va identificato con quello fondato da Gisla accanto al monastero⁴¹. Le rilevazioni archeologiche, l'ubicazione tardomedievale del toponimo *Sanoloco*, cioè *xenodochium*, nei pressi dell'ospedale giuliano e della chiesa di San Remigio, nonostante la problematicità delle carte ricordate, consente di ipotizzare con un buon grado di ragionevolezza la collocazione della foresteria monastica nei pressi di quella attestata dal XII secolo in poi e coincidente con l'*hospitales Sancte Iulie*⁴².

Per una conoscenza dell'ente, il Mariella ha segnalato l'esistenza di pergamene relative ad affitti e liti, pertinenti all'ospedale, però esse erano quasi sempre indipendenti da quelle del monastero; ciò mostra come non solo le

³⁹ V. TAMBURINI, *La beneficenza in Brescia*, in *Brixia*, Brescia 1882, p. 54. MARIELLA, *Le origini degli ospedali bresciani*, p. 9, segnala di non aver rintracciato il documento; G. PANAZZA, *Brescia e il suo territorio da Teodorico a Carlo Magno*, in *I Longobardi e la Lombardia. Saggi*, Milano 1978, p. 25; M. BETTELLI BERGAMASCHI, *Seta e colori nell'alto Medioevo: il sicum del monastero bresciano di S. Salvatore*, Bologna 1994, pp. 9-29.

⁴⁰ BETTELLI BERGAMASCHI, *Seta e colori nell'alto Medioevo*, pp. 9-19. Per l'acquedotto si veda anche G.P. BROGIOLO, *Brescia. S. Giulia. Scavo dell'Ortaglia*, in *Notiziario della Soprintendenza archeologica della Lombardia*, 1987, p. 118; IDEM, *A proposito dell'organizzazione urbana nell'alto medioevo*, «Archeologia medievale», 14 (1987), p. 36; inoltre, G. PANAZZA, *La documentazione storica del complesso architettonico, in S. Salvatore di Brescia. Materiali per un museo*, II. *Contributi per la storia del monastero e proposte per un uso culturale dell'area storica di S. Giulia*, Brescia 1978, p. 22 sgg.

⁴¹ Per l'edizione si veda *Codex diplomaticus Langobardiae*, a cura di L. Porro Lambertenghi, Augustae Taurinorum 1873, n. 24, coll. 47-48; ripresa in G. COSSANDI, *Le carte del monastero di San Salvatore e Santa Giulia di Brescia, I. (759-1170)*, Spoleto 2020 (Fonti storico giuridiche. Documenti, 4), pp. 39-40.

⁴² Per questi aspetti si rimanda a C. ZANI, *Lo xenodochio di S. Giulia*, in *S. Giulia di Brescia*, 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; 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», terza serie, V, 1-2 (2000), pp. 32-33, 44; IDEM, *Pellegrini e ospitalità nel medioevo. Dalla storiografia locale all'ospedale di Santa Giulia di Brescia*, in *Lungo le strade della fede. Pellegrini e pellegrinaggio nel Bresciano*, Atti della giornata di studio (Brescia, 16 dicembre 2000), a cura di G. Archetti, Brescia 2001, pp. 69-129.

strutture fossero fisicamente separate, ma distinte anche dal punto di vista amministrativo ed economico⁴³. Ezio Barbieri, poi, ha ricostruito la consistenza dell'archivio di Santa Giulia prima degli smembramenti⁴⁴, da cui sono conseguiti studi circa il funzionamento, l'ospitalità e la gestione della carità nell'ospedale di Santa Giulia, confermato dai registi editi da Rosa Zilioli Faden⁴⁵, indagati da Gabriele Archetti, che ha evidenziato la rilevanza delle strutture di accoglienza giuliane e del complesso ospedaliero bresciano nel panorama del monachesimo carolingio⁴⁶. Aspetti ripresi per il tardo medioevo da Elena Mazzetti, con riferimento alle questioni economiche e amministrative⁴⁷.

Da queste indagini si conferma la centralità di *xenodochia* e *hospitalia*, favoriti dalle leggi della Chiesa e, nel caso giuliano, di una realtà gestita nel tempo direttamente dalle monache o da persone appositamente dedicate, legate al cenobio. Di particolare interesse in questo contesto, perciò, si presenta il commento alla regola del riformatore franco Ildemaro di Corbie, specie per quegli aspetti legati alla carità e all'accoglienza che, nel contesto bresciano delle abbazie di San Salvatore e di quella di San Faustino, sembrano assumere un carattere di esemplarità⁴⁸. Ildemaro era giunto a Brescia verso l'840 su richiesta del vescovo Ramperto per avviare la riforma del monastero urbano di San Faustino Maggiore; da qui si spostò nel cenobio di San Pietro in Monte di Civate, dove dettò, attorno all'845, l'*Expositio Regulae*, un commento alla regola divenuto il libro di riferimento del monachesimo carolingio⁴⁹.

⁴³ MARIELLA, *Le origini degli ospedali bresciani*, p. 8.

⁴⁴ E. BARBIERI, *Indagini di storia monastica in Lombardia e a Brescia: il problema delle fonti pergamenee*, in *Dove va la storiografia*, pp. 249-257.

⁴⁵ R. ZILIOLO FADEN, *Le pergamene del monastero di S. Giulia di Brescia ora di proprietà Bettoni-Lechi, 1043-1590. Regesti*, Brescia 1984.

⁴⁶ ARCHETTI, *Per la storia di S. Giulia nel Medioevo*, pp. 31-32; IDEM, *Pellegrini e ospitalità nel medioevo*, pp. 69-129.

⁴⁷ E. MAZZETTI, *Note sull'amministrazione dell'Ospedale di S. Giulia di Brescia (ms. queriniano O.V.7)*, «Annali queriniani», IV (2003), pp. 303-320; EADEM, *L'ospedale di Santa Giulia di Brescia. Vicende e patrimonio tra XIII e XV secolo*, Brescia 2006.

⁴⁸ G. ARCHETTI, *Ildemaro a Brescia e la pedagogia monastica nel commento alla Regola*, in *San Faustino Maggiore di Brescia*, pp. 113-179; P. ENGELBERG, *Status quaestionis circa la tradizione del commento di Ildemaro*, in *Il monachesimo italiano dall'età longobarda all'età ottoniana (secc. VIII-X)*, Atti del VII Convegno di studi storici sull'Italia benedettina, Nontanola (Modena), 10-13 settembre 2003, a cura di G. Spinelli, Cesena 2006 (Italia benedettina. Studi e documenti di storia monastica, 27), pp. 47-66.

⁴⁹ *Vita et Regula SS. Benedicti una cum Expositione regulae*, III. *Expositio regulae ab Ildemaro tradita et nunc primum typis mandata*, Ratisbonae 1880 (= Ildemaro); ARCHETTI, *Pellegrini e ospitalità nel medioevo*, pp. 69-129.

Questo commento riflette l'evoluzione dell'osservanza benedettina dopo la riforma di Aquisgrana (816-817), al tempo di Benedetto di Aniane e di Adalardo, ma si presenta con caratteristiche molto diverse da quelle della *Expositio in regulam sancti Benedicti* di Smaragdo – il primo commento ufficiale composto poco dopo l'816 –, perché la sua struttura è più vicina ai testi consuetudinari, ricco di rimandi ai modi concreti con cui veniva vissuta e interpretata la Regola nelle grandi abbazie dell'impero franco (Corbie, San Gallo, Reichenau, San Faustino di Brescia, Leno, Nonantola, Farfa, Civate, Bobbio, ecc.), a fronte di un'uniformità regolare che stava prendendo piede quale esito della riforma⁵⁰.

Nel commento di Ildemaro spicca la carità, che è uno dei compiti dei monaci. Infatti, nell'*Expositio regulae Sancti Benedicti* al capitolo XXXVI si cita: «Libera nobis erat intelligentia quod in omni paupere Christus esuriens pasceretur, sitiens potaretur, hospes induceretur in tectum, nudus vestiretur, infirmus visitaretur»⁵¹. Più oltre viene esplicitato che queste buone opere, a partire da quelle fatte ai fratelli più piccoli, sono rivolte a Cristo stesso. San Benedetto ribadisce che «prima di tutto e soprattutto bisogna prendersi cura dei malati», queste due parole “prima di tutto” e “soprattutto” sono molto significative, perché indicano l'urgenza e la volontà al medesimo tempo di compiere un servizio ai più deboli e bisognosi. In tali termini risiede la cogenza benedettina, che si esplica nella *humanitas* e nella *caritas*, ossia nell'attenzione rivolta ai malati e ai più deboli. Così spiega che «ante omnia et super omnia, vult sanctus Benedictus, ut antequam cetera, cura infirmorum fiat, cum majore dilectione et diligentia atque studio, quam cetera. Istud ante omnia et super omnia attinet ad domum, ad focum, ad victum atque potum et cibum et omnia necessaria infirmorum»⁵².

Poco oltre, al capitolo LIII della Regola, osserva che «omnes supervenientes hospites tamquam Christus suscipiantur»⁵³. Quel *tutti* indica *ciascuno*, senza distinzione di classe sociale, di condizione economica o di provenienza. Così era intesa l'accoglienza nei cenobi di allora. Se accogliere tutti i pellegrini era possibile e praticabile nei tempi antichi, tuttavia, quando pochi bussavano alle porte del monastero, al suo tempo tale attività generale era diventata difficilmente espletabile – nota Ildemaro – a causa dell'elevato

⁵⁰ SMARAGDI ABBATIS *Expositio in Regulam s. Benedicti*, ed. P. Engelbert, Siegburg 1974 (Corpus consuetudinum monasticarum, VIII); ARCHETTI, *Ildemaro a Brescia*, pp. 121-123 e le pagine successive per il commento di Ildemaro.

⁵¹ Ildemaro, p. 404.

⁵² Ildemaro, cap. 36, p. 404.

⁵³ Ildemaro, cap. 53, p. 501.

numero di pellegrini e indigenti, che si presentavano davanti ai cenobi. Anzi sostiene che se ai suoi tempi Benedetto fosse stato ancora vivo, avrebbe fatto chiudere la porta del monastero, essendo divenuti troppo numerosi gli ospiti e insufficienti le disponibilità finanziarie per accoglierli tutti⁵⁴. In questo clima spirituale venne dato impulso alla fondazione dello *xenodochio* di Santa Giulia e dell'annessa cappella dedicata a san Remigio.

Certo vanno segnalati i precetti del Signore, ricordati da Matteo, «ogni volta che avete fatto queste cose a uno dei miei fratelli più piccoli, l'avete fatto a me» (Mt 25,31-46)⁵⁵ e, ancora, che «la carità è paziente, è benigna, non è invidiosa, non si vanta, non si gonfia, non cerca il suo interesse, tutto sopporta» (1 Cor 13,4-7), come pure «mediante la carità siate a servizio gli uni degli altri» (Gal 5,13). Considerando la carità verso i bisognosi, è indispensabile osservare il precetto «amerai il forestiero come te stesso» (Lv 19,34), ma anche «non chiuderai la mano davanti al tuo fratello bisognoso» (Dt 15,7-11) o «soccorrete l'oppresso» (Is 1,17), «i poveri li avete sempre con voi» (Gv 12,8), «lavorando si devono soccorre i deboli» (At 20,35) e, infine, «ci pregano di ricordarci dei poveri» (Gal 2,10). Cristo stesso disse: «fui ospite e mi avete accolto» (Mt 25,35), su queste basi tutti i cenobi si impegnarono a ricevere i pellegrini. Esistevano però ospiti e ospiti; infatti, l'accoglienza non era uguale per tutti, vi era una distinzione basata sull'appartenenza sociale, sulla condizione, sul ruolo. Il ricco non doveva essere trattato alla stregua del povero, poiché ciò non avrebbe fatto onore al monastero, oltre a causare derisione per le pratiche riservate al nobile, perciò la lavanda dei piedi, le fave o i cibi semplici non si addicevano ai nobili, a cui erano riservate letture edificanti, cibi raffinati e acqua in abbondanza per il bagno. Dunque, l'ospite andava ricevuto secondo la qualità della sua persona, ma san Benedetto era contrario a ciò se diventava una discriminazione, perché sosteneva che a tutti doveva essere dato lo stesso onore e soprattutto doveva essere riservata una sollecita cura ai pellegrini e specialmente ai poveri. I monaci erano tenuti a fare opere di carità per entrare nel regno dei cieli, ciascun ospite andava accolto e il povero preferito al ricco.

La regola ricorda che l'ospite, una volta annunciato, veniva ricevuto dal priore o dai confratelli con ogni servizio di carità, che si manifestava in azioni spirituali e materiali; l'umanità si concretizzava in quelle corporali, tra cui l'elargizione di pane, vino, cibo, di un tetto e di un letto caldo. L'abate

⁵⁴ Ildemaro, cap. 53, p. 501; G. ARCHETTI, *Spazi e strutture claustrali nei commenti carolingi alla Regola benedettina*, «Hortus artium medievalium», 20/2 (2014), pp. 448-462.

⁵⁵ Ildemaro, cap. 53, pp. 501-502.

doveva pregare insieme con gli ospiti, intrattenerli, interrompere il digiuno e porgere l'acqua per l'abluzione delle mani; inoltre, come tutta la comunità, era tenuto a lavare i piedi agli ospiti. L'accoglienza si differenziava, poi nel caso dei vescovi, dei presbiteri, dei canonici o dei laici; sempre diversa secondo la persona⁵⁶. Cristo veniva pregato dagli ospiti che giungevano o partivano dal monastero, dopo aver inchinato la testa o prostrato fino a terra tutto il corpo; l'abate riceveva gli ospiti secondo una rigida etichetta, che prevedeva un grado differente di prostrazione a seconda del rango. I re, i vescovi e gli abati dovevano essere accolti prostrati a terra sull'esempio del profeta Natan, che salutò il re Davide nello stesso modo; invece, quando un monaco incontrava una regina non era tenuto a salutare prostrandosi, ma solo genuflettendo un ginocchio sino a terra e abbassando il capo. Il saluto prostrati a terra, inoltre, era riservato al proprio abate, verso i confratelli, i presbiteri e gli altri monaci bastava semplicemente piegare il capo⁵⁷.

Queste forme di riverenza cerimoniale erano rispettate nell'*hospitale nobilium* di Santa Giulia, luogo deputato a ricevere gli ospiti di alto rango, a cominciare dalla corte imperiale e dai grandi funzionari dell'impero, conti o duchi, spesso accolti presso l'abbazia⁵⁸. Si trattava di ambienti separati dalla clausura femminile, benché contigui, edificati intorno ad un *claustrum* o cortile centrale su cui si affacciava il *palacium* o edificio residenziale principale, munito di alloggi distribuiti a corte, la chiesa di San Remigio, la *domus* consistente in alloggi anch'essi distribuiti a corte, la *curia communis* in cui si trovavano la fontana e numerosi altri ambienti di servizio, quali la cucina, i magazzini e le stalle⁵⁹. Se i primi *xenodochia* erano «edifici tipologicamente non distinguibili» dalle chiese e dai monasteri a cui erano collegati, nel caso giuliano si trattava di una *domus* di forma rettangolare, di circa 220 metri quadrati, organizzata secondo il modello "a sala" e ristrutturata nella forma romanica del *palacium* alla fine del XII secolo; posta su due piani, con una facciata rivolta a est, verso il monastero e vie di transito che ne consentivano agevolmente l'accesso⁶⁰.

⁵⁶ Ildemaro, cap. 53, p. 502; ARCHETTI, *Spazi e strutture claustrali nei commentari carolingi*, pp. 452 sgg.

⁵⁷ Ildemaro, cap. 53, p. 505.

⁵⁸ ARCHETTI, *Pellegrini e ospitalità nel medioevo*, p. 92.

⁵⁹ ZANI, *Lo xenodochio di S. Giulia*, pp. 245-251; ARCHETTI, *Pellegrini e ospitalità nel medioevo*, pp. 105-106.

⁶⁰ PANAZZA, *La documentazione storica*, p. 22; A. BREDI, *Via Piamarta 4. Scavo di un edificio medievale*, in *Notiziario della Soprintendenza Archeologica della Lombardia*, Milano 1990, pp. 162-165.

All'inizio del Duecento l'ospedale funzionava grazie a una comunità di conversi e converse, diretta da una superiora detta *prelata hospitalis*, ministra, rettrice o amministratrice, nominata direttamente dalla badessa di Santa Giulia, nelle cui mani le *sorores* e i *fratres* emettevano la loro professione. La *domina hospitalis* rendeva conto alla badessa dell'amministrazione e del funzionamento dell'ente, figurava tra gli invitati al banchetto organizzato dalla superiora nel giorno di Santo Stefano insieme con i chierici della canonica di San Daniele nel suo *palacium*, mentre in occasione della festa di San Remigio le monache si riunivano insieme alle *sorores* per celebrare l'ufficio *ad hospitallem*, a cui seguiva un banchetto offerto a tutti i presenti⁶¹. La nomina della ministra da parte della badessa avveniva previo il consenso della maggioranza delle converse e conversi dell'ospedale; quindi la neoeletta si inginocchiava ai piedi della badessa e giurava fedeltà nelle sue mani, garantendo integrità nella gestione dei beni dell'ospedale e la piena osservanza delle decisioni monastiche, in cambio otteneva le chiavi con cui aprire e chiudere le porte dell'ospedale; a sua volta riceveva la promessa di obbedienza di converse e conversi, che si impegnavano a riconoscerla quale *ministram et reatricem*.

Nei periodi di vacanza la badessa reggeva direttamente l'ospedale fino alla nomina della *ministra* che, da quel momento, godeva di autonomia nella gestione dei beni purché fossero usati per i poveri; erano vietate le alienazioni immobiliari senza il consenso abbaziale⁶². Ciò significa che le azioni dovevano essere compiute per il bene dell'ospedale, le cui risorse economiche e patrimoniali venivano amministrate dalla *prelata* o *ministra*, talvolta con la collaborazione di amministratori laici o dei conversi. Per avere un riferimento delle sue dimensioni, basta ricordare che tra XIII e XIV secolo gli altri ospedali cittadini non superavano le tre unità, mentre la comunità Giuliana era costituita di solito da oltre dieci membri ed era in grado di far fronte alle esigenze di un *hospitale* con almeno cinquanta posti letto o forse di più⁶³, mostrando in questo uno sforzo caritativo enorme, accogliendo *omnes supervenientes hospites tamquam Christus* (RB 53,1).

La necessità di far fronte alle richieste di accoglienza provenienti da chierici, monaci o nobili – senza per questo sottrarre i beni destinati ai poveri – comportò l'individuazione di altre risorse, che furono trovate con

⁶¹ Brescia, Biblioteca Queriniana (= BQBs), ms. H.VI.11, *Rituale del monastero*, ff. 26v, 28v, 33v; ms. O.V.7, f. 42r (a. 1402).

⁶² MAZZETTI, *L'ospedale di Santa Giulia di Brescia*, pp. 34-47.

⁶³ ARCHETTI, *Pellegrini e ospitalità nel medioevo*, pp. 110-111.

l'istituzione della "nona", porzione corrispondente all'omonima quota parte delle entrate monastiche (ciò spiega la presenza nella documentazione talvolta dell'espressione "nona et decima")⁶⁴. Ildemaro spiega che «di tutto quello che viene portato al monastero, cioè oro, argento, rame, ferro, legname, vino, frutti, animali o altro, o di tutto ciò che viene lavorato in monastero, la decima parte di quei prodotti deve essere destinata solamente all'ospedale dei poveri, affinché essi siano nutriti», invece le risorse per l'ospedale dei nobili dovevano essere reperite altrove⁶⁵.

L'*hospitale nobilium* era finanziato con la "nona" parte delle rendite giuliane, mentre l'*hospitale pauperum* era alimentato dalla "decima" sulle entrate; in origine doveva essere, verosimilmente, collocato nella zona opposta del cenobio (esattamente a sud-est, in corrispondenza della porta urbana di Sant'Andrea, che consentiva l'accesso ai pellegrini che arrivavano in città da levante)⁶⁶. La buona gestione era fondamentale e in generale, secondo Ildemaro, l'*hospitale pauperum* era diretto dal monaco *eleemosinarius*⁶⁷, mentre l'*hospitale nobilium* era coordinato dall'*hospitalarius* con stili di accoglienza e locali diversificati, come indica la denominazione degli incarichi monastici. L'*hospitale nobilium* più che un luogo di carità si presentava come una struttura di accoglienza per i patroni dell'abbazia, alti prelati e personaggi influenti, accompagnati dal loro seguito, con cui le monache intesavano proficue "relazioni pubbliche".

Nell'868 Ludovico II aveva affidato l'abbazia femminile a sua moglie Engilberga insieme con tutti i monasteri e gli *xenodochia* dipendenti⁶⁸; anche il re Burgredo di Mercia e sua moglie Aethelwith passarono da San Salvatore come segnalato nel *Liber vitae* e la sosta in Lombardia e più specificatamente a Brescia era un passaggio obbligato per continuare il pellegrinaggio verso Roma. Nel monastero bresciano vennero ospitati anche i figli del re degli angli, Alfredo e Aethelred, insieme con l'abate franco Marcuardo, alloggiando nella foresteria o *hospitale nobilium*⁶⁹.

⁶⁴ ARCHETTI, *Pellegrini e pellegrinaggi*, p. 87.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ ARCHETTI, *Pellegrini e pellegrinaggi*, p. 104.

⁶⁷ Per il termine *eleemosinarius* fino al XII secolo, WOLLASCH, «*Eleemosynarius*». *Eine Skizze*, pp. 972-995.

⁶⁸ *Die Urkunden Ludwigs II.*, in *Monumenta Germaniae Historica, Diplomata Karolynorum*, IV, München 1994, pp. 159-161.

⁶⁹ ARCHETTI, *Pellegrini e pellegrinaggi*, pp. 88-89; J.L. NELSON, *Viaggiatori, pellegrini e vie commerciali*, 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. 163-171.

Invece l'*hospitale pauperum* per i poveri e i pellegrini era situato nella porzione est, dove si trovavano i locali di servizio monastici. Il compito dell'accoglienza rientrava nelle competenze del cellerario, che, in caso di necessità, poteva astenersi dalle normali mansioni, pur di non tralasciare i doveri di *hospitalitas*. Nei momenti di maggiore flusso veniva affiancato da altre figure, che si occupavano dell'ospitalità, pur continuando a ricevere vescovi, abati, conti e chierici, canonici e monaci di altre comunità. Considerando i poveri e i pellegrini il loro numero era corrispondente ai letti disponibili, mentre ai ricchi si doveva provvedere al posto anche per il seguito fatto di persone e animali⁷⁰.

Il monaco addetto all'ospitalità era l'*hospitalarius*; se il carico di lavoro era elevato veniva affiancato da due o tre fratelli; inoltre, il servizio all'ospedale era un passaggio obbligato per ogni aspirante alla vita claustrale, che doveva trascorrere almeno due mesi nella cella *hospitum* e assicurare il suo servizio umilmente⁷¹. Lì veniva accolto dal responsabile e sotto la sua supervisione svolgeva i lavori più semplici; trascorso il periodo di prova, poteva compiere il suo ingresso nel capitolo. Non doveva essere un servizio leggero quello all'ospedale e rappresentava una palestra sia per la disciplina regolare che per l'impegno caritativo; non tutti potevano intrattenersi con gli ospiti, ma quando qualche fratello li incontrava negli spazi monastici «li salutava umilmente e, chiesta la benedizione, doveva passare oltre» per non perdersi in chiacchiere inutili⁷². Eccezioni all'orario, infine, erano consentite all'abate impegnato a tenere compagnia agli ospiti.

Dalla seconda metà del XII anche le strutture dell'*hospitale nobilium* furono al centro di un profondo rinnovamento istituzionale, coerente con i movimenti in atto nella società urbana, con lo sviluppo del comune e delle funzioni dettate dalle nuove richieste sociali legate alla carità e a fronteggiare la povertà. Venne così rinnovato il dettato benedettino, adattandolo alle nuove esigenze cittadine, diventando un punto di riferimento in campo sociale fino alla metà del XV secolo. Questa realtà caritativo-assistenziale in grado di «accogliere, donare, curare», divenne in tal modo un centro di ricovero per bisognosi, di distribuzione di elemosine, di accoglienza secondo il criterio della «plurifunzionalità» dettata dalle necessità dei poveri⁷³ e dal-

⁷⁰ Ildemaro, cap. 53, p. 507.

⁷¹ Ildemaro, cap. 58, 4, p. 553.

⁷² Ildemaro, cap. 53, 23-24, p. 501.

⁷³ ALBINI, *Città e ospedali nella Lombardia medioevale*, pp. 19-62.

l'impegno civile a vantaggio della popolazione⁷⁴. Le monache, aiutate dalla comunità di *sorores* e *conversi*, svolsero il loro servizio nella carità istituzionalizzata in un centro di accoglienza che fu il più grande e importante di Brescia, fino a quando vennero accorpate i vari ospedali esistenti in città ed edificato l'Ospedale Maggiore⁷⁵. Così facendo, le sue monache interpretarono il dettato della regola, prestando il proprio aiuto a malati, poveri e pellegrini. Tale ospedale è attestato ancora nel 1561 dal registro delle fonti cittadine, in cui si cita una «fontana che va in lo hospital de Sancta Giulia e tale bocca è proprio arente a detto ospital». Si tratta ormai del perdurare di un toponimo, caro alla memoria collettiva, in quanto evocativo di un ente che era stato punto di riferimento ed esempio di umanità. L'11 aprile 1615 veniva affittata la «casa dell'ospitale, appresso il monastero, a Claudio Franzini», dimostrando inequivocabilmente come le strutture caritative dell'abbazia avessero mutato la loro funzione e destinazione⁷⁶. Terminava una storia esemplare, ma non il suo significato, tanto che l'estimo del 1641 non reca più riferimenti all'ospedale, ma solo alla chiesa di San Remigio e ad «altre casette» site nella contrada di Santa Giulia, in un tempo in cui la funzione socio-assistenziale era demandata alle strutture pubbliche cittadine con una base finanziaria più stabile e un'organizzazione che, col tempo, si sarebbe orientata verso l'ospedalizzazione in senso moderno.

⁷⁴ I. BONINI VALETTI, *La Chiesa dalle origini agli inizi del dominio veneziano: istituzioni e strutture*, in *Diocesi di Brescia*, pp. 43-48.

⁷⁵ ARCHETTI, *Potere pubblico e carità*, pp. 137-160.

⁷⁶ BQBs, ms. G.I.4, G.A. ASTEZATI, *Indice alfabetico storico-cronologico-perpetuo dell'archivio dell'insigne e real monastero novo di San Salvatore e Santa Giulia di Brescia della Congregazione Cassinese*, secolo XVII, p. 224, alla voce «Contrada di Santa Giulia, locazioni di case e di terre», si registra l'ultima attestazione di ciò che rimaneva dell'ospedale: una casa, o meglio, un complesso di strutture concesse in affitto.

Il *Chronicon Brixianum* di Giacomo Malvezzi tra Paolo Diacono e Jean Mabillon

L'*Historia Langobardorum* di Paolo Diacono († 799?) – rispetto all'*Historia romana*, dedicata ad Adelperga figlia del re Desiderio e strutturata sui libri XI-XVI (ricorrendo a Orosio, Giordane, Isidoro di Siviglia e Beda) quale *Additamentum* ai dieci libri del *Breviarium* di Eutropio († 399) –, riprende il filone della storiografia etnica, rimeditata anche in chiave di legittimazione della dinastia carolingia dopo l'inquadramento del suo autore tra gli intellettuali vicini a Carlo Magno; in tale ottica risulta pure più comprensibile il suo prudentiale arresto alla morte di Liutprando († 744), evitando così di affrontare la spinosa conquista franca¹. L'opera conobbe una considerevole circolazione medievale, attestata dalla sopravvivenza di almeno 115 testimoni, con un incremento progressivo lungo il basso medioevo, alimentato dagli interessi storiografici sempre più generalizzati e culminati nella lezione petrarchesca trasmessa all'Umanesimo².

* Abbreviazioni: CAPO 1995³ = PAOLO DIACONO, *Storia dei Longobardi*, a cura di L. Capo, Milano 1995³; *Chronicon Brixianum* = J. MALVEZZI, *Chronicon Brixianum ab origine urbis ad annum usque MCCCXXXII*, in L.A. MURATORI, *Rerum Italicarum Scriptores*, XIV, Mediolani 1729, coll. 774-1004; WAITZ = PAULI DIACONI *Historia Langobardorum*, edd. L. Bethmann e G. Waitz, in *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum saec. VI-IX*, Hannoverae 1878, pp. 45-187.

¹ Per la posizione letteraria dell'*Historia Langobardorum*: R. MCKITTERICK, *Paolo Diacono e i Franchi: il contesto storico e culturale*, in *Paolo Diacono. Uno scrittore fra tradizione longobarda e rinnovamento carolingio*, Atti del convegno internazionale di studi (Cividale del Friuli-Udine, 6-9 maggio, 1999), a cura di P. Chiesa, Udine 2000 (Libri e biblioteche, 9), pp. 9-29. Sul piano stilistico Eutropio si segnalava anche per la sobria eleganza e la linearità sintattica, adatta quindi all'apprendimento del latino oltre che della storia romana, per cui Paolo Diacono, in qualità di precettore, ne aveva offerto ad Adelperga una redazione ampliata: F. BORDONE, *La lingua e lo stile del Breviarium di Eutropio*, «Annali online di Lettere - Ferrara», II (2010), p. 143.

² Sulle due opere, le loro fonti e la diffusione medievale: E. SESTAN, *Qualche aspetto della personalità di Paolo Diacono nella sua "Historia Romana"*, in *Miscellanea in onore di Roberto Cessi*, III, Roma 1958, pp. 9-28; L.B. MORTENSEN, *The Diffusion of Roman Histories in the Middle Age. A List of Orosius, Eutropius, Paulus Diaconus and Landolfus Sagax Manu-*

Sgranata in filigrana risulta invece del tutto inaspettata la lunga eco culturale scaturita dalla cosiddetta glossa monzese: come è noto essa consiste in alcuni mirati ampliamenti redazionali che investono unicamente due soli capitoli dell'*Historia Langobardorum* (da ora *HL*) IV 21 e V 6, collegati alla fondazione della basilica di San Giovanni Battista di Monza per merito della regina Teodolinda († 627), prospettata come attestazione di un sentito culto longobardo verso il santo, assunto dunque a protettore universale della stirpe (alla stregua dell'arcangelo Michele e dell'apostolo Pietro)³; la denominazione della glossa deriva quindi dall'attinenza con le memorie longobarde della Chiesa monzese inserite nella narrazione storiografica che, intrecciandosi con le aspirazioni di legittimazione regale dei Visconti, dal secolo XIV avevano spinto il casato signorile milanese ad appropriarsi della dignità regale, riflessa sulla città proprio dal passato longobardo prospettato da Paolo Diacono, e dunque trasferito come spunto encomiastico alle cronache municipali, soprattutto monzesi e lombarde⁴.

scripts, «Filologia mediolatina», VI-VII (1999-2000), pp. 104-105, 115-117, 165-199 in cui, dei 218 codici censiti, 105 sembrano risalire al secolo XV, 20 al secolo XIV; IDEM, *Impero romano, Historia Romana e Historia Langobardorum*, e L. PANI, *Aspetti della tradizione manoscritta dell'Historia Langobardorum*, in *Paolo Diacono. Uno scrittore*, pp. 355-366 e 367-412, in cui (pp. 404-412) sono elencati sinteticamente i testimoni, ma la mancanza della datazione impedisce una proiezione, almeno relativa, per secoli; un chiaro impulso derivò dalle propensioni storiografiche di Petrarca, rimasto a lungo a servizio dei Visconti, e lo stesso amico Boccaccio si sarebbe impegnato a curare una miscellanea di storiografi latini (in parte autografa e ora ricomposta tra varie biblioteche) comprendente Orosio, Paolo Diacono, *Additamentum in Eutropii Breviarium ab Urbe condita, Historia Langobardorum* e Pasquale Romano, *De origine civitatis Aretii*, ripartita tra il composito Firenze, Bibl. Riccardiana, 627, databile al secolo XII ma completato poi nel 1350, nell'altro composito e palinsesto Riccardiano 2795, e il London, British Library, Harley 5383, sui cui ff. 1rA-32vB + Riccardiano 2795, ff. 70rA-74rB si riconosce l'*Historia Langobardorum*: M. CURSI, *La scrittura e i libri di Giovanni Boccaccio*, Roma 2013 (Scritture e libri del medioevo, 13), pp. 29-31, 45, che colloca paleograficamente il volume originario all'epoca della sua maturità (tra 1345 e 1355 circa); T. DE ROBERTIS, *Orosio, Paolo Diacono e Pasquale Romano: un autografo finalmente ricomposto*, in *Boccaccio autore e copista*, [Catalogo della mostra], Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, 11 ottobre 2013-11 gennaio 2014, a cura di T. De Robertis e altri, Firenze 2013, pp. 343-346 n. 62.

³ P. BACCHI, *Il concio di San Michele di Verzuno. Analisi di un culto agrario*, in *Pagani e cristiani. Forme di attestazioni religiose del mondo antico in Emilia*, Firenze 2012, p. 94.

⁴ P. MAJOCCHI, *Pavia città regia. Storia e memoria di una capitale medievale*, Roma 2008, p. 183. Su Teodolinda si vedano i vari contributi di *Teodolinda. I Longobardi all'alba dell'Europa*, Atti del Secondo convegno internazionale di studio (Monza, Gazzada, Castelseprio-Torba, Cairate, 2-7 dicembre 2015), a cura di G. Archetti, I-II, Spoleto-Milano 2018 (Centro studi longobardi. Convegni, 2). La descrizione del *palatium* segue a *HL*, IV 22, con l'indicazione dei dipinti celebrativi delle gesta longobarde «aliquid de gestis Langobar-

Le interpolazioni, più o meno integrate nel testo, riguardano dunque il rapido passaggio di *HL*, IV 21 dove, in parallelo, viene rievocata l'iniziativa teodolindea del *palatium* regio annesso alla basilica, sorto presumibilmente come riformulazione architettonica della residenza estiva del re goto Teodorico⁵. In successione, a *HL*, V 6, l'azione tutelare del santo è collegata alle gesta del re longobardo Grimoaldo (646-671) – riportate in diversi capitoli di *HL*, IV 46-51 e V 1-33 –, e più direttamente al suo scontro con l'imperatore bizantino Costante II Pogonato (641-668), detto Costantino, sbarcato a Taranto nel 663 per sottrarre ai Longobardi il dominio dell'Italia spingendosi fino all'assedio di Benevento (*HL*, V 6-12)⁶. Secondo la narrazione di *HL*, V 6 l'imperatore bizantino – che per conoscere l'esito della sua imminente offensiva contro il regno longobardo aveva interpellato un pio eremita (*solitarius*) dotato di spirito profetico –, si era visto confermare un'enigmatica imprevedibilità del *Regnum Langobardorum* garantita dalla persistente protezione dell'arcangelo Michele, di san Pietro e soprattutto dello stesso san Giovanni Battista, per quest'ultimo in particolare secondo una condizione che si sarebbe prolungata fino a quando fosse stata tutelata l'integrità fisica della basilica monzese, eretta in suo onore dalla regina Teodolinda; proprio ai tempi di Paolo Diacono tale integrità era venuta a mancare per ammissione autobiografica del medesimo autore che, implicitamente, comprovava l'avvenuta annessione del regno longobardo a quello franco⁷.

La redazione interpolata è dunque attestata da soli tre codici nord-italiani del secolo XII (prima datati al secolo XI o XI-XII): il Monza, Bibl. Cap., b-18/135, ff. 46v-47r (*HL*, IV 21) e ff. 62r-63r (*HL*, V 6), il Paris, Bibl. nat. de France, lat. 6159, ff. 48v-49r (*HL*, IV 21) e ff. 67r-68r (*HL*, V 6) e il Città del Vaticano, Bibl. Apostolica Vaticana, Reg. lat. 710, ff. 41r-v (*HL*, IV 21) e ff. 67r-68r (*HL*, V 6); al nucleo dei manoscritti deve essere aggiunta l'*editio*

dorum» e da cui, secondo Paolo Diacono, emergeva come all'epoca essi si vestissero e si pettinassero, rasandosi la testa fino a lasciare solo due lunghe bande di capelli che arrivavano alla bocca: C.I. HAMMER, «*De gestis Langobardorum*»: *Queen Theodelinda and Langobard Royal Tradition*, «*Frühmittelalterliche Studien*», XLVIII (2015), pp. 237-260.

⁵ L. CRACCO RUGGINI, *Monza imperiale e regia*, in *Pavia capitale di regno*, Atti del IV congresso internazionale di studi sull'alto Medioevo (Pavia, 10-14 settembre 1967), Spoleto 1968, pp. 377-391.

⁶ Su Grimoaldo: P.M. CORSI, *La spedizione italiana di Costante II*, Bologna 1983, pp. 107-166; A. BEDINA, s.v., *Grimoaldo, re dei Longobardi*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 59, Roma 2002, pp. 668-673.

⁷ L'episodio viene citato come aggiornamento, e insieme indice cronologico redazionale dell'opera, da: S. GASPARRI, *Voci dai secoli oscuri. Un percorso nelle fonti dell'alto Medioevo*, Roma 2017, p. 22.

princeps parigina del 1514⁸. Tutta la tradizione testuale (denominata F 1) dipende infatti dal testimone carolingio dell'*Historia Langobardorum* Sankt-Gallen, Stiftsbibl., 635, pp. 1-243, esemplato agli inizi del secolo IX da almeno dieci copisti di scarsa omogeneità grafica, attivi nelle vicinanze di Verona ma dove, a mio avviso, l'inequivocabile abbreviazione *ei* con *titulus* piatto = *eius* localizza lo *scriptor* di apertura (pp. 1-65), in genere il *magister scriptorii*, nella zona di Milano, come la segnalazione aggiuntiva di «Alboni Mediolanensium» nell'elenco dei duchi longobardi prospettati in *HL*, II 32⁹.

Le nette interpolazioni nei due punti di *HL*, IV 21 tendono dunque a sottolineare come la basilica di San Giovanni di Monza, distante dodici miglia da Milano, fosse stata pure abbellita dalla regina Teodolinda con preziose suppellettili e dotata di terre, posizionandola accanto al proprio *palatium*, modellato appunto su quello che il re goto Teodorico aveva fatto edificare attratto dalla salubrità dell'aria e dal clima rinfrescato dalla vicinanza delle Alpi. Gli scavi archeologici hanno infatti riscontrato nell'area del *palatium*-basilica le *vestigia* di una villa termale tardo-antica, del cui reimpiego si sarebbe poi avvalso Teodorico per il palazzo residenziale estivo, in seguito ristrutturato da Teodolinda insieme al marito per rafforzare attraverso i simboli architettonici civili e religiosi il proprio prestigio rispetto agli altri regni di matrice barbarica, quali i Franchi e i Visigoti¹⁰.

⁸ G. PRINCI BRACCINI, *La glossa monzese alla Historia Longobardorum, altri documenti del culto di San Giovanni Battista presso i Longobardi e l'incantesimo del cod. Vat. Lat. 5359*, in Paolo Diacono. *Uno scrittore*, pp. 457-458 e dove, alle pp. 459, 464-465, viene presentata la riedizione del testo (con le varianti rispetto a CAPO 1995³, pp. 198, 200, 256-261) eseguita sui tre testimoni e sulla cinquecentina del 1514.

⁹ WAITZ, pp. 43, 35-36 n. 52; sul codice sangaliese: E.A. LOWE, *Codices Latini Antiquiores. A palaeographical guide to latin manuscripts prior to the ninth century*, VII: *Switzerland*, Oxford 1956 [= Osnabrück 1982], pp. 31 n. 945, 58; PANI, *Aspetti*, pp. 385-395, con bibliografia; EAD., *La trasmissione dell'Historia Langobardorum di Paolo Diacono tra Italia e Regnum Francorum nel IX secolo*, in *Paolino d'Aquileia e il contributo italiano all'Europa carolingia*, Atti del convegno internazionale di studi (Cividale del Friuli-Premariacco, 10-13 ottobre 2002), a cura di P. Chiesa, Udine 2003, pp. 377-378; B.M. VON SCARPATETTI, *Die Handschriften der Stiftsbibliothek St. Gallen*, 1, IV: *Codices 547-669: Hagiographica, Historica, Geographica, 8.-18. Jahrhundert*, Wiesbaden 2003, pp. 247-248.

¹⁰ M. DAVID, *Dal Lambro all'Olonà. Fonti archeologiche per lo studio dei centri del potere longobardo in Italia prima e dopo la gloriosissima regina*, in *Intorno a Teodolinda. Verso una nuova immagine della regina dei Longobardi*, a cura di M. David, Monza 2019, pp. 80-87, con riferimento agli scavi archeologici di: S. JORIO, D. CARELLI, *Monza (Mi). Scavo nell'area del nuovo Centro parrocchiale*, in *Notiziario della soprintendenza archeologica della Lombardia*, Milano 1990, pp. 102-106. La dotazione di doni preziosi alla basilica è confermata dalla placchetta originale applicata alla legatura aurea donata dalla sovrana e attualmente conservata al Museo del Tesoro di Monza: S. GAVINELLI, *Teodolinda tra storia e mito nella costru-*

Nello stesso ampliamento testuale si insiste perciò sull'iniziativa della creazione basilicale intesa come devozione verso il protettore san Giovanni in modo da ottenere intercessioni in guerra e in ogni circostanza per sé, per il marito, per la loro discendenza e per tutto il popolo longobardo, il quale, per la prima volta, viene lessicalmente sovrapposto agli italiani nell'espressione «pro cunctis Langobardis Italiensibus»: superando dunque la parzialità dei marcatori etnico-politici, o le sovrastrutture del dibattito storiografico moderno e contemporaneo che, pregiudizialmente, ha spesso negato la fusione tra Romani e Longobardi, la glossa registra dunque la percezione di una completa saldatura dell'identità etnica dei Longobardi dell'Italia settentrionale, forse nemmeno così recente¹¹.

L'enunciato prosegue quindi con una supposta *cartula donationis*, fatta scrivere da Teodolinda in sua presenza e in una data imprecisata, attraverso cui, insieme al figlio Adaloaldo (616-626), morto precocemente per avvelenamento, si era impegnata a dotare di beni la medesima chiesa di San Giovanni di Monza, aggiungendo in chiusura una *sanctio* negativa contro i trasgressori del dispositivo regio: «Si quis quolibet tempore hanc donationem voluntatis sue corruperit, in iudicii die cum Iuda traditore dampnetur»; l'*ordinatio* viene inoltre completata con un'anacronistica richiesta di vita comunitaria per i religiosi preposti al servizio divino della basilica: «De rebus Sancti Iohannis nullo modo debet aliquis intromittere, nisi tantum sacerdotes, qui ibi deserviunt die ac nocte, tamquam famuli et famule, qui ibi subiecti sunt, communiter debeant vivere»¹². Credo dunque che la *iunctura* lessicale «communiter vivere», analoga alle altrettanto frequenti quali «regulariter vivere» o «canonice vivere», possa suggerire un ancoraggio di datazione della glossa monzese alla fase di riforma ecclesiale del secolo XI-XII, che prevedeva l'estensione al clero secolare delle prescrizioni canoniche di vita comunitaria ispirate alla prassi della Chiesa primitiva¹³.

zione della memoria: le fonti letterarie, e M. RIGHETTI, *La coperta di Evangelionario del Tesoro del duomo di Monza e la catechesi antiariana di Teodolinda*, in *Teodolinda. I Longobardi*, II, pp. 875-876 e 961-975; DAVID, *Dal Lambro all'Olonà*, p. 84.

¹¹ PRINCI BRACCINI, *La glossa monzese*, pp. 459, 464. Per l'identificazione etnica longobarda e la sua declinazione critica nella storiografia: W. POHL, *Introduction - Strategies of Identification: a methodological Profile*, in *Strategies of Identification. Ethnicity and Religion in Early Medieval Europe*, ed. by Id., G. Heydemann, Turnhout 2013, pp. 1-64; G. GASPARRI, *La storiografia italiana e i secoli bui: l'esempio dei Longobardi*, «Dimensões», XXXII (2014), pp. 182-205. Per il concetto geografico di Lombardia presso gli storiografi lombardi dei secoli XII-XIII: G. ANDENNA, *Il concetto geografico-politico di Lombardia nel Medioevo*, in *Storia della Lombardia*, I: *Dalle origini al Seicento*, a cura di L. Antonelli, G. Chittolini, Bari 2003, pp. 81-97.

¹² PRINCI BRACCINI, *La glossa monzese*, p. 464.

Colpisce comunque che il passo letterario con la *cartula donationis* di Teodolinda (evidentemente desunto da un esemplare dell'*Historia Langobardorum* connotato dalla presenza della medesima glossa), sia stato considerato autentico, e quindi proposto come esempio di *sanctio* longobarda da un insospettabile erudito come Angelo Fumagalli (1728-1804) – prima abate cistercense di Chiaravalle Milanese dal 1786, e dieci anni dopo di Sant’Ambrogio a Milano, dove attivò la scuola di diplomatica tra le iniziative di pubblica utilità per evitare la soppressione del monastero ambrosiano –, il quale ne fece menzione come *HL*, IV 22 (non 21) nel primo dei due libri delle sue *Istituzioni diplomatiche* proprio tra gli anatemi e le formule di imprecazione documentarie come deterrente contro i trasgressori dei dispositivi normativi, pur ammettendo la totale assenza di diplomi longobardi originali: «Si quis quolibet tempore hunc testem voluntatis suae corruerit, in iudicii extremi die cum Juda traditore damnetur»¹⁴. In realtà ho potuto riscontrare che non si trattava di uno spoglio delle fonti autonomo ma, tacitamente veniva riprodotta quasi *ad verbum* l'*auctoritas* dei *De re diplomatica* di Jean Mabillon (1632-1707), più esattamente nella sezione *Diploma-*

¹³ Non concordo quindi con la datazione della glossa monzese riportata al secolo X in P. MAJOCCHI, *The treasure of Theodelinda: ideological claims and political contingencies in the construction of a myth*, in *Archaeologie der Identität/Archaeology of Identity*, hrsg. von. W. Pohl, M. Mehofer, Wien 2010 (Forschungen zur Geschichte des Mittelalters, 16), p. 246. Sui principi della vita comunitaria del clero espressi durante la cosiddetta riforma gregoriana: F. POGGIASPALLA, *La vita comune del clero: dalle origini alla riforma gregoriana*, Roma 1968 (Uomini e dottrine, 14), pp. 162-163; G. PICASSO, «*Sacri canones et monastica regula*». *Disciplina canonica e vita monastica nella società medievale*, Milano 2006 (Bibliotheca erudita. Studi e documenti di storia e filologia, 27), pp. 161-189.

¹⁴ A. FUMAGALLI, *Delle istituzioni diplomatiche*, Milano 1802, pp. 418-419, nella cui opera si fa spesso riferimento al magistero del padre maurino Jean Mabillon e alla competenza del confratello milanese Ermete Bonomi (1734-1812), trascrittore e studioso dei documenti cistercensi, dal 1798 nominato archivista e professore di diplomatica all’interno del monastero di Sant’Ambrogio. Il medesimo testo della *sanctio* rientra in una voce lessicale ottocentesca: B. BRANZOLFO TOIA, s.v., *Imprecazioni*, in *Enciclopedia italiana, e dizionario della conversazione*, VIII, 1, Venezia 1847, p. 224. Per la figura di Fumagalli: G. FAGIOLI VERCELLONE, s.v., *Fumagalli, Angelo*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 50, Roma 1998, pp. 717a-719b; M. LANZINI, «*Non vi ha vera storia senza la critica discussione, né discussione critica senza esame delle fonti originali*». *Gli studi eruditi negli archivi milanesi, in Erudizione cittadina e fonti documentarie. Archivi e ricerca storica nell’Ottocento italiano (1840-1880)*, a cura di A. Giorgi e altri, Firenze 2019 (Reti medievali E-Book, 33), pp. 356-357. Per Bonomi: M.A. CONTE, *Ermete Bonomi archivista cistercense. Studi su medioevo e diplomatica in Sant’Ambrogio di Milano nel Settecento*, «Archivio storico lombardo», serie nona, CXIV (1988), pp. 151-185, in cui si diffonde anche sulla formazione e sull’opera di Fumagalli.

tum imprecationes an ferenda (lib. II cap. VIII, Paragrafo X)¹⁵. Ed è in effetti lo stesso Mabillon a chiarire come il passo contenente la *sanctio* teodolindea fosse stato ricavato in *HL*, 22 [non 21] compulsando la citata *editio princeps* Ascensiana del 1514, che era stata stampata a Parigi da *Guilielmus Parvus*/Guillaume Petit o Parvy (1470 circa-1536), l'unica che conservi la glossa monzese, eliminata nell'edizione appena successiva (Augustana)¹⁶: «Theudelinda Langobardorum regina referente Paulo Warnefridi [cap. 22 specificato in margine], basilicam beati Johannis Baptistae, quam in Modicia construxerat, praediis ditavit, scriptis litteris cum hac imprecatione, quam in editione Ascensiana legitur: “Si quis quolibet tempore hunc testem voluntatis suae corruerit in iudicii extremi die cum Juda traditore damnetur”»¹⁷. Che l'edizione ascensiana avesse accolto la glossa monzese si spiega d'altronde con la provenienza quasi certa del suo antigrafo: Guillaume Parvy, teologo domenicano (eletto vescovo prima di Troyes dal 1518 e poi di

¹⁵ M.E. MOORE, *Jean Mabillon and the Sources of Medieval Ecclesiastical History*, Part I; e ID., *Jean Mabillon and the Sources of Medieval Ecclesiastical History*, Part II, «The American Benedictine Review», LX, 1-2 (2009), pp. 76-93 e 121-134; J. ZOUHAR, *De re diplomatica libri sex by Jean Mabillon in outline*, «Listy Filologicke/Folia philologica», CXXXIII, 3 (2010), pp. 365-372, in particolare sulle fonti dell'opera, ispirata per buona parte alla tradizione storico-giuridica francese di Guillaume Budé († 1540) e di Jacques Cujas († 1590), in opposizione alla linea editoriale dei gesuiti-bollandisti, come Daniel Papenbroeck (1628-1714) e Jean Bolland (1596-1665), impegnati nel progetto degli *Acta Sanctorum*. Per la struttura del lib. II del *De re diplomatica*, incentrato sulla struttura dei diplomi, con i problemi di autografia delle sottoscrizioni e dell'autenticità di datazioni e sigilli: ZOUHAR, *De re diplomatica*, pp. 374-381, con gli esempi delle sanzioni alla p. 377. Si vedano pure: O. PONCET, *Juger le faux: où est le vrai?*, e F. BOUGARD, L. MORELLE, *Prévention, appréciation et sanction du faux documentaire (VI^e-XII^e siècle)*, in *Juger le faux (Moyen Âge-Temps modernes)*, dir. par O. Poncet, Paris 2011, pp. 5-16 e 19-59 [consultato il 17 dicembre 2021 <<http://books.openedition.org/enc/261>>], con un bilancio storiografico sulle falsificazioni e la scienza storico-diplomatistica del «veri et falsi discrimen».

¹⁶ PRINCI BRACCINI, *La glossa monzese*, pp. 457, 459.

¹⁷ J. MABILLON, *De re diplomatica libri VI: In quibus quidquid ad veterum instrumentorum...*, Luteciae Parisiorum MDCLXXXI, p. 99; cfr. PRINCI BRACCINI, *La glossa monzese*, p. 464. Ho ad esempio verificato che la glossa monzese non viene menzionata nella *De regno Italiae ab anno 570 usque ad 1200 libri 15...*, (*editio princeps* Venezia 1574) dello storiografo modenese Carlo Sigonio (1520/23-1584) opera che procurò al suo autore aspre censure da parte della neonata Congregazione dell'Indice dei libri proibiti, dove appare sfruttata ampiamente l'*Historia Langobardorum* di Paolo Diacono, specialmente il libro IV in cui si tratta di Agilulfo e Teodolinda: C. SIGONII *Opera Omnia*, II, edita et inedita, cum notis illustrium virorum, Mediolani MDCCXXXII, coll. 48-76, in cui, a col. 68, si riscontra la citazione da *HL*, IV 22 relativa agli interventi edilizi monzesi di Teodolinda. Per Sigonio rimando alla voce aggiornata di V. LAVENIA, s.v., *Sigonio, Carlo*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 92, Roma 2018, pp. 578-583.

Senlis dal 1528), era entrato a corte come confessore del re Luigi XII (e poi di Francesco I), ma era ben conosciuto per le sue forti inclinazioni bibliofile e per la sua mediazione libraria a vantaggio di molti umanisti italiani e francesi, compresa la regina Anna di Bretagna (1477-1514); nel 1518 aveva ricevuto l'incarico di redigere l'inventario della biblioteca del castello di Blois, dove erano in effetti trasferiti i libri appartenuti alla biblioteca visconteo-sforzesca del castello di Pavia dopo la conquista del ducato di Milano nel 1499-1500 da parte di Luigi XII (1462-1515). L'interesse per Paolo Diacono, così come per gli storiografi in generale, era stato fruttuosamente condiviso con l'officina tipografica dello stampatore e filologo-umanista fiammingo Josse Bade Ascensius (1462-1535) promotore, ad esempio, dell'edizione delle opere di Lorenzo Valla († 1457), ma anche della storiografia antica, latina e greca richiesta dalle esigenze propagandistiche della casa reale francese, in cui si distinsero i volgarizzamenti storiografici di Claude de Seyssel, spesso dedicati anche alla regina Anna di Bretagna¹⁸.

La presentazione dei testimoni manoscritti della glossa monzese comprende dunque il più recente Monza, Bibl. Cap., b-18/135, di origine monzese e copiato a piena pagina in minuscola di transizione della seconda metà, o della fine del secolo XII, con iniziali alternativamente rosse e blu, e parecchie postille della metà circa del secolo XIV¹⁹.

La recezione storiografica nel secolo XIV della glossa monzese in ambito locale è attestata da parte di Bonincontro Morigia (1295-post 1357), esponente di una famiglia monzese ghibellina legata ai Visconti, che ne fece buon uso nel suo *Chronicon Modoetiense*, tradito purtroppo in una esigua trasmissione manoscritta limitata a due soli manoscritti²⁰: il tardo e cartaceo

¹⁸ A.C. DIONISOTTI, *Claude de Seyssel*, in *Ancient History and the Antiquarian. Essays in Memory of Arnaldo Momigliano*, ed. M.H. Crawford, R. Ligota, London 1995, pp. 73-103: specialmente le pp. 78-79 dedicate a Paolo Diacono. L'attività di de Seyssel e di Ascensius è delineata in: R. BOONE, *Claude de Seyssel's Translations of Ancient Historians*, «Journal of the History of Ideas», LXI, 4 (2000), pp. 561-575; C. MARSICO, *Nell'officina di Josse Bade: la pubblicazione delle "Elegantie"*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», LXXVIII, 1 (2015), pp. 133-159.

¹⁹ Con la sigla F 2 in WAITZ, p. 36 n. 57; A. BELLONI, M. FERRARI, *La Biblioteca Capitolare di Monza*, con aggiunte di L. Tomei, Padova 1974 (Medioevo e umanesimo, 21), pp. 32-33; PANI, *Aspetti*, p. 408 n. 62.

²⁰ Il *Chronicon Modoetiense* è edito in L.A. MURATORI, *Rerum Italicarum Scriptores*, XII, Mediolani 1728, coll. 1061-1184. Sullo storiografo: M. ZABBIA, *s.v.*, *Morigia, Bonincontro*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 76, Roma 2012, pp. 836-837; R. MAMBRETTI, *I "Miracula" della Vergine per la chiesa di Santa Maria in Monza (sec. XIV): storia politica e storia sacra nell'opera di Bonincontro Morigia*, «Aevum», LXXXIX (2015), pp. 371-391; ID., *Teodolinda. Il*

Monza, Bibl. Cap., b-28, ff. 3r-146r, in scrittura corsiva del secolo XVIII, dichiarato apografo di un antico codice del convento di Ss. Carlo e Giustina di Pavia²¹; quindi, con lezioni discrepanti dall'esemplare monzese, si impone il più antico Milano, Bibl. Ambr., D 271 inf., databile alla fine del secolo XIV e riconducibile all'attività grafica di Pietro Ghioldi (*Petrus Guioldis*), un copista milanese di professione attivo almeno dal 1396 al 1409 per la Fabbrica del Duomo, stando alle registrazioni degli *Annali della Fabbrica del Duomo* (istituita nel 1386 in concomitanza con l'inizio della costruzione della nuova cattedrale milanese)²².

fascino di una regina tra memoria colta e tradizione locale, in *La cappella di Teodolinda nel duomo di Monza. Atlante iconografico*, a cura di R. Cassanelli, Monza 2016, pp. 29-30.

²¹ BELLONI, FERRARI, *La Biblioteca Capitolare di Monza*, p. 40. Il convento dei frati agostiniani scalzi dei Santi Carlo e Giustina di Pavia venne istituito nel 1657 con la bolla di Alessandro VII (1655-1667), dopo un'iniziale intitolazione solo a Santa Giustina di metà Trecento da parte dei Serviti, per essere quindi soppresso nel 1799: X. TOSCANI, *La Chiesa di Pavia in età moderna*, in *Storia di Pavia*, a cura della Società pavese di storia patria, Pavia 1995, p. 315.

²² *La Cronaca stravagante di Galvano Fiamma*, a cura di S.A. Céngarle Parisi, M. David, Milano 2013, in particolare le pp. 90-91, ma anche le pp. 70-71, 123, 131, 138, da cui risulta che, negli stessi anni, fu estensore di alcune copie con la produzione storiografica del domenicano Galvano Fiamma, di cui diremo, come il Milano, Bibl. Naz. Braidense, AE. X. 10, contenente la *Chronica Galvagnana* di Fiamma, ff. 1rA-129rA, e alcune *Questioni di storia lombarda*, ff. 129rB-132vB, scritto per intero da Ghioldi (e da lui sottoscritto al f. 132vB linea 22 «Ego Petrus de Guioldis scripsi. 1396», per larga parte eraso), il Milano, Bibl. Ambr., A 275 inf., e il cosiddetto codice Bianchiniano, ora in Collezione privata, ma un tempo appartenuto al controverso notaio e bibliofilo di Pallanza Giovanni Battista Bianchini (1613-1699). Per il codice braidense: *I manoscritti datati della Biblioteca Nazionale Braidense di Milano*, a cura di M.L. Grossi Turchetti, Firenze 2004 (Manoscritti datati d'Italia, 10), p. 23 n. 23 tav. 7. Dagli *Annali della Fabbrica del Duomo* risultano pure pagamenti per Ghioldi tra il 1406-1409 per una copia delle opere dello pseudo-Ambrogio, nota come *Milleloquium veritatis sancti Augustini*, ma composta dal teologo agostiniano Bartolomeo da Urbino († 1350), per i cui tre volumi fu richiesto un modello dagli Eremitani Agostiniani di San Pietro in Ciel d'Oro di Pavia, i quali pretesero tuttavia che il lavoro fosse svolto presso di loro dagli incaricati, cioè il copista e miniatore milanese Fazio Castoldi, che sovrintese all'intera opera aggiungendo pure le miniature, il concittadino Pietro Ghioldi, quindi lo *scriptor* pavese Manfredino da Chignolo: M. PEDRALI, Novo, grande, coverto e ferrato. *Gli inventari di biblioteca e la cultura a Milano nel Quattrocento*, Milano 2002 (Bibliotheca erudita. Studi e documenti di storia e filologia, 19), pp. 235, 242-244, 637-638. Per Bianchini, noto pure come falsario di documenti e per la sua imponente biblioteca: M.A. CONTE, *La biblioteca di Giovanni Battista Bianchini (1613-1699) fra i cistercensi di S. Ambrogio e il Collegio dei notai di Milano*, «Archivio storico lombardo», serie nona, IX (1992), pp. 405-470; L. CERIOTTI, *Scheletri di biblioteche, fisionomie di lettori. Gli 'inventari di biblioteca' come materiali per una anatomia ricostruttiva della cultura libraria di antico regime*, in *Libri, biblioteche e cultura nell'Italia del Cinque e Seicento*, a cura di E. Barbieri, D. Zardin, Milano 2002 (Ricerche. Storia), pp. 387-388.

Tra la prima metà o verso la metà del secolo XII fu allestita l'*Historia Langobardorum* Paris, Bibl. nat. de France, lat. 6159, scritta ancora sopra la rettrice superiore (*above top line*) in minuscola ordinaria di base carolina da un copista dell'Italia nord-occidentale che impiega il tipico inchiostro ocra-rossastro dell'Italia settentrionale, ed esibisce una grafia regolare di modulo medio-grande tipizzata dall'uso delle maiuscole in corso di parola come *N*, *S* e *U/V* di forma acuta in fine riga, e del nesso *NT*, mentre la presenza dell'abbreviazione *eius* espressa con *ei* accompagnato da un piccolo apice (piuttosto che dal ricordato *titulus* piatto soprascritto), esclude l'origine milanese²³; lo schema della rigatura, tracciata a secco, prevede tre linee che, nella parte superiore e inferiore del foglio, si prolungano fino al bordo; è stato completato da rubriche in maiuscola mista di capitale e onciale di colore rosso, come la numerazione romana dei capitoli e dei capilettera, in genere semplici, con le iniziali minori barrate di rosso e le prime parole del testo in maiuscola mista bruna. Il testo di *HL*, collocato ai ff. 1r-100r linea 1 («pacem custodiens. FINIT AMEN»), e integrato dallo stesso copista sui ff. 100r linea-102v (come avverte una *crux* nella parte superiore del margine destro) con *HL*, II 15-24 (nel testo con la numerazione corretta dei capitoli da XVI a [X]XIII), che erano stati omessi al corrispondente f. 22v; presenta inoltre alcune integrazioni di una mano del secolo XIV sui ff. 43r-45v (corrispondenti a *HL*, III 35-IV 9) e 90r-92v (equivalenti *HL*, VI 28-40), sempre rigati a piombo e scritti *below top line*; nell'angolo superiore destro dei ff. 46r e 93r un'avvertenza di mano trecentesca – probabilmente quella dell'integratore e annotatore marginale interessato ai re longobardi –, a suo tempo aveva segnalato la caduta di alcune *cartae*; tardo-quattrocenteschi sono invece i veloci *notabilia* in scrittura umanistica, riconducibili all'autografia dello storiografo sforzesco Tristano Calco († 1515 circa), assiduo frequentatore della biblioteca del castello di Pavia in quanto, dal 1478, era impegnato nella prosecuzione delle *Antiquitates Vicecomitum* dell'umanista alessandrino Giorgio Merula (1430-1494) attraverso i suoi libri XXIII dell'*Historia patria* (dalle origini di Milano fino al 1322), scarsamente fortunata perché Calco si era rivelato poco incline all'esaltazione mitizzata dei suoi potenti committenti viscontei che, secondo una tendenza sempre

²³ Siglato F 2a in WAITZ, p. 36 n. 58. Sul codice: É. PELLEGRIN, *La bibliothèque des Visconti et des Sforza ducs de Milan au XV^e siècle*, Paris 1955 (Publications de l'Institut de recherche et d'histoire des textes, 5), pp. 157-158; EAD., *La bibliothèque des Visconti et des Sforza ducs de Milan. Supplément*, Firenze 1969, p. 26 figg. 24-25; M.G. ALBERTINI OTTOLENGHI, *La biblioteca dei Visconti e degli Sforza: gli inventari del 1488 e 1490*, «Studi petrarcheschi», nuova serie, VIII (1991), pp. 108-109 n. 571; PANI, *Aspetti*, p. 410 n. 80.

più diffusa tra i *parvenus* militari del potere signorile, intendevano fregiarsi della discendenza dagli eroi troiani e dai re longobardi e italcici²⁴.

Inclina tuttavia verso una probabile confezione monzese del Par. lat. 6159 (da Monza sarebbe stato asportato dopo la conquista operata dai Visconti) l'individuazione di due annotazioni marginali in inchiostro rosso giustapposte dal copista principale e precedute da una *crux* sempre rubricata (e nel secondo caso anche da un segno di nota) che in effetti segnalano i due passi della glossa monzese relativi al culto di san Giovanni Battista tributato dalla regina Teodolinda attraverso l'omonima basilica, per cui al f. 48r, accanto a *HL*, IV 21, si legge: «De Contruotione aecclesiae Sancti Iohannis Baptistae in MODOETIA», mentre al f. 67r, vicino a *HL*, V 6: «Constans solitarium interrogat si Langobardos superare poterit, cui solitarius Dei ut voluntas non est adhuc». Di rilievo è pure la presenza sul f. 103r (una sguardia finale di reimpiego) di un breve statuto per una confraternita mariana (*Schola beate Virginis Marie*), risalente al 1283 e completato con quarantotto nomi di *confratres* affiliati, uomini e donne in genere imparentati come gruppi familiari lombardi, dove prevalgono i *de Ponte* e *de Castello*, introdotti dalla formula «Isti sunt scollares beateque Virginis Mariae...» prima della quantificazione delle tassazioni mensili e dell'indicazione delle pratiche devozionali guidate dal «presbiter Iohannes de Dugnano»²⁵.

Il codice storiografico entrò quindi a far parte della biblioteca personale dell'arcivescovo di Milano Giovanni Visconti (1342-1354), come conferma la nota di possesso collocata nel margine superiore del f. 1r «Iste liber est ad usum domini Iohannis Vicecomitis Dei gratia episcopi Novariensis et comitis», che quindi l'accomuna ad altri cinque esemplari riuniti fin da

²⁴ A. BELLONI, *L'«Historia patria» di Tristano Calco fra gli Sforza e i Francesi. Fonti e strati redazionali*, «Italia medioevale e umanistica», XXIII (1980), p. 192. Su Calco e la tardiva stampa dell'*Historia patria*, avvenuta a Milano soltanto nel 1627 presso i tipografi Malatesta, con frontespizi disegnati e incisi dal pittore manierista Giovanni Battista Crespi, detto il Cerano († 1632), con il titolo *TRISTANI CALCHI Mediolanensis Historiae patriae libri viginti* (e di cui esistono due autografi presso la Biblioteca Ambrosiana di Milano nell'Ambr. A 188 inf., con i libri I-V elegantemente decorati, e il fattizio Ambr. H 256 inf.): F. PETRUCCI, s.v., *Calco, Tristano*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 16, Roma 1973, pp. 537-541; A. BELLONI, *Tristano Calco e gli scritti inediti di Giorgio Merula*, «Italia medioevale e umanistica», XV (1972), pp. 283-328; S. MESCHINI, *Uno storico umanista alla corte sforzesca: biografia di Bernardino Corio*, Milano 1995, pp. 112-117; ID., *Bernardino Corio storico del Medioevo e del Rinascimento milanese*, in *Le cronache medievali di Milano*, a cura di P. Chiesa, Milano 2001 (Scienze storiche, 73), pp. 101-173: 115-116, 145-146, 183-186.

²⁵ G.G. MEERSSEMAN, G.P. PACINI, *Ordo fraternitatis: confraternite e pietà dei laici nel Medioevo*, Roma 1977, p. 23.

quando il presule rivestiva la funzione di vescovo di Novara (1331-1342) ma che, dopo la sua morte, approdarono al patrimonio librario della biblioteca del castello visconteo-sforzesco di Pavia (richiamata dall'antica segnatura quattrocentesca «DCCCXXXVI» posta sul medesimo f. 1r)²⁶. Attraverso il titolo aggiunto sul f. Ir «Cronica Longobardorum regum per Paulum Dyaconum» il volume è dunque identificabile nel primo degli inventari patrimoniali librari viscontei, avviato nel 1426 come *Consignatio* per ordine di Filippo Maria Visconti (1392-1447), quindi in quello sforzesco del 1459, prima che l'intera biblioteca, dopo la sconfitta di Ludovico il Moro, fosse trasferita in Francia dal re Luigi XII²⁷.

Nella biblioteca di Pavia erano state effettivamente raccolte ben otto copie dell'*Historia Langobardorum*, a riprova della considerazione conferita al testo nel processo propagandistico di pretesa legittimazione di regalità, corroborata attraverso una fittizia discendenza dinastica dai re longobardi e poi italici, e rideterminata mediante la conquista strategica di Pavia, l'antica capitale del regno italico, inglobando pertanto anche le significative tracce longobarde monzesi, di portata regale per la memoria di Teodolinda con la sua corona ferrea (deposta nel tesoro basilicale di San Giovanni e considerata erroneamente reliquia dei chiodi della croce) con cui, per secoli, sarebbero stati proclamati i re d'Italia²⁸. Complice dunque il sostegno campani-

²⁶ I volumi di Giovanni Visconti presso la Bibliothèque Nationale di Parigi erano stati indicati da L. DELISLE, *Le Cabinet des manuscrits de la Bibliothèque impériale*, I, Paris 1868, pp. 126, 129. Sulla sua abilità politica in campo civile ed ecclesiastico: P. MAINONI, *Un bilancio di Giovanni Visconti, arcivescovo e signore di Milano*, in *Letà dei Visconti*, a cura di L. Chiappa Mauri, L. De Angelis Cappabianca, P. Mainoni, Milano 1993, pp. 3-21; G. SOLDI RONDININI, s.v., *Visconti, Giovanni I (1290-1354)*, in *Dizionario della Chiesa Ambrosiana*, 6 (Sev.-Z). *Appendici*, Milano 1993, pp. 3968-3970; A. CADILLI, *Giovanni Visconti arcivescovo di Milano (1342-1354)*, Milano 2007; ID., «Le magnificenze di Giovanni Visconti vescovo di Novara». *Arte e celebrazione nell'inserimento della Chiesa milanese nell'orbita viscontea (1331-1342)*, «Nuova rivista storica», IC (2015), pp. 23-76. Sulla fase dell'episcopato novarese: G. ANDENNA, *Vescovi, clero e fedeli nel tardo medioevo (1250-1400)*, in *Diocesi di Novara*, a cura di L. Vaccaro, D. Tuniz, Brescia 2007 (Storia religiosa della Lombardia. Complementi. Diocesi di Novara, 2), pp. 158-161.

²⁷ PELLEGRIN, *La bibliothèque des Visconti*, pp. 15, 158 n. 379, 317 n. 598.

²⁸ La corona ferrea, con tutto il tesoro, fu restituita ai legittimi proprietari nel 1319 da Matteo I Visconti († 1322) ma, poco dopo, fu portata ad Avignone fino alla riappropriazione definitiva del 1345, garantita dall'arcivescovo milanese Giovanni Visconti: MAJOCCHI, *The Treasure*, pp. 254-259; M. ROSSI, *Teodolinda e il mito dei longobardi al tempo dei Visconti*, e in *Teodolinda. I longobardi*, II, pp. 1001-1032. In merito alla corona ferrea, la cui prima e contestata dissertazione critica fu avanzata nel 1719 da Lodovico Antonio Muratori (1672-1750) con il suo *De corona ferrea, qua Romanorum imperatores in insubribus coronari solent commentarius*, Mediolani 1719: R. MAMBRETTI, *La corona ferrea segno di regalità e reliquia nella*

listico di Bonincontro Morigia, Monza poteva contendere alla basilica di Sant'Ambrogio di Milano la prelazione come sede di incoronazione, e dalla fine del secolo XIII i Visconti avevano iniziato a profilare la loro connotazione regia appropriandosi degli spazi monzesi illustrati dalla dignità regale di Teodolinda, trasformando dunque il suo personaggio e il suo appannaggio prezioso nel fulcro di una rinnovata mitologia civile e religiosa: Ottone Visconti († 1295) aveva infatti manifestato un forte impegno nel tentativo di riscattare il tesoro monzese, dal 1245 finito in pegno presso il Comune di Milano, come dai primi anni del Trecento era stata avviata la riedificazione del duomo monzese dove, nel lento processo di santificazione della regina longobarda (in un affresco della locale chiesa di San Michele era raffigurata accanto alla Vergine) tra il 1308 e il 1310, in una cappella della basilica di San Giovanni Battista appena ristrutturata per iniziativa viscontea (e dove Matteo II Visconti, promotore nel 1333 del rafforzamento della mura urbane, sarebbe stato immortalato con le insegne imperiali), i suoi resti mortali sarebbero stati traslati da una precedente tomba terragna a un elegante sarcofago sopraelevato²⁹. Tale notizia venne pertanto puntualmente rimarcata dallo storiografo domenicano filo-visconteo Galvano Fiamma (1283-post 1344) nel suo *Manipulus florum*³⁰. Nel medesimo contesto era stata

storiografia dei secoli XIV-XVIII, in *La corona ferrea nell'Europa degli imperi*, II: *Alla scoperta del prestigioso oggetto*, 1. *Arte e culto*, a cura di G. Buccellati, Milano 1998, pp. 56-70; MAJOCCHI, *The Treasure*, pp. 259-262. Sul tesoro monzese e i suoi inventari: C. MAGGIONI, R. MAMBRETTI, *Il tesoro della Chiesa monzese. Elenchi e inventari (secoli X-XIV)*, in *La corona ferrea nell'Europa degli imperi*, II: *Alla scoperta del prestigioso oggetto*, 2. *Scienza e tecnica*, pp. 308-315.

²⁹ MAJOCCHI, *The Treasure*, pp. 252-253. La tomba e la cappella di Teodolinda sono presentate in: L. BELTRAMI, *La tomba di Teodolinda nella basilica di S. Giovanni di Monza*, «Archivio storico lombardo», XVI (1889), pp. 665-678; K.H. KRÜGER, *Königsgrabkirchen der Franken, Angelsachsen und Langobarden bis zur Mitte des 8. Jahrhunderts. Eine historische Katalog*, München 1971 (Münstersche Mittelalter Schriften, 4), pp. 342, 356-358; R. CASSANELLI, *La cappella di Teodolinda e la memoria della Regina*, e R. DELMORO, *La memoria di Teodolinda a Monza nelle visite pastorali*, in *Teodolinda. I longobardi*, II, rispettivamente le pp. 1033-1065 e 1069-1078. Sull'affresco di Matteo Visconti: R. CONTI, *La corona, il tesoro, Teodolinda attraverso sette secoli d'arte nel duomo di Monza*, in *La corona ferrea nell'Europa degli Imperi*, II, 1, pp. 145-186.

³⁰ «Teodolinda in Modoetia tumulatur anno Domini 627, cuius corpus anno Domini 1310 translatum fuit in urna marmorea alto loco sita, cuius etiam imago ibi decenter sculpta conspicitur», cfr. GALVANEI DE LA FLAMMA *Chronica Mediolani, seu Manipulus Florum*, in L.A. MURATORI, *Rerum Italicarum scriptores*, XI, 2, Mediolani 1727, p. 592. Su Fiamma, di stanza nel convento milanese di Sant'Eustorgio, diventato poi *familiaris* e confessore della famiglia Visconti: L.A. FERRAI, *Le cronache di Galvano Fiamma e le fonti della «Galvagnana»*, «Bullettino dell'Istituto storico italiano per il medio evo e Archivio Muratoriano», X (1891),

redatta un'inedita *Genealogia* dei Visconti con ascendenze longobarde (at-tinta anche dalla trecentesca *Chronica Danielis*), che fu solennemente traspota nel Messale Milano, Archivio Cap. e Bibl. della basilica di S. Ambrogio, M 6, ff. 2r-4r, previsto come rievocazione dell'incoronazione ducale di Gian Galeazzo Visconti (1395) e completato verso il 1400 dal copista Fazio Castoldi/*de Castoldis* e dal miniatore comasco Anovelo da Imbonate (secolo XIV-XV); di nuovo nel 1403 fu realizzato il lussuoso Paris, Bibl. nat. de France lat. 5888, in cui, per intervento del miniatore lombardo Michelino da Besozzo († 1455), accanto all'*Ordo funeris* e all'orazione funebre pronunciata dal frate agostiniano Pietro da Castelletto durante le solenni esequie del duca Gian Galeazzo (1402), venivano allineati i clipei dorati con i ritratti dei re longobardi e italici³¹.

La glossa monzese come terzo esemplare manoscritto viene restituita dal modesto e composito Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Reg. lat. 710 (da ora Vat. Reg. lat. 710), testualmente connotato da diversi

pp. 93-128 (per il *Manipulus Florum* le pp. 108-109, 118-120, 122-3, 125-126); P. TOMEA, *Per Galvano Fiamma*, «Italia medioevale e umanistica», XXXIX (1996), pp. 77-120; J.W. BUSCH, *Mailand und Rom. Das antike Rom in lombardischen Geschichtsvorstellungen*, «Frühmittelalterliche Studien», XXXVI (2002), pp. 393-394. Si noti inoltre che i sovrani longobardi, per tradizione, sceglievano di essere sepolti nelle chiese di loro fondazione, ma mancano attestazioni della sepoltura di Teodolinda fino alla sua menzione nel composito calendario-obituario-libro ordinario Monza, Bibl. Cap., h-14, risalente al secolo XII-XIII: MAJOCCHI, *Pavia città regia*, pp. 31, 109, 183-184. Per l'Obituario monzese: R. MAMBRETTI, *Il mito della regina. Teodolinda tra fonti liturgiche, narrazioni storiche e leggende di età medievale e moderna*, in *Teodolinda. I longobardi*, II, pp. 951-954, con riferimento a *Liber Ordinarius Modoetiensis cum Kalendarium-Obituarium A Liber Ordinarius Modoetiensis B Kalendarium-Obituarium Modoetiense*, edd. F. Dell'Oro, R. Mambretti, II, Roma 2001 (Bibliotheca «Ephemerides liturgicae». Subsidia 17. Monumenta Italiae liturgica, 2), p. 499.

³¹ M. IBSEN, «Era già quasi re di tutta Italia»: uso politico e memoria dei Longobardi dai Visconti al Settecento, in *I Longobardi. Dalla caduta dell'Impero all'alba dell'Italia*, a cura di G.P. Brogiolo, A. Chavarría Arnau, Milano 2007, pp. 279; S. GAVINELLI, *Una prospettiva su Desiderio nelle fonti monastiche*, in *Desiderio. Il progetto politico dell'ultimo re longobardo*, Atti del Primo convegno internazionale di studio (Brescia, 21-24 marzo 2013), a cura di G. Archetti, Spoleto-Milano 2015 (Centro studi longobardi. Convegni, 1), pp. 559-560, 598-600; in particolare sul Messale M 6 Milano, Archivio Capitolare e Biblioteca della basilica di S. Ambrogio, M 6, e sul Paris, Bibl. nat. de France, lat. 5888: M. PETOLETTI, *Il Messale di Gian Galeazzo Visconti per S. Ambrogio (Milano, Archivio capitolare della basilica di S. Ambrogio, M 6)*, «Aevum», LXXXIII (2009), pp. 629-667; GAVINELLI, *Una prospettiva su Desiderio*, pp. 598-599; M. ROSSI, *La bibliothèque des Visconti et des Sforza et la miniature lombarde entre le XIV^e et le XV^e siècle*, «Bulletin du bibliophile», I (2017), p. 22.

fraintendimenti e molto rovinato dall'umidità nei margini inferiori³². Rigato a secco con le rettrici superiori e inferiori che si prolungano fino al bordo del foglio (almeno nella prima parte), in entrambe le sezioni di cui è composto appare vergato a piena pagina *above top line* in minuscola ordinaria di base carolina secondo uno stile grafico che, soprattutto nella seconda porzione, mi suggerisce l'accostamento ad alcuni prodotti bresciani della prima metà del secolo XII³³. La sezione iniziale, destinata all'*Historia Langobardorum*, risulta scritta da due mani delle quali la prima (A: ff. 1r-32v) adotta pergamena più spessa e un modulo grafico maggiore, mentre la seconda (B: ff. 33r-78v), oltre a ridurre la proporzione modulare, ricorre a un inchiostro decisamente oca-rossastro; di norma le rubriche sono in maiuscola mista rossa, le iniziali di paragrafo vengono ripassate in giallo, rosso e bruno, i capilettera maggiori, spesso semplicemente rubricati, talvolta sono percorsi da serpentine in rosso o terminano con protomi a foglie trilobate alternate a rozze protomi zoomorfe (f. 6r: I), quindi i numeri dei capitoli in rosso o in bruno. La seconda porzione di Paolo Diacono-Eutropio (ff. 79r-107v, che inizia acefala a Eutropio, *Breviarium*, II 20), si presenta materialmente molto più compromessa e restituisce, in forma affastellata, una minuscola coeva lievemente più arrotondata, con rubriche in minuscola mista toccata di rosso e di violaceo, iniziali di paragrafo ripassate in tenui tinte acquarellate, oppure semplicemente brune mentre le iniziali maggiori, prive di colorazione, presentano al loro interno decorazioni vegetali a palmette; la scrittura originale appare tuttavia ripassata con frequenza da una mano del secolo XIV (che riempie di rosso i capilettera), presumibilmente la stessa del postillatore di metà Trecento attivo nella prima parte con le annotazioni marginali legate ai re longobardi e alla cronaca della città di Brescia³⁴. Si ignorano invece le vicende del Vat. Reg. lat. 710 prima del suo

³² Consultabile *online* a Reg. lat.710 | DigiVatLib, è indicato con la sigla F* 2 di WAITZ, p. 36 n. 56; PANI, *Aspetti*, p. 406 n. 28.

³³ Per i confronti grafici: S. GAVINELLI, *Testimonianze grafiche e culti santorali*, in *Musica e liturgia nel medioevo bresciano (secoli XI-XV)*, Atti dell'incontro nazionale di studio (Brescia, 3-4 aprile 2008), a cura di M.T. Rosa Barezzi, R. Tibaldi, Brescia 2009 (Storia, cultura e società, 2), pp. 30-34.

³⁴ *Les manuscrits classiques latins de la Bibliothèque Vaticane*, Catalogue établi par É. Pellegrin, J. Fohlen, C. Jeudy, Y.-F. Riou, avec la collaboration de A. Marucchi, II, 1, Paris 1978 (Documents, études et répertoires, 11), p. 97; MORTENSEN, *Diffusion of Roman*, p. 198; J. KUJAWINSKI, *Alla ricerca del contesto del volgarizzamento della Historia Normannorum di Amato di Montecassino: il manoscritto francese 688 della Bibliothèque Nationale de France*, «Bullettino dell'Istituto storico italiano per il Medio Evo», CXII (2020), pp. 121-122, in cui

approdo alla biblioteca dei Teatini di Sant'Andrea della Valle di Roma, presso cui fu acquistato nel 1696 dalla Biblioteca Apostolica Vaticana³⁵.

Il codice, proprio grazie alla massiccia presenza delle menzionate glosse marginali trecentesche accanto alla *Historia Langobardorum*, fornisce una serie di informazioni inedite sull'avvento della peste nera a Brescia, evidenziando in forma indiretta le propensioni culturali dell'estensore, insieme al suo spiccato interesse per la storia longobarda, soprattutto nelle sue ripercussioni sui nuclei consortili cittadini. Gli interventi si configurano talora quali semplici *notabilia* per segnalare la progressiva sequenza dei re longobardi (ad esempio ai ff. 6v, 7r, 9r, 22v, 30r, 43r, 48v, 49r, 51v, 60r-v, 61v, 70r, 73r), ma alla fine dell'opera, a f. 78v, il glossatore si premura di specificare come la dinastia regia longobarda, arrestata a Liutprando nell'*Historia Langobardorum*, fosse in realtà proseguita con Astolfo e infine con l'ultima rappresentanza di Desiderio: «Et nota quod post Liutprandum fuit Astulfus et postea Desiderius et postea Langobardi caruerunt rege».

Le sottolineature intersecano dunque pure le origini mitiche bresciane, e la volontà di fissare, attraverso il passato storico, una memoria identitaria municipale che affiora anche nel fraintendimento testuale di *HL*, I 20 nel Vat. Reg. lat. 710, f. 7v dove, nella descrizione della guerra scoppiata tra il re longobardo Tattone e Rodolfo re degli Eruli, il testo trasmette la lezione erronea di «Herculorum regem» al posto di «Herolorum regem», ma la *lectio facilior* offre chiaramente maggiore presa sui gusti antiquari del lettore bresciano il quale, dopo una *manicula* direzionata su Rodolfo, si affretta a spiegare come questi fosse stato anticamente un re dei Bresciani: «id est Brixiensium regem». La tradizione civica locale aveva promosso il mito della fondazione della città da parte dell'eroe Ercole, celebrato anche attraverso la storica casa-torre del secolo XII-XIII denominata Torre d'Ercole (o dei Palazzi, dal nome della famiglia che possedeva altri edifici nella stessa area del Foro romano) collocata a poca distanza dalle rovine del Foro ro-

precisa che solo in 15 testimoni dei 115 con l'*Historia Langobardorum* e dei 160 con l'*Historia Romana*, solo 15 riportano le due opere consecutive unicamente il Vat. Reg. lat. 710 le abbina in un'unità composita.

³⁵ J. BIGNAMI ODIER, *Le fonds de la Reine à la Bibliothèque Vaticane*, in "E librorum qui dicuntur". *Collectanea Vaticana in honorem Anselmi M. card. Albareda a Bibliotheca Apostolica edita*, I, Città del Vaticano 1962 (Studi e testi, 219), p. 178 n. 3; P. VIAN, *Manoscritti di chiese teatine romane nei fondi Reginense latino e Reginense greco detto di Pio II della Biblioteca Vaticana. 1. S. Andrea della Valle*, in *Miscellanea Bibliothecae Apostolicae Vaticanae*, VI. *Collectanea in honorem Rev.mi Patris Leonardi Boyle O.P. septuagesimum quintum annum feliciter completis*, Città del Vaticano 1998, pp. 610-611*, 653, 656, 665.

mano addossato alle pendici del colle Cidneo³⁶. La vicenda si allineava dunque alla più celebre fondazione di Padova da parte dell'eroe Antenore in fuga da Troia secondo la memoria liviana e virgiliana³⁷. La torre bresciana, ubicata forse in prossimità di una perduta edicola o di tempietto dedicati a Ercole, alimentò pertanto il mito fondativo connesso con l'eroe mitico, di cui il primo divulgatore erudito fu il medico e storiografo umanista bresciano Iacopo Malvezzi (1380-1454?) attraverso il *Chronicon Brixianum ab origine urbis ad annum usque MCCCXXXII*, di fatto la prima narrazione cronachistica bresciana protratta dalle origini al 1332, ma intessuta di intersezioni leggendarie e di recuperi encomiastici sulla dirigenza urbana attraverso la retrospettiva dei pregressi ruoli comunali³⁸.

Al di là delle tracce toponomastiche locali, e delle antiche tradizioni orali, fu sicuramente la formazione umanistica a indicare a Malvezzi una serie di ipotesi sulla creazione della città da parte dei Celti sulla scorta di Tito Livio, mentre per l'avvento di Ercole come fonte risalirebbe al cronista domenicano Martino Polono († 1278) il quale, nel *Chronicon Pontificum et imperatorum*, si era tuttavia limitato a rievocare la creazione erculea di una *Civitas Valeria* ai piedi del Campidoglio, mentre Malvezzi prosegue con il trasferimento dell'eroe a settentrione fino a Brescia: «Qui partes Italiam

³⁶ P. FARONI, G. ROSSI, G. VASSEMA, *Le testimonianze urbanistiche in città: la Torre d'Ercole*, in *Ercole il fondatore dall'antichità al Rinascimento*, a cura di M. Bona Castellotti, A. Giuliano, Milano 2011, pp. 176-181; F. STROPPIA, *Immagine e buon governo nell'ideologia politica e nella memoria visiva del vescovo Berardo Maggi (Brescia, 1275-1308)*, ed. V. Lucherini, M. Jurkovič, [= «Hortus artium medievalium», 21 (2015)], pp. 171-175; EAD., *A proposito della propaganda episcopale di Berardo Maggi*, «Brixia sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», terza serie, XXII, 1-4 (2017), pp. 133-145.

³⁷ S. SIGNAROLI, *Il mito di Ercole fondatore nella tradizione erudita bresciana*, in *Ercole il fondatore*, pp. 128-138; STROPPIA, *Immagine buon governo*, pp. 171-175; EAD., *A proposito della propaganda episcopale*, pp. 133-145.

³⁸ La biografia di Malvezzi e la configurazione dell'opera, la sua tradizione manoscritta e le sue finalità municipali sono illustrate da G. ARCHETTI, *Per l'onore e la libertà della patria*, in *Le cronache medievali di Giacomo Malvezzi*, a cura di Id., traduzione e note di I. Bonini Valetti, Brescia 2016 (Quaderni di Brixia sacra, 7), pp. 9-49; si vedano anche: S. GAVINELLI, *Percorsi evolutivi della storiografia bresciana*, in *Brescia contesa. Storia della città e del territorio attraverso secoli di dominazioni, assedi, battaglie e lotte fratricide*, I, a cura di A. Brumana, E. Ferraglio, F. Misinta, Brescia 2013, pp. 129-130; G. ARCHETTI, *Memorie longobarde nel "Chronicon brixianum" di Giacomo Malvezzi*, in *"Erat hoc sane mirabile in regno Langobardorum..."*. *Inseidiamenti montani e rurali nell'Italia longobarda alla luce degli ultimi studi*, Convegno internazionale di studi (Monte Sant'Angelo [Fg], 9-12 ottobre 2014), a cura di C. Lambert, F. Pastore, Salerno 2019, pp. 91-118, che dimostra la reinterpretazione dell'*Historia Langobardorum* negli adattamenti della narrazione cronachistica.

perambulans, in locum ubi Brixia situatur pervenit, et situm placidum fore conspiciens»; le reminiscenze mitologiche e le ricognizioni archeologiche lo spingevano ad asserire che il semidio avesse dunque trovato nell'area bresciana un terreno fertile e adatto per la costruzione di una città attorno alla rocca naturale del colle Cidneo, il cui nome avrebbe dovuto essere *Herculeana* o *Herculea Civitas* in base alle tracce toponomastiche individuate dallo storiografo nella *Contrata de Herculis* posta nella zona più antica della città, e la denominazione paraetimologica e assonante del lago d'Idro gli suggeriva come la terribile idra dalle sette teste del mito erculeo fosse stata dunque uccisa nella bresciana Val Sabbia³⁹.

Le osservazioni delle glosse esprimono pure precisazioni geografiche, come l'accento del lago Benaco di *HL*, II 14 in Vat. Reg. lat. 710, f. 17v per cui, nel margine superiore un'annotazione, in parte cancellata, semplifica come riferimento il lago di Garda («id est lacus Garde»), oppure nel margine del f. 30v, là dove in *HL*, III 18 si menziona l'attacco di Autari contro «Brixillum civitatem» collocata sul Po, viene aggiornato il nome corrente della località: «Et nunc dicitur Bersellum que est de diocesi Parmensi».

Più spesso gli avvenimenti storici diventano un pretesto per sviluppare rilievi di cronaca corrente come a *HL*, II 28 (f. 21r) nel caso della morte del re Alboino († 572), caduto a Verona in un agguato di vendetta ordito dalla moglie Rosmunda, figlia del re dei Gepidi (crudelmente ucciso dal consorte), in cui il postillatore identificava l'antenato degli Scaligeri *domini* di Verona (1260-1387): «Vide qualiter rex Alboynus insidie sue coniu<g>is

³⁹ 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 (Fondamenta. Fonti e studi di storia bresciana, 2), pp. 162-164; SIGNAROLI, *Il mito di Ercole*, pp. 129-133, con citazione del passo, la sua contestualizzazione cui non era sicuramente estraneo l'influsso antiquario di Biondo Flavio, transitato da Brescia nel 1427, e quindi le confutazioni alle reminiscenze erculee avanzate da Elia Capriolo agli inizi del secolo XVI nella *Chronica de rebus Brixianorum*, e poi di Ottavio Rossi (1570-1630), estensore nel 1616 delle *Memorie bresciane* su committenza comunale, per cui frequentò gli appositi archivi dove intercettò una copia manoscritta del *Chronicon Brixianum* di Malvezzi, e fu insieme l'iniziatore degli scavi archeologici presso il *capitolium*, da lui attribuito al culto di Ercole in virtù delle epigrafi a lui dedicate e recuperate nella stessa zona dagli antiquari bresciani dei secoli XV-XVI Taddeo Solazio e Sebastiano Aragonese. Per la fonte di Ercole e l'idra, che si ritrova anche nella statua per la fontana del chiostro degli eremitani di San Barnaba di Brescia, commissionata dal vescovo Berardo Maggi (1275-1308), e reputata il suo 'manifesto politico': G. ARCHETTI, *Pace e buon governo nell'immagine episcopale di Berardo Maggi*, in *Performing power through visual narratives*, pp. 161, 165 fig. 12; STROPPA, *Immagine e buon governo*, pp. 170-175; EAD., *A proposito della propaganda episcopale*, pp. 189-209.

mortus est in civitate Veronensi a quo puto descendisse dominos de la Scala». Cangrande I della Scala (1291-1329, *dominus* dal 1311) – peraltro ospite magnanimo di Dante e dedicatario del *Paradiso* –, per un certo periodo aveva governato insieme al fratello di nome Alboino (1304-1311), in un chiaro processo di identificazione della discendenza rispetto al fondatore della sovranità longobarda in Italia che, all'epoca, era variamente condiviso come espediente di propaganda e di consenso popolare da molte dinastie signorili dell'Italia settentrionale (Estensi, Gonzaga, Visconti, Carraresi)⁴⁰. Secondo una tendenza invalsa anche i della Scala, dai primi decenni del Trecento, come strategia di comunicazione politica e di legittimazione del loro potere assoluto all'interno delle magistrature comunali, avevano intrapreso vasti programmi di promozione artistica degli arredi urbani pubblici e privati, comprese le loro sepolture monumentali e, per sottolineare la trasformazione nobiliare dei propri alberi genealogici, erano intervenuti nelle scelte onomastiche e nella selezione dei simboli da esibire nei tornei⁴¹.

Poiché tali componenti araldiche visualizzavano efficacemente in forma pubblica i legami del lignaggio, anche per la propria sfragistica documentaria

⁴⁰ Sul mito letterario di Alboino, sfruttato anche come affermazione delle varie dinastie ducali longobarde: F. BORRI, *Alboino: frammenti di un racconto (secoli 6.-11.)*, Roma 2016 (Altomedioevo, 8).

⁴¹ M. FERRARI, *Il cimiero: espressione dell'identità, insegna dinastica, simbolo di rango (Lombardia e Veneto, XIV secolo)*, in *Regards sur les crises. Varia, Atelier doctoral: Usages et enjeux de la prosopographie au regard de l'histoire sociale et politique (VI^e-XV^e siècles). Regards croisés* (openedition.org) [= «Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge», CXXXI, 1 (2019)]. Sulle strategie propagandistiche degli Scaligeri, proposte anche nei soggetti cortesi e dell'antiquaria romano-imperiale degli affreschi esposti nelle sale di rappresentanza, paralleli alle iniziative viscontee di Azzone: G.M. VARANINI, *Propaganda di regimi signorili: le esperienze venete nel Trecento*, in *Le forme della propaganda politica nel Due e nel Trecento*, Relazioni tenute al convegno internazionale di Trieste (2-5 marzo 1993), Roma 1994 (Collection de l'École française de Rome, 201), pp. 311-343; E. NAPIONE, *Tornare a Julius von Schlosser: i palazzi scaligeri, la «sala grande dipinta» e il primo umanesimo*, in *Arte di corte in Italia del Nord: programmi, modelli, artisti (1330-1402 ca)*, Atti del convegno (Università di Losanna, 24-26 maggio 2012), a cura di S. Romano, D. Zaru, Roma 2013 (Études lausannoises d'histoire de l'art, 15), pp. 171-194. Per le architetture pubbliche, private e le sepolture, potenziate soprattutto dopo le principali conquiste di Azzone dopo il 1335: L. GREEN, *Galvano Fiamma, Azzone Visconti and the revival of the classical theory of magnificence*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institute», LIII (1990), pp. 98-113, con la citazione a p. 101 dell'*Etica a Nicomaco* di Aristotele con cui Galvano Fiamma giustificava le necessità edilizie del *dominus* per il bene comune della città; P. BOUCHERON, *Le pouvoir de bâtir. Urbanisme et politique édilitaire à Milan (XIV^e-XV^e siècles)*, Rome 1998 (Collection de l'École française de Rome, 239); S. ROMANO, *Palazzi e castelli dipinti: nuovi dati sulla pittura lombarda attorno alla metà del Trecento*, in *Arte di corte in Italia del Nord*, pp. 253-254.

gli Scaligeri adottarono l'emblema della scala (forse rilevata dalla tomba di Alboino) che, sulle arche funerarie di Alboino e di Cangrande I, era associata al riconoscimento dell'aquila imperiale (nel 1311 erano stati infatti nominati vicari imperiali, come i Visconti)⁴²; fin dagli esordi della loro signoria attinsero dunque al passato longobardo e regale di Verona, recuperando nella medesima impronta onomastica la forza del cane già con il soprannome di Mastino I conferito a Leonardino della Scala, il primo esponente della schiatta, proseguendo poi con Cangrande e Canfrancesco detto Cansignorio⁴³. L'insegna parlante era dunque evocativa della ferocia e, seguendo le ipotesi di Ettore Napione, si può supporre che forse anche sugli Scaligeri possa avere agito la forte suggestione dei terribili guerrieri cinocefali delle saghe nordiche, di cui i Longobardi vantavano la presenza tra le proprie schiere come stratagemma di deterrenza psicologica verso i nemici (*HL*, I 11)⁴⁴: «Simulant se in castris suis habere cynocephalos, id est canini capitis homines. Divulgant apud hostes, hos pertinaciter gerere, humanum sanguinem habere et, si hostes adsequi non possint, proprium portare cruorem»⁴⁵.

⁴² Per le arche funerarie dei della Scala, e sui loro processi di documentazione: A. BARTOLI LANGELI, *Diplomi scaligeri*, in *Gli Scaligeri 1277-1387*, saggi e schede pubblicati in occasione della mostra (Verona 1988), a cura di G.M. Varanini, Verona 1988, pp. 88-89; E. NAPIONE, *Le arche scaligere di Verona*, Torino 2009.

⁴³ V. TRENTIN, *Il manoscritto dei cimieri carraresi (Padova, Biblioteca civica, B.P. 124/XXII)*, in *Padua sidus preclarum. I Dondi dall'Orologio e la Padova dei Carraresi*, catalogo della mostra (Padova 1989), Brugine, 1989, pp. 29-36. Sulla signoria scaligera: G.M. VARANINI, *Forme della legittimazione e aspirazioni dinastiche. Note sui regimi signorili dell'Italia nord-orientale (secoli XIII-XIV)*, in *Ruptura i legitimació dinàstica a l'edat mitjana*, Reunió científica, 17. Curs d'Estiu Comtat d'Urgell, celebrat a Balaguer els dies 4, 5 i 6 de juliol de 2012, coord. por F. Sabaté i Curull, Lleida 2015, pp. 171-186.

⁴⁴ NAPIONE, *Le arche scaligere*, pp. 81-85.

⁴⁵ Sui cinocefali, nella loro presenza artistico-letteraria dall'antichità alla letteratura odepica del secolo XIII: I.N. WOOD, *Categorising the Cynocephali*, in *Ego Trouble. Authors and their Identity in Early Middle Ages*, ed. by R. Corradini et alii, Wien 2010 (Forschungen zur Geschichte des Mittelalters, 15), pp. 134-135; A. DE ANTONI, *Sotto il segno del lupo e del cane. Cinocefali longobardi e onomastica teriomorfica germanica*, «Atti dell'Accademia "San Marco" di Pordenone», XIX (2017), pp. 213-241, in cui alle pp. 238-240 fig. 8 raccoglie l'ipotesi di una possibile raffigurazione mostruosa dei cinocefali (presentati non solo in Paolo Diacono, *HL*, I 11, ma anche in Agostino, *De civitate Dei*, XVI 8, 1 e in Isidoro di Siviglia, *Etymologiae*, XI 15), nelle cornici separate degli affreschi celebrativi della vittoria dell'arcivescovo Ottone Visconti a Desio nel 1277 su Napo/Napoleone della Torre († 1278), collocati nel ciclo parietale della rocca di Angera, e ispirati al *Liber de gestis in civitate Mediolani* del domenicano Stefanardo da Vimercate (1230 circa-post 1297), particolarmente legato allo stesso Ottone, per cui ricoprì la prima cattedra di teologia nel convento di Sant'Eustorgio da lui istituita, cfr. L. CASTELFRANCHI VEGAS, *Gli affreschi della Rocca di Angera*:

Il richiamo della storiografia longobarda aveva fatto presa, se pur in maniera più confusa, anche sul notaio novarese Pietro Azario (1312-post 1366) nel suo ruolo di cronista filo-visconteo quando, nel *Liber gestorum in Lombardia*, mentre fornisce ragguagli sull'incoronazione con la corona ferrea dell'imperatore Ludovico il Bavaro († 1347), avvenuta nella basilica di Sant'Ambrogio nel 1327, richiama in parallelo l'alternativa della basilica di San Giovanni di Monza, attribuendone tuttavia la fondazione non a Teodolinda ma «Roximunda», qualificata addirittura come figlia di Alboino e moglie di Teodorico⁴⁶.

La saga di Alboino ucciso dalla moglie Rosmunda nel passaggio di *HL*, II 29 (f. 22r) accentuava inoltre le tinte drammaticamente fosche dell'uccisione a Ravenna della donna da parte del nuovo consorte Elmichi, che pure era stato capace di avvelenarla con le ultime gocce di veleno che gli aveva propinato per eliminarlo allo scopo di dominare la città attraverso un ulteriore matrimonio con il locale prefetto Longino: nella glossa marginale aggiunta sullo stesso foglio l'attenzione è tuttavia spostata sulla sua supposta arca di sepoltura in Ravenna e, con un ricercato gusto antiquario, viene riprodotto anche il relativo epitaffio: «Et super archam sepulture quae est Ravene (sic) est scriptum 'Hic iacet in tumba Rosae (sic) non bene munda'». Più che a un riuso longobardo delle arche tardo-antiche di Ravenna pare piuttosto che l'associazione nominale con Rosmunda abbia avuto una sua fortuna medievale con la trasmissione letteraria dell'epitaffio di Rosamund Cliffort (ante 1150-1176 circa), celebrata in diverse leggende per la sua avvenenza come Rose of the World e che, dopo essere diventata l'amante del re inglese Enrico II Plantageneto (allora sposato con Eleonora d'Aquitania), morì dopo essersi ritirata nel chiostro con una sepoltura su cui, in armonia con la leggenda, il re aveva previsto di piantare delle rose bianche screziate di rosso dal nome botanico volgare di Rosamund Rose, aggiungendo un epitaffio suggestivo presto modificato dall'intervento cen-

problemi iconografici e cronologici, in «*Fabularum Patria*». Angera e il suo territorio nel Medioevo, Atti del convegno (Rocca di Angera, 10-11 maggio 1986), Bologna 1988, pp. 87-96 fig. 5; P. ZANINETTA, *Il potere raffigurato. Simbolo, mito e propaganda nell'ascesa della signoria viscontea*, Milano 2013 (Studi di scienze della storia e della società), in particolare p. 78 sulla bizzarra creatura cinocefala della Rocca.

⁴⁶ PETRI AZARII *Liber gestorum in Lombardia*, a cura di F. Cognasso, Bologna 1926-1939 (Rerum Italicarum scriptores 2, 16, 4), p. 26 righe 9-12, cfr. MAJOCCHI, *Pavia città regia*, p. 194. Su Azario: G. ANDENNA, *Autobiografia e storiografia nelle fonti lombarde tra XI e XIV secolo*, in *Lautobiografia nel Medioevo*, Atti del XXXIV convegno storico internazionale (Todi, 12-15 ottobre 1997), Spoleto 1998, pp. 263-273.

sorio di un vescovo verso la peccatrice⁴⁷. Agli inizi del secolo XIV molte di queste leggende furono raccolte dal domenicano Iacopo da Acqui († 1334?) nella sua caotica storia universale nota come *Chronica, sive Imago mundi* (o *Cronica imaginis mundi*, attestata in soli cinque codici) dove le informazioni sulla realtà comunale dell'Italia settentrionale sono infarcite di montaggi letterari dal sapore aneddotico⁴⁸.

Anche Iacopo da Acqui, distaccandosi dal filone filopapale della storiografia trecentesca (che continuava a insistere sulla contrapposizione longobarda al Papato), aveva fatto ampio ricorso all'*Historia Langobardorum* di Paolo Diacono, senza forse averla letta direttamente⁴⁹. Nei capitoli riservati ad Alboino rientra quindi in forma semplificata non solo il richiamo a *HL*, II 29 ma anche il testo dell'epitaffio ravennate modellato sulla tradizione inglese di Rosamund Clifford: «Hic iacet in tumba Rosimunda, non rosa munda / Non redolet sed olet, que redolere solet»⁵⁰. Come riporta Marino Zabbia lo stesso epitaffio ravennate adattato invece alla moglie di Alboino cominciò a circolare nella storiografia dei secoli XIII-XIV, e risulta

⁴⁷ TH. PERCY, *Reliques of Ancient English Poetry*, consisting of old Heroic Ballads, Songs, and other Pieces of Our Earlier Poets, London 1889, p. 155. Ritrovo l'epitaffio in questa redazione ampliata di derivazione inglese, ma recepito dalla cronachistica italiana trecentesca, cioè «Hic iacet in tumba Rosimunda non rosa munda. Non redolet sed olet quem redolere solet», nella *Historia di Verona* del letterato veronese cinquecentesco Girolamo della Corte: *Listoria di Verona del sig. Girolamo Dalla Corte gentil'huomo veronese, divisa in due parti et in 22 libri*, con la tavola in ciascuna parte delle cose più notabili, In Verona 1592, p. 127.

⁴⁸ Lesse sicuramente di prima mano le opere di Eusebio di Cesarea Paolo Orosio, Paolo Diacono, della storiografia universitaria parigina quali l'*Historia scholastica* di Pietro Comestore (1110-1179) e il *Compendium historie* dell'allievo Pietro di Poitiers († 1115), in forma tacita la *Legenda aurea* di Iacopo da Varazze (1228-1298), la cronaca universale (*Chronicon summorum pontificum imperatorumque de septem aetatibus mundi*) del boemo Martino Polono († 1278), lo *Speculum maius* del domenicano Vincenzo di Beauvais († 1264), e infine il *Pomerium Ravennatis* del notaio ferrarese Riccobaldo da Ferrara (1246-1320 circa), da cui riprese il modello narrativo, oltre al fatto di avere sicuramente soggiornato a Ravenna prima della stesura della sua opera: M. ZABBIA, *La «Cronica imaginis mundi» di Iacopo di Acqui nella cultura storiografica del Trecento*, «Bollettino storico-bibliografico subalpino», CXIII, 2 (2015), pp. 281-314, in particolare le pp. 283-285 per le fonti e la permanenza dello storiografo a Ravenna.

⁴⁹ S. GASPARRI, *Longobardi fra oblio e memoria*, in *Studi sul medioevo per Girolamo Arnaldi*, a cura di G. Barone, L. Capo, S. Gasparri, Roma 2001, pp. 240-245; ZABBIA, *La «Cronica imaginis mundi»*, pp. 291-300, in cui sono discusse le varie leggende inserite ad esempio nelle biografie di Liutprando e di Desiderio.

⁵⁰ IACOBUS AB AQUIS, *Chronicon imaginis mundi*, a cura di G. Avogadro, in *Monumenta Historiae Patriae, Scriptores*, III, Augustae Taurinorum 1848, col. 1448.

dunque attestato nella *Cronaca di Genova* di Iacopo da Varazze (ma non nella *Legenda aurea*)⁵¹; quindi nella variegata produzione cronachistica del domenicano Galvano Fiamma⁵².

Sui margini del Vat. Reg. lat. 710, dove nel testo di *HL*, V 36 Brescia viene annoverata come sede di nobili Longobardi, il puntuale postillatore trecentesco con un segno di nota sul f. 61v si premura orgogliosamente di rilevare la persistente continuità della tradizione aristocratica bresciana: «Magna semper nobilium virorum multitudinem habuit»; poco oltre, sul f. 63r, in raccordo con il duca di Brescia Alais di *HL*, V 40, un'altra *manicula* accompagna una simile annotazione: «Vide quod Alais in capo coronato est de iure non posset».

Un ulteriore episodio di grande impatto attraverso l'espedito della visione premonitrice di ricchezza o di potenza è fornito a *HL*, III 34 dal sogno del pacifico re dei Franchi Guntrammo/Gontrano, cui Autari aveva inoltrato un'ambasceria di pace: nel corso di una battuta di caccia, sopraffatto dalla stanchezza e addormentato sulle ginocchia di un suo servitore, durante il sonno gli sarebbe uscito dalla bocca un serpente che, per oltrepassare un ruscello, avrebbe spinto il servitore ad aiutarlo appoggiando la sua spada sul rigagnolo in modo da potere raggiungere una cavità rocciosa da cui sarebbe uscito rapidamente per rientrare con lo stesso percorso nella bocca del re dormiente; al suo risveglio Guntrammo avrebbe dunque raccontato di avere sognato di attraversare un ponte di ferro per poi penetrare in una montagna dove giacevano cumuli di oro: convinto dal servitore, Guntrammo fece scavare nello stesso punto scoprendo in effetti tesori inestimabili per cui, con quell'oro inaspettato, avrebbe fatto devotamente costruire un ciborio di oro massiccio. Con coloriture retoriche lievemente differenti l'episodio fu in effetti sfruttato successivamente per la profezia di regalità di Desiderio nella duecentesca *Cronica imperatorum* del reggino Alberto Milioli e nel *Chronicon Brixianum* del medico-umanista bresciano Iacopo Malvezzi⁵³; sintomaticamente

⁵¹ IACOPO DA VARAGINE, *Cronaca di Genova dalle origini al 1277*, a cura di G. Monleone, II, Roma 1941, p. 239, 15 «Hic iacet in tumba Rosamunda, non rosa munda».

⁵² «In hac tumba Rosimunda, non rosa munda», cfr. *Chronicon extravagans et Chronicon maius* auctore Galvaneo Flamma Ord. Praedicatorum scriptore Mediolanensi, a cura di A. Ceruti, in *Miscellanea di storia italiana*, VII, Torino 1896, p. 513.

⁵³ ZABBIA, *La «Cronica imaginis mundi»*, p. 296. Il tema rientra nel filone folklorico dello sciamanesimo medievale, rivisitato pure dalla *Chronica* di Sigeberto di Gembloux come estasi da cui l'anima fuoriesce e agisce autonomamente in forma di animale: C. DONÀ, *Il sogno di Gontrano: tracce sciamaniche nella tradizione medievale*, in *Eroi dell'estasi. Lo*

il fenomeno del serpente è accolto come postilla del consueto annotatore trecentesco anche nei margini del Vat. Reg. lat. 710, f. 36r: «De hore Guntrammi reptile exit».

Un'altra annotazione congiunta accanto a *HL*, III 23-24 porta il medesimo postillatore a evidenziare il tremendo diluvio che, riversandosi sulle regioni di Venezia e di Liguria il 23 ottobre 589 aveva fatto straripare a Verona l'Adige fino a sommergere le finestre della basilica estramurana di San Zenone ma l'acqua, pur avendo distrutto parzialmente le mura, non era riuscita a invadere l'edificio sacro, in concomitanza con un'analoga inondazione che a Roma era stata seguita da una tremenda pestilenza inguinaria, colpendo subito papa Pelagio II (579-590): «Nota de diluvio et miraculo ecclesie Sancti Zenonis. Et de epidimia inguinaria subsequitur. Sequi».

Fin dai primi capitoli dell'*Historia Langobardorum* del Vat. Reg. lat. 710 si impone quindi la rassegna dei rilievi sulle pestilenze, che incominciano sui margini del f. 13v dove, a *HL*, II 4, è descritta quella terribile occorsa durante la guerra gotica condotta per l'imperatore Giustiniano (565) dal generale Narsete (478-574) «in provincia praecipue Liguriae» e che, secondo il drammatico racconto Paolo Diacono, era iniziata con l'inspiegabile manifestazione di strane macchie indelebili sugli abiti, sul vasellame e sulle abitazioni, proseguendo l'anno successivo con la comparsa sulle persone di grosse ghiandole, prima nella zona inguinale e poi in altre parti del corpo, accompagnate da un'intollerabile arsuria e da una febbre di tre giorni, superata la quale si poteva sperare di poter sopravvivere: in un silenzio spettrale, interrotto solo dallo strepito continuo della guerra, tutta la popolazione, pervasa da un panico collettivo, abbandonava precipitosamente i villaggi, incurante di lasciare dietro di sé i malati agonizzanti e i morti insepolti. Questa descrizione drammatica della peste produce nel postillatore bresciano un raccordo immediato con la fenomenologia del suo tempo durante il dilagare della tremenda peste nera di metà Trecento, che dunque commenta in una lunga glossa articolata in due punti e disposta nel margine esterno del f. 13v⁵⁴.

sciamanismo come artefatto culturale e sinopia letteraria, a cura di A. Barbieri, Verona 2017, pp. 75-100. Il bresciano Desiderio per Malvezzi è l'eroe longobardo per eccellenza, presentato in *Chronicon Brixianum*, coll. 850DE, 851D-852A, ma l'intera *Historia Langobardorum* viene sottoposta a una propria rilettura storiografica attraverso richiami e parallelismi: P. TOMEA, *Intorno a S. Giulia. Le traslazioni e le "rapine" dei corpi santi nel regno longobardo (Neustria e Austria)*, in *Culto e storia in Santa Giulia*, a cura di G. Andenna, Brescia 2001, pp. 48-49; ARCHETTI, *Per l'onore*, pp. 26-49.

⁵⁴ La bibliografia sulla peste bubbonica del Trecento, sulle sue origini e sulle conseguenze demografiche ed economiche è immensa, per cui mi limito ad alcune segnalazioni: *La peste*

Nella prima parte, in una differente colorazione dell'inchiostro, sono riportate le cause astrologiche di quell'epidemia, che era stata anticipata dall'invasione delle locuste, flagello biblico per antonomasia, determinata dallo stazionamento di Saturno nella coda della costellazione del Toro, e con il transito dello stesso pianeta nella costellazione della Vergine si sarebbe scatenata la pestilenza, verificata nella sintomatologia medica della iniziale apparizione delle ghiandole inguinali, e nella durata cronologica del flagello nell'area bresciana, dagli esordi nel 1345 fino all'ottobre del 1349: «sicut ibi est notatum in presenti historia in millesimo CCCXLV et duravit donec in M°CCCXLVIII et cessavit de mense octubris». Precisava inoltre che molti contagiati non manifestavano ghiandole ingrossate, ma piuttosto sputavano sangue e per costoro non c'era alcuna speranza di salvezza. Tali dati consentono pertanto di anticipare l'ondata epidemica in Italia settentrionale che finora sembrerebbe essere stata isolata come origine in estremo Oriente (in Crimea pare attestata nel 1345) per poi passare in Italia attraverso i porti di Sicilia (1347) e di Genova (1348)⁵⁵.

Le puntualizzazioni astrologiche sulla peste introdotte dal postillatore rientrano del resto nel solco della medicina astrologica recepita autorevolmente dalla formazione universitaria, e quindi riemergono come conferma nella produzione medico-filosofica dell'umanista neoplatonico e astrologo Marsilio Ficino (1433-1499), esposta nei suoi *Consilia di Marsilio Ficino fiorentino contro la pestilentia*, Firenze, apud Sanctum Jacobum de Ripoli, 1481, che erano stati redatti in occasione della peste di Firenze del 1478-1479⁵⁶. Nella premessa dell'operetta Ficino intendeva infatti dimostrare che anche la terribile peste del secolo XIV, nota a Firenze come la peste del 1348 (epoca da cui avevano peraltro cominciato a diffondersi come genere medico-pratico i *Consilia* medici per la terapia della peste), era stata determinata dalla nefasta posizione astronomica dei pianeti lenti allora cono-

nera: dati di una realtà ed elementi di una interpretazione, Atti del 30° convegno storico internazionale (Todi, 10-13 ottobre 1993), Spoleto 1994; *Morire di peste: testimonianze antiche e interpretazioni moderne della «peste nera» del 1348*, a cura di O. Capitani, Bologna 1995; G. COSMACINI, *Storia della medicina e della sanità in Italia: dalla peste nera ai giorni nostri*, Bari 2005, pp. 5-6, 12-15, 48-51; C.M. CIPOLLA, *Il pestifero e contagioso morbo. Combattere la peste nell'Italia del Seicento*, Bologna 2012, pp. 13-17; J. HATCHER, *La morte nera. Storia dell'epidemia che devastò l'Europa nel Trecento*, Milano 2012.

⁵⁵ G.D. SUSSMAN, *Was the black death in India and China?*, «Bulletin of the History of Medicine», LXXXV, 3 (2011), pp. 319-355.

⁵⁶ T. KATINIS, *Medicina e astrologia nel "Consilio contro la pestilentia" di Ficino*, «Bruniana & Campanelliana», VII, 2 (2001), pp. 635-644.

sciuti, cioè Giove, Marte e Saturno (quest'ultimo iconograficamente rappresentato dall'Antichità con l'attributo della falce come strumento di mietitura di messi e insieme di vite umane), la cui congiunzione, in particolare di Saturno e Marte in uno dei segni zodiacali rappresentati secondo la simbologia astrologica in figure antropomorfe, quali l'Acquario (l'ultimo dei segni fissi dominati da Saturno) e della Vergine, lasciavano dunque presagire conseguenze spaventose per l'umanità; infatti, a suo avviso, dal marzo del 1345 Saturno, Giove e Marte si erano congiunti nell'Acquario per una permanenza prolungata di quarantacinque anni⁵⁷. La forte impronta della medicina astrologica, sempre convalidata dall'*auctoritas* ficiniana, imponeva pure quali terapie e prevenzioni idonee contro il contagio l'applicazione di salassi e di flebotomie secondo una posologia comunque rispettosa delle posizioni astrali della luna (preposta agli umori corporei), evitando i frangenti nefasti delle opposizioni o delle congiunzioni di astri potenzialmente negativi, implicando dunque nell'arsenale medico anche l'uso dell'astrolabio per localizzazione astronomica dei corpi celesti⁵⁸.

Sui margini del Vat. Reg. lat. 710 il tema della peste ritorna agli inizi del libro quarto, incentrato sulle figure di Agilulfo (591-616) e di Teodolinda: a *HL*, IV 2 viene riportato come nello stesso anno 591, quando il nuovo re Agilulfo – scelto come secondo consorte da Teodolinda con l'ausilio del potente cognato Evino duca di Trento († 595 circa) –, dopo la rovinosa offensiva franco-bizantina sferrata nelle zone di confine del Trentino e della Val Lagarina e della Val di Non, era stato mandato a trattare la pace con i Franchi (ponendo quindi le premesse di una congiunta alleanza anti-bizantina), e nello stesso anno si erano verificate prima una gravissima siccità, poi un'immane carestia, e quindi, sempre dal Trentino era giunta una spaventosa invasione di locuste, di dimensioni enormi e pronte a cibarsi di

⁵⁷ *Consilia di Marsilio Ficino fiorentino contro la pestilentia*, Firenze, apud Sanctum Jacobum de Ripoli, 1481, f. 14v (cap. VI); KATINIS, *Medicina e astrologia*, pp. 637-638, in cui si aggiunge appunto che la disposizione negativa dei pianeti del 1345 era specificata in una lettera inoltrata al pontefice Sisto IV della Rovere il 25 dicembre 1478, in cui collocava l'esordio della pestilenza fiorentina al 26 aprile 1478, non solo in corrispondenza con le funeste premesse astrologiche ma anche con il giorno preciso della congiura dei Pazzi, organizzata per rovesciare la signoria medicea (cui non era stato estraneo il della Rovere), cfr. MARSILII FICINI *Opera*, réimpression en fac-simile de l'édition de Bâle 1576, I, Paris 2000, p. 813.

⁵⁸ *Consilia di Marsilio Ficino*, f. 16v (cap. VI); KATINIS, *Medicina e astrologia*, pp. 639-740. Sugli usi medici dell'astrolabio nel secolo XV in Italia settentrionale: S. GAVINELLI, *La Compositio astrolabii della Biblioteca di Storia delle Scienze «Carlo Viganò» presso l'Università Cattolica*, «Studi di storia medioevale e di diplomatica», nuova serie, II (2018), pp. 65-92.

erbe palustri piuttosto che delle messi, ancora come avvio premonitore della peste imminente⁵⁹. Di nuovo due brevi postille marginali consecutive sul f. 38r (di cui la seconda in parte rovinata nel finale per i guasti di umidità subiti dal codice), portano l'accento sulle analogie tra il passato e la genesi della peste inguinale di secolo XIV nel Bresciano, preceduta appunto puntualmente nel 1343 da un'invasione di cavallette provenienti da Trento: «Et similiter magna multitudo locustarum que venerunt de Tridento Brixiam in millesimo CCCXLIII ubi se ponebant comederunt omnes labores agri»; «Et similiter pestis inguinaria fuit quasi per totum <orbem> [...] in MCCCXLV[...]».

Come si è ricordato il *Chronicon Brixianum*, arrestandosi al 1332 con la fine delle libertà comunali imposta dalla conquista scaligera, non prende in esame la peste di metà Trecento, ma tra le fonti denuncia un massiccio ricorso diretto all'*Historia Langobardorum* di Paolo Diacono per la fase altomedievale, accanto agli autori classici, a Gregorio Magno, all'annalistica franca, al *Chronicon Novalicense*, agli *Annales Brixiani*, alla storiografia medievale ad esempio di Ottone di Freising, della *Cronica imperatorum* di Alberto Milioli, del *Chronicon pontificum et imperatorum* di Martin Polono e dell'*Opusculum de rebus gestis* di Galvano Fiamma⁶⁰. L'ordito letterario paolino affiora dunque in modo specifico trattando di una figura centrale per il *Chronicon Brixianum* come il re Desiderio, inizialmente duca di origine bresciana e ultimo esponente di una stirpe gloriosa, che dunque viene proposto nei canoni della *pietas* agiografica del fondatore di monasteri come Leno e poi San Salvatore di Brescia sovrapponibile al ritratto conclusivo di Liutprando in *HL*, VI 58; in particolare il sogno presago del suo impegno regale – che durante la caccia si era manifestato attraverso un serpente avvolto attorno alla testa del futuro sovrano addormentato e vegliato da uno scudiero presso un ruscello poco prima della fondazione nel 758 del monastero di Leno –, in *Chronicon Brixianum*, col. 847 appare plasmato esattamente sulla vicenda del citato re franco Guntrammo di *HL*, III 34⁶¹.

⁵⁹ Per Evino: S. GASPARRI, *I duchi longobardi*, Roma 1978, p. 55; O. CAPITANI, *Storia dell'Italia medievale, 410-1216*, Roma-Bari 1986, p. 50; B. ANDREOLLI, *Forme di libertà nella Val Lagarina dalla dominazione longobarda alla signoria territoriale*, in *Il fiume, le terre, l'immaginario*, Atti del Convegno, Rovereto, 21-22 febbraio 2013, a cura di V. Rovigo, Rovereto 2016 (Memorie dell'Accademia Roveretana degli Agiati. Nuova serie, 4), pp. 181-182.

⁶⁰ ARCHETTI, *Per l'onore*, pp. 20-23.

⁶¹ ARCHETTI, *Per l'onore*, p. 29; ID., *Premessa. "Rex pacificus et omni bonitate conspicuus"*, in A. BARONIO, *Il sogno di Desiderio re dei Longobardi*, Milano-Spoleto 2018 (Centro studi

Sicuramente più sintomatico diventa il ricorso a Paolo Diacono nella presentazione della religiosità longobarda, e specialmente per san Giovanni Battista, che viene dunque sempre connesso con la costruzione della basilica di San Giovanni in Monza grazie della regina Teodolinda, che comunque costituiva un personaggio ricorrente nella cronachistica urbana medievale, ben oltre i ricordati Bonincontro Morigia a Monza e Malvezzi a Brescia⁶².

Nella struttura dell'opera l'episodio topico assume quasi una valenza programmatica in quanto è posto subito all'inizio del *Chronicon Brixianum*, col. 777, poco dopo avere giustificato la redazione del testo nel 1412 durante una fuga ristoratrice di alcuni giorni sulle salubri rive del Benaco per sfuggire a una ennesima recrudescenza dell'epidemia di peste⁶³. Per quanto for-

longobardi, Ricerche, 2), pp. IX-X. Sull'interpretazione del sogno di Desiderio durante la battuta di caccia, e sulla sua fortuna nella storiografia bresciana e forestiera: BARONIO, *Il sogno di Desiderio*, pp. 8-13, 16-18, in cui indica l'ispirazione dell'episodio attraverso il *Liber de temporibus* (1280 circa) del cronista Alberto Milioli, e la sua recezione nelle fonti bresciane dei *Cronica de rebus Brixianorum* di Elia Capriolo, composta agli inizi del secolo XVI, e dell'*Historia* dell'abbazia di Leno, redatta verso la fine del secolo XVI dal domenicano Cornelio Adro, riordinatore dei documenti del cenobio: GAVINELLI, *Percorsi evolutivi della storiografia*, p. 128; L. SIGNORI, *Due fonti moderne per la storia di Leno: Cornelio Adro e Arnold Wion*, in *L'abbazia di San Benedetto di Leno. Mille anni nel cuore della pianura Padana*, Atti della giornata di studio (Leno, Villa Seccamani, 26 maggio 2001), a cura di A. Baronio [= «Brixia sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», terza serie, VIII, 1-2 (2002)], pp. 289-299, con il testo dell'*Historia dell'abbazia regia di S. Benedetto di Leno* alle pp. 301-332, e dove a p. 320 si menzionano per il secolo XIV i Griffi e i Luzzaghi tra le famiglie aristocratiche di Leno; M.C. SUCCURRO, *Una politica della memoria? Fondazioni monastiche e traslazioni reliquiali di re Desiderio*, in *Desiderio. Il progetto politico*, pp. 628-629.

⁶² R. GRECI, *Teodolinda nelle cronache cittadine medievali*, in *Teodolinda. I Longobardi*, II, pp. 895-921, che alle pp. 914-916 si diffonde anche sulle amplificazioni di Bonincontro Morigia, e alle pp. 916-919 per quelle di Malvezzi, ma senza riferimenti alla glossa monzese.

⁶³ ARCHETTI, *Per l'onore*, p. 13, e la rispettiva traduzione in: *Le cronache medievali di Giacomo Malvezzi*, p. 91. Si conosce anche la pragmatica ponderazione con cui, da consigliere comunale per il biennio 1427-1428 quando nella riunione del 4 novembre 1427, mentre veniva discussa la possibilità di costruire un unico *hospitale magnum* sul modello toscano di Firenze e Siena o veneto di Verona e Treviso per fronteggiare l'insorgere di nuovi focolai di peste, proponeva di deliberare interventi tempestivi per curare i malati, mentre la costruzione di un nuovo edificio avrebbe comportato tempi prolungati e consistenti risorse economiche: Brescia, Archivio di Stato, Provvisioni, 484, ff. 48r-50r: 49r; A. MARIELLA, *Le origini degli ospedali bresciani*, Brescia 1963, pp. 196-197. Per la nascita dell'ospedale Maggiore di San Luca, sorto a Brescia solo un ventennio più tardi nel 1447 con la tipica struttura a crociera: G. ARCHETTI, *Potere politico e carità: l'Hospitale Magnum a Brescia*, in *La regola e lo spazio. Potere politico e insediamenti cittadini di ordini religiosi*, Atti delle seconde Giornate di studi medievali, Laboratorio di storia monastica dell'Italia settentrionale (Castiglione delle Stiviere [Mantova], 27-29 settembre 2002), a cura di R. Salvarani, G. Andenna, Brescia 2004 (Studi

malmente intrapresa all'epoca della dominazione malatestiana, l'opera storiografica subì sensibili revisioni tra il 1432-1433, conseguenti al passaggio nel 1426 della città sotto il dominio della Serenissima Repubblica di Venezia, consentendo dunque al suo autore di sfruttare per la propria affermazione sociale davanti alla dirigenza urbana la celebrazione indiretta di alcuni ragguardevoli casati bresciani attraverso il protagonismo nelle vicissitudini del passato⁶⁴. Tale sforzo è ad esempio evidente nel passo *Chronicon Brixianum*, col. 786 in cui è presentato l'avvento in Italia dei Galli guidati dal re Brenno che, dopo avere configurato l'assetto istituzionale di Brescia, vi attivò una milizia cittadina dove, per valore militare, si sarebbero distinti i membri della famiglia Griffi come quella dei Palazzi, collocati allora nel palazzo urbano coincidente con la torre d'Ercole⁶⁵. Il medesimo interesse per le ascendenze altomedievali di alcune famiglie bresciane emerge dalla nota trecentesca apposta accanto a una *manicula* di segnalazione al f. 35r in corrispondenza di *HL*, III 31 in cui si trattava di Griffone (Grippo), ambasciatore del re franco Childeberto, per cui la precisazione «Et nota quod ab isto Grippo descenderunt Grippi de Brixia»⁶⁶.

Analogamente in *Chronicon Brixianum*, col. 821-823 si fa riferimento alla connessione tra i guerrieri longobardi giunti in Italia al seguito di Alboino, in particolare con il primo duca di Brescia Alais, da cui sarebbero discesi i membri delle famiglie bresciane quali i Brusati, i Lavellongo, i Maggi, i Sala, i Tangetini, i Bocca, i Calchera fino ai Federici⁶⁷. Il menzionato

e documenti. Centro studi per la storia degli insediamenti monastici bresciani, 2), pp. 137-160, con bibliografia implicita.

⁶⁴ GAVINELLI, *Percorsi evolutivi della storiografia*, pp. 129-130; ARCHETTI, *Per l'onore*, p. 41.

⁶⁵ ARCHETTI, *Per l'onore*, p. 25 e *Le cronache medievali di Giacomo Malvezzi*, col. 786, in cui sono ricordate pure le famiglie Confalonieri e Prandoni. Per il profilo culturale della famiglia Palazzi: A. PERRI, *La scrittura umanistica a Brescia*, in *Viaggi di testi e di libri. Libri e lettori a Brescia tra Medioevo e età moderna*, a cura di V. Grohovaz, Udine 2011 (Libri e biblioteche, 26), pp. 15-21 figg. 1-4, in cui sono presentati alcuni esemplari manoscritti copiati in elegante umanistica della metà del secolo XV appartenuti a Federico Palazzi, esponente della nobile famiglia bresciana che condivideva con il padre Bartolomeo un forte interesse bibliofilo orientato alla storiografia classica,

⁶⁶ La famiglia Griffi, di origine camuna, era nota dal secolo XII, vantava Griffolino Griffi come podestà di Brescia tra il 1257 e il 1258, e si era affermata soprattutto nel secolo XIV con la sua posizione anti-viscontea e larvamente filo-scaligera: ARCHETTI, *Berardo Maggi vescovo*, p. 37. La famiglia viene menzionata in più punti anche nel *Chronicon Brixianum* di Malvezzi: *Le cronache medievali di Giacomo Malvezzi*, coll. 895, 897, 950, 961, 963, 966, 1000, 1003, 1004.

⁶⁷ ARCHETTI, *Per l'onore*, p. 41.

passo con l'accento alla fondazione di San Giovanni di Monza da parte della regina Teodolinda appare tuttavia fondamentale innanzi tutto come prima dipendenza dalla fonte paolina dell'*Historia langobardorum*, IV 21⁶⁸. In *Chronicon Brixianum*, 779 riporta come Teodolinda intendesse dedicare la basilica di San Giovanni di Monza, insieme alle preziose suppellettili e alle donazioni prediali, come tributo alla sua famiglia regia e al popolo dei Longobardi, ossia dei Lombardi («pro cunctis Langobardis Italiensibus»)⁶⁹. La ripresa verbale dell'identità dei Longobardi con gli Italiani diventa un indice rivelatore del ricorso di un testimone provvisto della glossa monzese, identificabile pertanto nel Vat. Reg. lat. 710 per l'apparato delle postille bresciane, senza che si possa procedere a un confronto filologico più approfondito a causa della lacunosità del testo danneggiato dall'umidità, e dalla mancanza di una moderna edizione critica del *Chronicon Brixianum* in grado di restituire un testo stabile e attendibile.

Malvezzi, con un deciso atteggiamento moralistico, nel medesimo brano coglieva quindi lo spunto per opporre il degrado del suo presente, in cui le mani rapaci di rozzi sacerdoti dalla condotta discutibile, depredavano le loro chiese per arricchirsi lasciandole e cadere in rovina, contrapponendo invece l'encomiabile esempio di Teodolinda verso la basilica di San Giovanni Battista esposto in *HL*, IV 21.

<p>Glossa monzese di <i>HL</i>, IV 21, con il testo originale, interpolato, in corsivo</p> <p>CAPO 1995³, p. 198</p> <p><i>Per idem quoque tempus Theudelinda regina basilicam beati Iohannis Baptistae, quam in Modicia construxerat, pro se et pro viro suo et pro filiis ac filiabus et pro cunctis Langobardis Italiensibus, ut ipse sanctus Iohannes sit intercessor pro cunctis Langobardis ad Dominum, et, et illi voverunt inter se unanimiter maiores natu cum rege suo et una cum Theode-</i></p>	<p><i>Chronicon Brixianum</i>, col. 779</p> <p>Nam Theodolinda regina uxor Agilulfi Langobardorum regis basilicam in honorem beati Iohannis Baptistae in Modoetia construi fecit, locumque ipsum multis ornamentis mirifice decoravit et possessionibus multis ditavit. Quamobrem Agilulfus rex et ipsa una cum maioribus natu unanimiter voverunt, ut sanctus Iohannes pro ipsis et omnibus</p>
--	--

⁶⁸ ARCHETTI, *Per l'onore*, p. 27, quindi nel testo a pp. 93-94 dove a nota 1 si evidenzia lo scorrimento lessicale tra l'uso di "Lombardi" al posto di "Longobardi", che invece viene appunto proposto dalla glossa monzese.

⁶⁹ ARCHETTI, *Per l'onore*, p. 27.

linda regina atque dixerunt: «Si sanctus Iohannes pro nobis interpellator sit ad Dominum nostrum Iesum Christum, nos omnes unanimiter pollicemur illi omnique anno in die nativitatibus sue, hoc est 8. Kal. Iulii, de nostris facultatibus transmissuros honorifice ad oraculum eius, ut per illius interpellationem habeamus iuvamen Domini nostri Iesu Christi tam in bello quam in omnibus locis, ubicumque ituri sumus». Ab illo ergo die in omnibus actibus eorum ceperunt invocare sanctum Iohannem, ut illis preberet auxilium in virtute Domini nostri Iesu Christi, et illi omnes permanebant illesi victoresque extiterunt super cunctos adversarios eorum.

*Qui locus supra Mediolanum duodecim milibus abest, dedicavit multisque ornamentis auri argentique decoravit praediiisque sufficienter ditavit, familias ac possessiones multas in eodem loco subiugavit in honore sancti baptiste Iohannis. Dicamus offerensionem scripture Theodelinde regine: «Offert gloriosissima Theodelinda regina una cum filio suo Adalvald rege sancto Iohanni patrono suo de dono Dei et de dotibus suis cartulam donationis, quam et suorum presentia scribere fecit: «Si quis quolibet tempore hanc donationem voluntatis sue corruperit, in iudicii die cum Iuda traditore dampnetur». Ordinatio vero eius talis fuit: «De rebus sancti Iohannis nullo modo se debet aliquis intromittere, nisi tantum sacerdotes, qui ibi deserviunt die ac nocte, tamquam famuli et famule, qui ibi subiecti sunt, **communiter debeant vivere**».*

Quo in loco etiam Theudericus quondam Gothorum rex palatium construxit, pro eo quod aestivo tempore locus ipse, utpote vicinus Alpibus, temperatum ac salubris existit.

Lombardis, ad Deum intercessor extitit omni anno mense Iulii diem nativitatibus solemniter celebrare, et de facultatibus suis ipso die ad ipsum oraculum, se honorifice transmissuros, ut per preces ipsius gloriosi Baptistae tam in bello quam in ceteris omnibus a Deo iuvamen assumerent.

In *Chronicon Brixianum*, col. 780AB ricompaiono gli ampliamenti della glossa monzese di *HL*, V 6, letterariamente più rimaneggiati, ma sempre come devozione a san Giovanni inteso quale baluardo di intercessione contro i nemici, come nella reazione vittoriosa di Grimoaldo contro l'imperatore bizantino sbarcato a Taranto (mentre la serie delle vittorie del re longobardo sui Franchi, riassunte in *HL*, V 5 sono illustrate in *Chronicon Brixianum*, col. 832CD)⁷⁰. La riflessione sulla triste sorte di Monza ormai privata della protezione del suo patrono induce Malvezzi ad auspicare un futuro migliore per la propria città⁷¹.

<p>Glossa monzese di <i>HL</i>, V 6</p> <p>CAPO, 1995³, pp. 256-261, con lievi modifiche al testo</p> <p><i>His diebus Constantinus augustus, qui et Constans est appellatus. Italiam a Langobardorum manu eruere cupiens... spacium unius unius noctis expetisset ut pro ipso Dominum Deum supplicaret. Et ille fideliter agebat prompto corde orationem fundens ad Dominum dicebat: «Domine Ihesu Christe rex regum lumen verax, qui misisti Spiritum Sanctum in specie ignis in apostolos tuos, transmittes Spiritum Sanctum consolationis tue in os meum, ut possim consilium rectum mittere hominibus istis, qui venerunt in tuo nomine ad me». Eadem hora vise sunt ei tres persone spirituales, quarum una erat archangeli Michaelis, secunda Iohannis Baptiste, tertia apostoli Petri. Tunc unus ex illis dixit ad solitarium: «Dic imperatori Constantino talem rem habenti in corde suo dispositam: "Domini voluntas adhuc non est. Gens Langobardorum, qui in Italia habitant, superari modo ab aliquo</i></p>	<p><i>Chronicon Brixianum</i>, col. 780</p> <p>Accidit autem post tempora, cum Grimoaldus Lombardorum rex dominaretur Italiae, Constantinus, qui et Constans Augustus vocabatur, Constantiopolim egressus est, in Italiam veniens, ut eam de Longobardorum manu erueret. Qui ad virum quemdam sanctum, prophetiae spiritum habentem, et vitam solitariam agentem studiose adiit, diligenter ab eo sciscitans, an Lombardorum gentem superare ac vincere posset. A quo cum servus Dei spatium unius noctis expetisset, ut pro hoc Dominum Deum precaretur prompto corde, instanti prece ad Deum oravit. Cumque orasset, eadem hora apparuerunt ei archangelus Michael, beatus Iohannes Baptista, et Petrus apostolus quorum alter solitarium ipsum sic alloquutus est: «Dic Constantino quod mente concepit, nondum Dei voluntas est, ut perficiat, quia regina Theodolinda basilicam in honorem Dei, et beati</p>
--	---

⁷⁰ ARCHETTI, *Per l'onore*, p. 27.

⁷¹ ARCHETTI, *Per l'onore*, pp. 27-29, con la descrizione dell'intero episodio.

non potest quia regina quedam ex alia provintia veniens, basilicam in honore Domini et sancti Iohannis Baptiste construxit in Langobardorum finibus, et ornavit eam facultatibus honorificis, famuli et famulae et reliqua ibi subiecta sunt, et sacerdotes in ipso oraculo Deo fideliter serviunt, et propter hoc ipse sanctus Iohannes pro Langobardorum gente continue intercedit. Ipsa vero gens suppliciter ac devotissime de suorum facultatibus in honore Dei et sancti Iohannis Baptistae omni tempore in die nativitatis suae offert ad ipsum oraculum loco qui in Modoetia dicitur. Vere tamen tibi dicturi sumus in Domino; veniet autem tempus et dies, quando ipsum supra memoratum oraculum omnes habitatores terre huius habebunt despectui et omnes eius facultates inde expellent, et famulos ac famulas, qui ibi subiecti sunt propter facultates eorum sepe affligerent eos et sacerdotes, qui ibi deserviunt die ac nocte inquieti erunt nimis et auferentur quae illorum sunt. Propter hec ducetur vita illorum in amaritudine. Quando hec inchoabuntur, et vos cernetis hec fieri, certe tunc ipsa gens peribit cum omnibus quae ad illos pertinerent, et stabunt in improperium omnibus gentibus, quae in circuitu illorum sunt». Et dixit ad eos solitarius: «Obsecro clementiam vestram, sancti, sed si conversi sunt ad superiorem promissionem illorum, numquid invenient indulgentiam?» Et dixerunt ad illum: «Scis quae Veritas dixit? 'Convertimini ad me et ego convertar ad vos' (Zaccaria, 1, 3)». Eadem hora nusquam comparuerunt. Facto autem mane ita eidem Constantino augusto, ut supra scriptum est, per ordinem diligenter in omnibus revelavit. Tunc im-

Iohannis construxit, quam facultatibus honorificis adornavit. Sacerdotes etiam in ipso oraculo Deo fideliter serviunt. Ipsa vero Langobardorum gens suppliciter ac devotissime de suorum facultatibus in honorem Dei et sancti Iohannis Baptistae omni tempore in die nativitatis suae offert ad ipsum oraculum, et propter hoc ipse beatus Iohannes pro Longobardis continue intercedit. Verumtamen veniet tempus, quo praememoratum oraculum hae gentes in nullam reverentiam habebunt, sed potius in despectum, nam omnes eius facultates inde arripient, sacerdotibus etiam et famulis, et famulabus huic loco subiectis inquieti erunt, et auferent quae illorum sunt. Propter hoc ducetur vita illorum in amaritudine. Tunc enim omnibus gentibus, quae in circuitu eorum sunt improperium permanebunt». Et dixit ad eos solitarius: «Obsecro clementiam vestram: si conversi fuerint ad superiorem promissionem, numquid invenient indulgentiam?» Et dixerunt ad illum: «Scis quae veritas» 'Convertimini ad me et ego convertar ad vos' (Zaccaria, 1, 3)». Quibus dictis nusquam conparuerunt. Mane autem facto haec ipse Constantino diligenter revelavit. Qui tamen in Italia bella gerens tandem Grimoaldi Lombardorum regis exercitum timuit, unde et cuncti Lombardis gaudium et securitatem, sublato hostium timore, Grimoaldus victoriosus exhibuit. Siquidem et hoc post tempora multa cernitur experientia comprobatum. Quem utique ingenti devotione venerabantur, locus, qui Modoeetia dicitur constitutus per viles personas jam dudum et nunc inordinari vel disponi conspicitur ita ut indignis et adulterinis non pro merito, sed prae-

perator libentissime suscepit verba eius. Quod nos ita factum esse probavimus, qui ante Langobardorum perditionem eandem beati Iohannis Baptistae basilicam utique in loco qui Modoetia dicitur est constituta, per viles personas ordinari conspeximus, ita ut indignis et adulteris non pro vitae merito sed prae-miorum datione isdem venerabilis locus largiretur.

miorum datione, isdem venerabilis locus largiatur. Sicque qui prius beatissimi Baptistae praecibus Omnipotentem Deum defensorem habebant, post vota neglecta diuturnas et multiplices clades passi sunt.

Dal momento che, a prescindere dalle forti consonanze con il *Chronicon Brixianum* di Malvezzi, la maggioranza delle postille è databile verso la metà del Trecento, occorre postulare l'intervento di un puntuale lettore dell'*Historia Langobardorum* dotato di spiccate competenze mediche in cui, verosimilmente, potrebbe essere riconoscibile Bartolomeo Malvezzi, padre di Giacomo, e a sua volta medico. Il ramo bresciano della famiglia Malvezzi vantava tra i propri esponenti medici e giurisperiti impegnati nelle magistrature comunali, ma di Bartolomeo si conosce solo la sua collocazione nella dirigenza urbana e tra i benefattori del monastero di Santa Giulia (allora in disarmo secondo il *Chronicon Brixianum*) tanto da essere registrato nel *Liber Vitae* o codice necrologico-liturgico del cenobio, Brescia, Bibl. Queriniana, G VI 7, f. 15v («magister Bartolameus de Malvezio»), iniziato verso la metà del secolo IX, ma poi proseguito con aggiornamenti fino alla seconda metà del secolo XIV, e come protagonista di un'investitura sulle terre del cenobio (1° luglio 1382), in cui compare con la qualifica di medico «Bartolameus de Malveziis fissichus» tra le pergamene acquisite dopo le Soppressioni napoleoniche dall'archivio privato della famiglia Bettoni Lechi⁷². Non si può nemmeno escludere l'eventualità che si fosse im-

⁷² R. ZILIOLI FADEN, *Le pergamene del monastero di S. Giulia di Brescia ora di proprietà Bettoni-Lechi, 1043-1590. Regesti*, Brescia 1984, p. 210 doc. 686; U. LUDWIG, III. *Zur Chronologie der Nameneinträge*, in *Der Memorial- und Liturgiecodex von S. Salvatore / S. Giulia in Brescia*, hrsg. von D. Geuenich, U. Ludwig (Monumenta Germaniae Historica. Libri memoriales et necrologia, n.s., 4), Hannover 2000, pp. 89-129 e 154. Per i riscontri sul monastero bresciano di San Salvatore-Santa Giulia, compresa l'agiografia della martire cartaginese: S. GAVINELLI, *La liturgia del cenobio di Santa Giulia in età comunale e signorile attraverso il Liber ordinarius*, in *Culto e storia*, p. 126; ARCHETTI, *Per l'onore*, pp. 37, 43-46; F. STROPPIA, *Santa Giulia di Brescia. Un percorso sull'iconografia claustrale della martire cartaginese*, «Brixia Sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», terza serie, XVI, 1-2 (2011),

pegnato a garantire alle monache eventuali prestazioni terapeutiche, magari ottenendo in cambio delle agevolazioni per la frequentazione di quella che era stata una ricca biblioteca prima della sua graduale dispersione, acuita dalla crisi economica generalizzata che nei secoli XIV-XV colpì gli ordini religiosi dell'antico ceppo benedettino⁷³.

Presumibilmente fu davvero Bartolomeo Malvezzi a individuare le due distinte unità del Vat. Reg. lat. 710 e a saldarle insieme per complementarità tematica, ravvivando le parti più malconce con le sue riscritture per poi procedere alla sistemazione organica delle postille nell'*Historia Langobardorum*, ma concludendo con l'ultima sul foglio finale (f. 107v), rispondente allo stesso tenore astrologico e alla consueta modalità del «Nota quod», che investe la collocazione astrologica della fondazione di Roma «esistente Saturno in vertice Capricorni», e i nomi dei primi re longobardi, da quelli dai contorni mitici, cioè Ibor e Aione giunti dalla Scandinavia con la madre Gambara (*HL*, I 3), quindi Agilmondo/Agelmondo, il primo re storico solo menzionato in *HL*, I 16 di cui viene precisata la durata del regno in 23 anni⁷⁴. Si può quindi supporre che il padre abbia trasmesso al figlio non solo il bagaglio professionale ma anche la passione letteraria e l'impegno

pp. 61-172; EAD., *Santa Giulia. Percorsi artistici nell'agiografia monastica: l'esempio di San Salvatore di Brescia*, Roma 2012; EAD., *L'immagine della martire Giulia nel complesso monastico di San Salvatore di Brescia: mobilità di maestranze, di materiali e di idee*, «Hortus artium medievalium», 22 (2016), pp. 265-282.

⁷³ Purtroppo non esistono inventari librari del monastero e nel *Liber Ordinarius* quattrocentesco Brescia, Bibl. Queriniana, H VI 11, commissionato nel 1438 dalla monaca locale Aloysa de Bragis (esattamente mentre le truppe del capitano di ventura Niccolò Piccinino assediava Brescia per conto di Filippo Maria Visconti, intenzionato a sottrarre la città al controllo della Serenissima Repubblica di Venezia), nella descrizione delle cerimonie quotidiane compiute dalle monache, fa riferimento in maniera abbreviata ai vari formulari, ritrovabili appunto «in libro messali, in libris notatis» (ff. 26, 29v), «in processionalibus» (f. 27v), o con più frequenza negli antifonari vecchi e nuovi, o nei vari passionari di differenti formati (ff. 15r-v, 17r-v, 18v, 19r-21v, 22v, 23r, 24r), oppure negli omeliari vecchi e nuovi (ff. 23r, 24r) oppure nella Bibbia (f. 23r), mentre ad esempio almeno un omeliario copiato alla metà del secolo XII era confluito nella biblioteca del castello visconteo sforzesco di Pavia, per poi passare in Francia con le requisizioni francesi del 1499-1500 fino a diventare l'attuale Paris, Bibl. nat. de France, 797, risalente alla metà del secolo XII: GAVINELLI, *La liturgia del cenobio*, pp. 134-135, dove sono riportati i libri menzionati nell'Ordinario monastico; EAD., *L'omeliario del monastero di S. Salvatore-S. Giulia di Brescia*, «Aevum», LXXVIII, 2 (2004), pp. 345-377, in cui vengono enumerate le poche sopravvivenze librerie del monastero.

⁷⁴ Non ho trovato la durata degli anni di regno nemmeno nella pur rara e schematica *Origo gentis Langobardorum*, ed. G. Waitz, in *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum Langobardicarum*, pp. 1-6.

civile insito nei presupposti umanistici e ciceroniani dell'ideale retorico e formativo dell'*historia magistra vitae* (CIC., *De oratore*, II 9), da dirottare costruttivamente sull'assetto della società bresciana in rapida evoluzione⁷⁵.

Secondo moduli ricorrenti, già ben consolidati in epoca viscontea nel quadro della dipendenza metropolitana milanese, tradizione santorale e coscienza cittadina procedevano quindi in un armonico processo formativo per cui Malvezzi, dopo le reminiscenze classiche della fondazione erculea della città, passata alla dominazione romana e ai culti delle divinità pagane (*Chronicon Brixianum*, coll. 784-792), delinea l'avvento del Cristianesimo, presto arricchito dalle testimonianze dei santi militari Faustino e Giovita, i primi martiri gloriosi trasformati gradatamente in patroni cittadini (*Chronicon Brixianum*, coll. 795-799, in cui è inserita buona parte della loro leggenda agiografica)⁷⁶. La devozione nei loro confronti aveva raggiunto l'apice nei primi decenni del secolo XV durante la prolungata aggressione viscontea alla città, quando si erano miracolosamente palesati il 13 dicembre 1438 sugli spalti del Roverotto per terrorizzare le truppe del capitano di ventura Niccolò Piccinino e l'esito epico ottenuto contro le truppe nemiche fu acquisito persino negli atti pubblici delle provvisori del Comune di Brescia (15 dicembre 1438)⁷⁷.

All'interno di quello che pare un laboratorio familiare di schedatura storiografica, che il più giovane Giacomo avrebbe trasformato in un'articolata stesura argomentativa, mi piace immaginare come una personale iniziativa la *manicula* di grandi dimensioni e di studiata eleganza disegnata accanto a un passaggio denso di significato evocativo nel margine esterno del Vat.

⁷⁵ Sull'ideale classico della storia come strumento formativo, ripreso anche dal più pragmatico Niccolò Machiavelli: F. PAGNOTTA, *Cicerone nell'opera e nel pensiero politico di Machiavelli: alcune considerazioni introduttive*, «Etica & Politica/Ethics & Politics», XVI, 2 (2014), pp. 422-424.

⁷⁶ ARCHETTI, *Per l'onore*, p. 26.

⁷⁷ A. COTTI, *I santi all'assedio: nascita e fortuna di una leggenda comunale tra VI e XVIII secolo*, in «*El patron di tanta alta ventura*». *Pietro Avogadro tra Pandolfo Malatesta e la dedizione di Brescia a Venezia*, Atti della giornata di studi (Brescia, Ateneo di Brescia, 3 giugno 2011), a cura di S. Signaroli, E. Valserti, Brescia 2013 (Adunanza erudita, 4), pp. 121-143; S. GAVINELLI, «*Visos ab hostibus...*». *Testimonianze scritte sull'apparizione dei santi Faustino e Giovita durante l'assedio bresciano del 1438*, in *Anatomia di un miracolo. I santi Faustino e Giovita all'assedio di Brescia*, a cura di N. D'Acunto, Brescia 2019, pp. 171-200, con bibliografia precedente. Sui testimoni della triplice redazione della *passio* dei martiri Faustino e Giovita: P. TOMEA, «*Agni sicut nive candidi*». *Per un riesame della passio Faustini et Iovite BHL 2836*, in *San Faustino Maggiore di Brescia il monastero della città*, a cura di G. Archetti, A. Baronio, Atti della giornata nazionale di studio (Brescia, Università Cattolica del Sacro Cuore, 11 febbraio 2005) [= «Brixia Sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», Terza serie, XI, 1 (2006)], pp. 17-48; GAVINELLI, *Testimonianze grafiche*, pp. 37-42.

Reg. lat. 710, f. 6v, vicino a *HL*, I 17 in cui risuonavano le parole di esortazione del re longobardo Lamissione. Quest'ultimo era figlio di una meretrice che, ricollegandosi alla mitologia canina longobarda, seguiva il culto osceno di Freyja (una divinità ctonia conosciuta come 'cagna') e, dopo un suo eccezionale parto septigemino, aveva gettato tutta la prole in una peschiera, da cui soltanto lui era stato salvato dal re Agilmondo di stirpe divina, e successivamente adottato ed elevato con il tocco della sua lancia all'interno della stirpe dei Gugingi, così denominati dalla spada del dio nordico Odino (*HL*, I 15)⁷⁸: il postillatore si dimostra in effetti molto colpito dal tenore patriottico con cui il re longobardo aveva spronato i suoi guerrieri in procinto di affrontare i Bulgari, rammentando loro che era loro dovere combattere per difendere loro stessi e le loro famiglie in quanto era meglio morire in guerra piuttosto che soccombere da schiavi allo scherno nemico: «melius esse dicens in bello animam ponere quam vilia mancipia hostium ludibriis subiacere».

⁷⁸ S. GASPARRI, *La regalità longobarda. Dall'età delle migrazioni alla conquista carolingia*, in *Alto medioevo mediterraneo*, a cura di Id., Firenze 2005, pp. 207-208, 211-212. Sugli aspetti di mitologia canina: DE ANTONI, *Sotto il segno del lupo*, pp. 222-224.

Gli affreschi tardogotici della pieve della Mitria (e un'apertura su Andrea Bembo)

Entrando nella chiesa pievana di Santa Maria Annunciata a Nave, tradizionalmente nota con l'appellativo di pieve della Mitria, il visitatore è colto da stupore per la quantità di affreschi che l'ambiente, quasi miracolosamente, preserva dai secoli e per la raffinatezza con la quale queste pur diverse testimonianze pittoriche coabitano¹ (fig. 1). Come un ventaglio che si dispiega, i pilastri quattrocenteschi che suddividono l'ambiente in quattro campate, e le più antiche pareti, permettono di cogliere nell'arco dei diversi secoli l'opera corale, le numerose presenze e le diverse personalità artistiche operanti nella zona per ciascun periodo storico².

* Nel licenziare il contributo mi è doveroso ringraziare Alberto Zaina per avermi invitata ad approfondire la parte di cantiere tardogotico della pieve della Mitria a Nave, per le numerose segnalazioni e gli scambi di idee, in occasione dell'esposizione al pomeriggio di studi dedicato alla pieve bresciana il 20 maggio 2017, da cui prende corpo questo lavoro. Tutta la mia gratitudine va inoltre a Gabriele Archetti per aver accolto il saggio nella presente sede.

¹ Sulla decorazione pittorica dell'edificio nel complesso si rinvia a M. PERNIS, *La decorazione quattrocentesca della pieve della Mitria a Nave*, in *La pittura e la miniatura del Quattrocento a Brescia*, Atti della giornata di studi (Università Cattolica, Brescia, 16 novembre 1999), a cura di M. Rossi, Peschiera Borromeo (Mi) 2001, pp. 149-153; F. DE LEONARDIS, *Il patrimonio artistico in La Pieve della Mitria. Arte e storia in un luogo di culto della Valle del Garza*, Brescia 2002, pp. 9-123; M. PERNIS, *La Pieve di Nave nei documenti e nelle ricognizioni critiche*, in *La Pieve della Mitria*, pp. 125-130; S. GUERRINI, *La pittura tra il Medioevo e il Rinascimento*, in *Nave nell'arte*, a cura di C. Sabatti, A. Minessi, San Zeno Naviglio (Bs) 2010, pp. 32-44; G. FUSARI, *Il secolo del Rinascimento*, in *Nave nell'arte*, pp. 54-73.

² Per una ricostruzione delle fasi edificatorie della chiesa, che all'aprirsi del XIV secolo si presentava ad aula unica, estendendosi in lunghezza fino a comprendere almeno l'attuale terza campata: R. PARECCINI, *La pieve della Mitria. Sequenze edilizie nelle stratificazioni murarie dall'alto medioevo al Rinascimento*, in *Archeologia della valle del Garza fra Preistoria e Medioevo*, a cura di G. Botturi, R. Pareccini, Milano 1999, pp. 149-157; A. BREDI, R. PARECCINI, *Archeologia e architettura della Pieve*, in *La pieve della Mitria*, pp. 153-160; IDEM, *Archeologia e architettura delle chiese medievali*, in *Nave nell'arte*, pp. 10-29, particolarmente pp. 10-20.

Il dipinto più antico che si conserva è una porzione di *Ultima cena* molto depauperata e in parte ridipinta, di stile tardo duecentesco³, originariamente ubicata lungo la parete destra dell'edificio meno alta rispetto ai rifacimenti rinascimentali delle murature, non distante dal campanile inglobato nell'assetto romanico e dall'abside semicircolare di età preromanica⁴. Relativamente all'antico piano pavimentale, l'affresco si presentava di circa un metro più sollevato rispetto a ora (fig. 2). Con i successivi interventi architettonici l'*Ultima cena* rimase collocata tra la terza e la seconda campata laterale destra, occultata in parte dal terzo pilastro destro sorto entro la prima metà del Quattrocento e in parte, ai lati, dalle ancone affrescate sui posteriori altari di San Francesco e dei Ss. Rocco e Sebastiano⁵. A restituire l'aspetto trecentesco della porzione di parete occupata da questo affresco soccorrono i frammenti di ulteriori dipinti murali, realizzati nel corso del XIV secolo, la cui collocazione, ho ragione di credere, fosse in relazione a un antico altare intitolato probabilmente a sant'Orsola e addossato alla parete in basso a sinistra rispetto all'*Ultima cena*. Tali lacerti sono composti da un trittico dipinto su parete,

³ G. PANAZZA, *La pittura dal secolo XI all'inizio del secolo XIV*, in *Storia di Brescia*, I, Brescia 1963, p. 802 (che definisce l'opera di età romanica, richiamandosi agli affreschi di Santa Maria al Gradaro e di Almenno San Salvatore); PERNIS, *La decorazione quattrocentesca*, pp. 151-152, nota 8; DE LEONARDIS, *Il patrimonio artistico*, p. 33; GUERRINI, *La pittura*, p. 32. Di brani pittorici precedenti non se ne conservano, sebbene la pieve fosse documentata già dall'XI secolo (*Le carte del Monastero di San Pietro in Monte di Serle (Brescia)*, a cura di E. Cau, E. Barbieri, Brescia 2000, p. 71). Il frescante qui operante è stato avvicinato, per la tipologia dei volti, a uno dei raffinati pittori della pieve di Sant'Andrea a Sommacampagna (A. ZAINA, *La riscoperta dell'arte medioevale nel Bacino dell'Oglio*, in *Johannes de Volpino. Un caso nel Trecento pittorico nel solco dell'Oglio e dell'Adige*, a cura di G. Maculotti, A. Zaina, Sarezzo (Bs) 2012, p. 20). L'iconografia dell'*Ultima cena* affrescata lungo una delle pareti laterali, al fine narrativo di evidenziare le tematiche della salvezza, era un *tópos* delle chiese bresciane e trentine tra XIII e XIV secolo. Rinvio a titolo di esempio a San Cesario al Torrazzo (che faceva capo alla pieve di Nave), a San Filastrio a Tavernole sul Mella, a Branico di Costa Volpino, Cles, Caldaro, Maiano, Banco di Senzeno (ZAINA, *La riscoperta dell'arte medioevale*, pp. 19; R. BONOMELLI, *Prima del Paroto e del Da Cemmo. Il maestro di Volpino e la pittura medioevale in Valcamonica*, in *Johannes de Volpino*, p. 27; A. MAZZUCHELLI, *Gli affreschi di Branico tra storia e arte*, in *Johannes de Volpino*, pp. 47-48; N. ZANOTTI, *Il passaggio del Tonale. La presenza di Johannes nelle valli trentine*, in *Johannes de Volpino*, pp. 84-88).

⁴ Per una lettura archeologica dell'edificio preromanico e romanico: BREDÀ, PARECCINI, *Archeologia e architettura della Pieve*, pp. 154-160; IIDEM, *Archeologia e architettura delle chiese*, pp. 16-19.

⁵ Cfr. PERNIS, *La decorazione quattrocentesca*, pp. 151-152, nota 8; DE LEONARDIS, *Il patrimonio artistico*, p. 33; GUERRINI, *La pittura*, p. 32.



Fig. 1, Nave, Santa Maria Annunciata (pieve della Mitria), interno.



Fig. 2, Nave, pieve della Mitria, parete destra, foto d'insieme.

stilisticamente databile, credo, tra lo scadere del XIII e l'aprirsi del XIV secolo, verosimilmente affrescato al di sopra dell'altare che, ipotizzo, fosse collocato più in basso rispetto all'attuale piano di calpestio (fig. 3).

Il frammento comprende ancora la porzione sinistra che contempla una santa martire di stirpe regale a figura intera, vestita di un abito rosso, probabilmente *Sant'Orsola* (la palma del martirio è perduta, come anche i tratti del volto della santa, ma se ne ricava l'esistenza in origine per il gesto della mano destra sollevata), e la porzione centrale che illustra una *Madonna col Bambino benedicente*, composti entro un nimbo di iconografia bizantina⁶. La parte destra dell'affresco presentava un'immagine sacra rimasta quasi completamente celata sotto all'ancona quattrocentesca con la *Madonna col Bambino tra i santi Francesco e Gerolamo* dell'altare di San Francesco. A destra, più in basso, vennero dipinte probabilmente poco dopo la metà del Trecento (1350-65 ca.), tre scene della vita di sant'Orsola: credo *Il viaggio di sant'Orsola con le compagne* (porzione sinistra completamente occultata dall'altare di San Francesco), *L'incontro di sant'Orsola con papa Ciriaco* e *Il martirio di sant'Orsola e le compagne*⁷ (fig. 4-5). Questo breve ciclo, affollato e intensamente drammatico, dipinto mi pare senza soluzione di continuità⁸, recava un'incorniciatura, perduta nella parte inferiore, a frecce policrome fingenti intarsi marmorei in buona parte ben apprezzabile, estremamente prossima alle incorniciature dei lacerti ad affresco del *San Giorgio a cavallo* e del *Santo evangelista* provenienti dalla perduta chiesa bresciana di Sant'Ambrogio⁹.

La qualità stilistica delle scene di Nave è nel complesso meno raffinata rispetto all'esecuzione del *San Giorgio*, i panneggi degli abiti non presenta-

⁶ Rinvio a titolo di esempio alla *Madonna col Bambino benedicente* di Santa Maria in Foro a Caserta.

⁷ Cfr. G. PANAZZA, *La pittura del secolo XIV*, in *Storia di Brescia*, p. 940; DE LEONARDIS, *Il patrimonio artistico*, p. 33 (che lo data alla seconda metà del XIV secolo); P. PANAZZA, *Il Trecento e il gotico cortese*, in *Duemila anni di pittura a Brescia*, a cura di C. Bertelli, Brescia 2007, p. 129; GUERRINI, *La pittura*, p. 33 (che datano l'opera verso il 1350).

⁸ Per quanto decurtata dal pilastro, e non valutabile la parte di ciclo tra *L'incontro di Sant'Orsola col papa* e *Il martirio di Sant'Orsola*, non mi pare di individuare nell'incorniciatura una porzione divisoria tra la seconda scena e la prima, probabilmente scandite dalla raffigurazione di edifici sulla sinistra e sulla destra nella scena dell'incontro a Roma della santa col papa.

⁹ Ora Brescia, Pinacoteca Tosio Martinengo, invv. 522-523; P. PANAZZA, *Maestro di Sant'Ambrogio*, schede 23 a-b, in *Pinacoteca Tosio Martinengo. Catalogo delle opere. Secoli XII-XVI*, a cura di M. Bona Castellotti, E. Lucchesi Ragni, R. D'Adda, Venezia 2014, pp. 52-56. Si vedano, in proposito, la scheda da catalogo che data gli affreschi al 1350 ca., e le osservazioni in merito in PANAZZA, *Il Trecento*, p. 129.



Fig. 3, Nave, pieve della Mitrìa, parete destra,
Santa di stirpe regale (sant'Orsola?) e Madonna col Bambino benedicente.



Figg. 4-5, Nave, pieve della Mitria, parete destra,
L'incontro di sant'Orsola con papa Ciriaco e Martirio di sant'Orsola e le compagne.

no i giochi delle pieghe ondulate apprezzabili nei lacerti di Brescia, ma non escludo che nell'insieme l'affresco valtrumplino fosse opera di aiuti facenti capo a una medesima bottega e al cosiddetto "Maestro di Sant'Ambrogio", che è possibile abbia messo mano alla bella figura della sant'Orsola nella scena del martirio (fig. 5). Tale artista, raffinatissimo, fu senza dubbio attento ai cantieri pittorici lombardi post-giotteschi; oltre che alle personalità artistiche maggiori della prima metà del Trecento padano (*in primis* il "Maestro della Tomba Fissiraga") e alle ascendenze veronesi invocate da Pierfabio Panazza¹⁰, questo frescante aveva familiari le declinazioni stilistiche padane dell'eloquio post-giottesco, espresse in pennellate liquide e pastose affini al cosiddetto "Primo Maestro di Chiaravalle", attivo intorno al quinto decennio del Trecento sul tamburo della torre nolare dell'abbazia milanese¹¹.

Tra i brani pittorici di maggiore interesse della seconda metà del Trecento, databili tra l'ottavo e il nono decennio del secolo, spiccano senza dubbio due affreschi in controfacciata: una *Madonna col Bambino in trono tra un santo diacono (san Lorenzo?) e un santo vescovo che presenta due offerenti*, ubicata a sinistra dell'antico portale¹², dipinti sotto un lacerto di *Crocifissione* verosimilmente precedente, e una *Madonna col Bambino in trono*, cronologicamente successiva, dipinta a destra del portale, credo riferibile all'ambito del medesimo pittore o della bottega (fig. 6-8). Fino ad ora ritenuti da buona parte della critica quattrocenteschi¹³, dalla qualità stilistica in particolare del

¹⁰ PANAZZA, *Maestro di Sant'Ambrogio*, pp. 53-54; PANAZZA, *Il Trecento*, p. 129.

¹¹ Si vedano sull'argomento: C. TRAVI, *Il "primo maestro di Chiaravalle" e la cultura pittorica in Lombardia nella prima metà del Trecento*, «Arte cristiana», 72 (1984), pp. 81-94; EADEM, *I dipinti medievali, in Chiaravalle. Arte e storia di un'abbazia cistercense*, a cura di P. Tomea, Milano 1992, pp. 333-340; EAD., *Il Trecento*, in *Pittura a Milano dall'Alto Medioevo al Tardogotico*, a cura di M. Gregori, Milano 1997, pp. 46-47 e schede alle pp. 207-209; rinvio, inoltre, alle considerazioni in merito di P. DI SIMONE, *Profughi toscani nella Milano viscontea. In margine al problema di Stefano Fiorentino*, in *Art fugitiu. Estudis sobre art medieval desplaçat*, a cura di R. Alcoy, Barcelona 2014, pp. 477, 482.

¹² Originariamente di dimensioni più piccole rispetto all'attuale, che ha tagliato via una porzione di affresco sulla sinistra con un offerente inginocchiato a contemplare forse la *Crocifissione*, sebbene separato da essa dall'incorniciatura semplice che divide tutti i brani della parete e di cui resta il frammento di iscrizione.

¹³ PERNIS, *La decorazione quattrocentesca*, p. 153 (che data l'affresco a partire dagli anni Quaranta del Quattrocento, in relazione al polittico di *Sant'Orsola* di Antonio Vivarini); DE LEONARDIS, *Il patrimonio artistico*, p. 17 (che lo colloca entro la prima metà del Quattrocento); PERNIS, *La Pieve di Nave*, p. 126 (che riporta un "prima metà del XIV secolo" ma come refuso, parlando del Quattrocento); GUERRINI, *La pittura*, p. 34 (che data XV secolo). A favore di una collocazione cronologica entro il XIV secolo si sono pronunciati fi-



Fig. 6, Nave, pieve della Mitria, controfacciata, foto d'insieme.



Fig. 7, Nave,
pieve della Mitria,
controfacciata,
Santo diacono
(*san Lorenzo?*).



Fig. 8, Nave, pieve della Mitria, controfacciata,
Madonna col Bambino in trono.

Fig. 9, Tavernole sul Mella, San Filastrio, parete destra,
San Michele arcangelo, particolare.

santo diacono (*san Lorenzo?*, fig. 7), si evince una stringente relazione tra la cultura figurativa di questo frescante e i cantieri pittorici viscontei della seconda metà del XIV secolo, particolarmente le *Storie post mortem della Vergine* recentemente recuperate nella cappella del castello visconteo di Cassano d'Adda, dove mi pare ricorrano medesime tipologie post-giottesche¹⁴. La composizione delle due Madonne in trono riflette modelli diffusi di *Maestà* di Giovanni da Milano e di Giusto de Menabuoi¹⁵, penetrati fin nei territori più periferici dei feudi della signoria milanese e qui in rapporto alla pietà e alla devozione dei committenti pievani, come mostra anche la *Madonna col Bambino in trono tra santi* di Sant'Antonio a Breno.

La *Madonna col Bambino in trono* sulla destra della controfacciata (fig. 8), nell'aspetto particolarmente del Bambino, vispo e riccioluto che gioca sorridente con il viso della madre, echeggia un tardo prototipo giottesco: la *Madonna col Bambino* del polittico di Bologna, possibile riflesso della presenza a Milano di una simile, tarda *Maestà* di Giotto perduta, forse un dono delle autorità comunali di Firenze ad Azzone Visconti presso la cui corte era stato inviato l'anziano pittore *magister et gubernator* in veste anche diplomatica¹⁶. Al maestro delle due Madonne in trono di Nave ritengo si possano attribuire, a una fase forse leggermente anteriore, probabilmente tra settimo e ottavo decennio del secolo, le figure di santi dipinte lungo la parete destra della chiesa di San Filastrio a Tavernole sul Mella, a una trentina di chilometri da Nave lungo la Val Trompia, tra cui spicca, per la bellezza del modellato e i tratti delicatissimi, il volto del san Michele arcangelo¹⁷ (fig. 9). Tra lo scadere del Trecento e l'aprirsi del Quattrocento, nella Valle del Gar-

nora: Gaetano Panazza (PANAZZA, *La pittura del secolo XIV*, p. 941, che colloca l'affresco nella prima metà del secolo) e Fiorella Frisoni, comunicazione orale.

¹⁴ Tali affreschi sono stati ricondotti alla committenza di Bernabò Visconti da S. ROMANO, *Il modello visconteo: il caso di Bernabò*, in *Medioevo: i committenti*, a cura di A.C. Quintavalle, Milano 2011 (I convegni di Parma, 13), pp. 642-656.

¹⁵ Rinvio a titolo di esempio a opere quali la *Madonna col Bambino* del polittico di Prato di Giovanni da Milano e la *Madonna col Bambino in trono* di Giusto de Menabuoi, già Collezione F. Mont, New York.

¹⁶ Ringrazio Paolo Di Simone per la precisazione relativamente al modello della *Madonna col Bambino* del Polittico di Bologna. Per la suggestiva ipotesi di un soggiorno di Giotto a Milano come figura diplomatica di ambasciatore politico: M. WARNKE, *Artisti di corte. Preistoria dell'artista moderno*, Roma 1991 (ediz. orig. *Hofkünstler, zur Vorgeschichte des modernen Künstlers*, Köln 1985), p. 21; DI SIMONE, *Profughi toscani*, p. 463.

¹⁷ Meno raffinato, ma riprendendo un medesimo modello compositivo, si presenta il *San Michele arcangelo* affrescato a Sant'Andrea ad Artoigne (Bs).

za, la poco nota *Crocifissione con la Vergine e san Giovanni* (o la *Maddalena?*) *tra i santi Caterina e Antonio abate* di San Cesario al Torrazzo (nelle carte d'archivio *Tornago* o *Tonago*, pieve di Nave), dipinta *ab origine* sul fianco laterale destro della chiesa, come hanno precisato i recenti restauri¹⁸, si accompagnava quasi certamente alla collocazione di un altare in quel punto (l'altare attuale è ottocentesco), sorto successivamente ai riallestimenti architettonici della porzione absidale dell'edificio dell'XI secolo, compiuti entro la metà del XIV secolo¹⁹ (fig. 10-11). Opera di qualità stilistica molto sostenuta, a seguito delle condizioni climatiche patite nei secoli tale *Crocifissione* è oggi ridotta a un lacerto incorniciato da un'edicola ottocentesca, benché tuttora ben leggibile nella porzione superiore.

Qui i canali della committenza è probabile conducessero alla vicina Brescia essendo, San Cesario, sotto la cura del Capitolo della Pieve di Santa Maria Annunciata²⁰; ciò argomenterebbe la presenza di un così fine pittore aggiornato su esempi tardo-trecenteschi di committenze di alto profilo, quali la *Crocifissione* affrescata sulla parete di fondo dell'oratorio Porro a Mocchirolo (oggi a Brera), riferibile su dati d'archivio al pittore molto attivo a Bergamo Pecino da Nova (e in serrato dialogo, qui, con Giovanni da Milano, fig. 12), e la *Crocifissione* in San Marco di Milano attribuita ad

¹⁸ I restauri sono stati condotti nell'aprile-maggio 2021 da Emanuela Montagnoli Vertua, sotto la direzione di Angelo Loda, che ringrazio per la segnalazione e la gentilissima collaborazione. Dalle indagini sugli intonaci è emerso che la giornata che comprende la figura del Cristo in croce, la prima ad essere eseguita, si sovrappone agli intonaci dei frammenti di decorazioni esterne a losanghe, che in origine proseguivano fino all'altezza dell'attuale tettoia ottocentesca. Dalle indagini non è chiaro se la figura a destra del Cristo sia un san Giovanni, come da consuetudine iconografica, o piuttosto una Maddalena (quest'ultima, tuttavia, è generalmente raffigurata ai piedi della croce, in ginocchio, con i capelli più lunghi e sinuosi, il che mi fa propendere per l'interpretazione di un san Giovanni dai tratti del viso particolarmente aggraziati). Sulla sinistra, oltre la figura della santa Caterina, l'intonaco dell'affresco prosegue in modo irregolare, indicando un'estensione maggiore dell'impaginato antico rispetto a ora. Rinvio, per queste e ulteriori precisazioni, alla relazione finale di restauro di Emanuela Montagnoli Vertua, *Laboratorio di restauro e studio artistico*.

¹⁹ Per l'edificio antico: BREDÀ, PARECCINI, *Archeologia e architettura delle chiese*, pp. 21-25. I rilievi dell'edificio in età basso-medievale hanno precisato l'aspetto dell'antica cappella absidale, che si presentava quadrangolare, di m 4,70 x 4,45 con copertura voltata (ivi, pp. 22, 24). La fase edificatoria, che ha dato l'impronta tardomedievale all'edificio, è datata tra lo scadere del XIII secolo e la prima metà del XIV, periodo entro cui si collocherebbe la committenza di una *Crocifissione* (in questo caso precedente quella dipinta sul fianco dell'edificio) sulla parete di fondo absidale, come da consuetudine.

²⁰ G. ARCHETTI, *La pieve della Mitria nel Medioevo*, in *La Pieve della Mitria*, p. 141.



Fig. 10, Nave, San Cesario al Torrazzo, *Crocifissione tra i ss. Caterina d'Alessandria e Antonio abate.*

Fig. 11, Nave, San Cesario al Torrazzo, *Crocifissione, particolare.*

Fig. 12, Mocchirolo, oratorio Porro, *Crocifissione* (foto precedente gli strappi).

Fig. 13, *Libro di preghiere*, Avignone, Bibliothèque Municipale, ms. 111, f. 4v, *Mese di aprile.*

Anovelo da Imbonate²¹. Ad agevolare la datazione di questo raffinato affresco soccorre la moda della sontuosa pellanda (o cioppa) indossata dalla *Santa Caterina*, accollata (dal colletto emerge il sottano di lino bianco) e dalle lunghe maniche pendenti in panno di lana o di velluto²², che permettono di collocarne l'esecuzione intorno all'anno 1400, come mostrano i confronti con opere quali il *Giudizio universale* firmato e datato 1400 dai de Veris a Santa Maria dei Ghirli a Campione, la dama miniata entro il 1402 che regge le insegne viscontee nel manoscritto del *De natura deorum* appartenuto a Gian Galeazzo Visconti²³, o ancora la coeva figura dell'aprile dalla serie dei *Mesi* nel *Libro di preghiere* di Avignone miniato da Michelino da Besozzo²⁴ (fig. 13).

A dipingere buona parte dei santi alla base degli intradossi dei pilastri, eretti nel corso della prima metà del Quattrocento²⁵, è principalmente un pittore di cultura bembesca, probabilmente bresciano, come suggerirebbero i confronti stilistici con la teoria di santi affrescata sulla parete destra esterna della chiesa di San Filastrio, opera, mi pare, della bottega guidata forse da

²¹ Su Pecino da Nova si vedano in particolare: L. GALLI, *Restauro e ritrovamento: novità sugli affreschi dell'oratorio di Mocchirolo*, «Arte cristiana», 745 (1991), pp. 310-312; IDEM, *Pecino da Nova*, schede: I.35-I.36, in *Arte lombarda dai Visconti agli Sforza. Milano al centro dell'Europa*, Catalogo della mostra (Milano, Palazzo Reale, 12 marzo-28 giugno 2015), a cura di M. Natale, S. Romano, Milano 2015, pp. 108-109; per la figura di Anovelo, cfr. L. GALLI, *Anovelo da Imbonate*, scheda II.13, *Ibidem*, p. 161; M. BOLLATI, *Anovelo da Imbonate*, scheda II.14, *Ibidem*, p. 161, con bibliografia pregressa.

²² Per la descrizione dell'abito ringrazio A.F. Palmieri Marinoni, comunicazione scritta.

²³ Opera del cosiddetto "Maestro del *De natura deorum*", Paris, Bibliothèque nationale de France, ms. lat. 6340, f. [II]v. Rinvio alla scheda di catalogo in merito: F. RICCOBONO, *Maestro del De Natura Deorum*, scheda II.15, in *Arte lombarda dai Visconti agli Sforza*, pp. 161-162.

²⁴ Avignone, Bibliothèque Municipale, ms. 111, f. 4v. Rinvio a R. DELMORO, *Interferenze francesi nella produzione dei codici di lusso a Pavia sullo scadere del Trecento e qualche apertura sul primo Michelino da Besozzo*, «Arte medievale», V, 2015 (2016), pp. 248, 252.

²⁵ Sui quali pilastri si impostano gli archi traversi, forse cinquecenteschi, che scandiscono le vele della copertura. La costruzione dei pilastri di base rettangolare, addossati alle pareti laterali della navata, avvenne entro la prima metà del Quattrocento, come si ricava dalla data *ante quem* 1446 che accompagna il *Sant'Antonio abate dona ai poveri i suoi averi* affrescato sul primo pilastro destro della chiesa (vedi oltre nel testo) e la data 1449 dipinta sopra un *Dottore della Chiesa* sul terzo pilastro destro (BREDA, PARECCINI, *Archeologia e architettura della pieve*, pp. 158, 160). A confermare ciò si pone anche l'affresco sul secondo pilastro destro con la *Madonna della rosa tra due sante* che esamineremo oltre e che stilisticamente riprende modelli di Gentile da Fabriano e bottega importati a Brescia (vedi oltre nel testo e la nota 40).



Fig. 14, Tavernole sul Mella, San Filastrio, parete esterna, foto d'insieme.



Fig. 15, Tavernole sul Mella, San Filastrio, parete esterna, *Santo vescovo*, particolare.

Andrea Bembo impegnata nel ciclo di *Storie di san Domenico* nella cappella-oratorio annessa alla stessa chiesa (fig. 14-15). Gli occhi gonfi, le pennellate liquide e compatte degli incarnati, le stille di sangue sul capo del *Santo Stefano* sul terzo pilastro sinistro di Nave (fig. 16-17), la bella figura del *San Nicola di Bari* sul primo pilastro destro (fig. 18-19), dove appaiono particolarmente evidenti le profonde incisioni attorno alla sagoma del capo per la stesura di lamine d'oro perdute dell'aureola punzonata, sono opera di un pittore certamente non secondario, autore anche del *San Pietro apostolo* molto depauperato dipinto sul primo pilastro sinistro e del santo vescovo (*Agostino?*) sul secondo pilastro destro. Ad altro raffinato pittore, ma entro probabilmente una stessa campagna decorativa, e nell'ambito, credo, di una medesima bottega, è riferibile il *San Giovanni Battista* dipinto sull'intradosso verso la navata del secondo pilastro sinistro (fig. 20-21), la cui figura è caratterizzata dai ricchi panneggi del manto rosso che ricadono in numerose pieghe, accompagnata da un lungo filatterio arricciato su cui è riportato in eleganti *litterae textuales* (dal *ductus* più calligrafico rispetto alle iscrizioni votive dipinte sopra il *San Nicola* e il *Sant'Antonio abate*) il passo dal vangelo di Giovanni: *Ego vox clamantis in deserto [dirigite viam] Domini* (Gv 1, 22-23).

Sempre alla bottega del frescante dei santi degli intradossi dei pilastri, benché piuttosto malconcio e ridipinto, si può attribuire il brano votivo datato 1446 del *Sant'Antonio abate dona ai poveri i suoi averi*, dipinto sul lato destro del primo pilastro destro e fino ad ora interpretato come un *San Lorenzo che fa le elemosine* o un *Sant'Eligio*²⁶ (fig. 22-23). Il sant'Antonio, i cui capelli biondi spuntano da sotto un turbante che appare oggi come una massa sorda e brunastra²⁷, è colto nel brano della sua vita immediatamente precedente quella eremitica, ancora giovane ed elegantemente vestito di una giornea di panno di lana rosso foderato e bordato di pelliccia (probabilmente di lince) con una cintola in vita, secondo la moda altolocata dell'epoca in Lombardia²⁸. L'ambientazione della scena avviene sotto ad un

²⁶ PERNIS, *La decorazione quattrocentesca*, p. 152; DE LEONARDIS, *Il patrimonio artistico*, pp. 23, 29; GUERRINI, *La pittura*, p. 33. L'interpretazione in chiave di un san Lorenzo non è persuasiva, trattandosi qui di un santo in abiti cavallereschi e non diaconali.

²⁷ Rinvio per maggiori dettagli sulla moda dell'abito e sull'acconciatura del giovane sant'Antonio allo studio di approfondimento pubblicato di seguito a questo saggio e a cura di Alessio Francesco Palmieri Marinoni.

²⁸ Rinvio a titolo di esempio al ciclo di *Storie della vita della regina Teodolinda*, opera della bottega degli Zavattari, concluso da contratto entro il 1446, dove i cortei e i numerosi personaggi sfoggiano un campionario della moda del periodo alla corte del terzo duca di



Figg. 16-17, Nave, pieve della Mitria,
terzo pilastro sinistro, *Santo Stefano*.



Figg. 18-19, Nave, pieve della Mitria,
primo pilastro destro, *San Nicola*.



Figg. 20-21, Nave, pieve della Mitria,
secondo pilastro sinistro, *San Giovanni Battista*.



Figg. 22-23, Nave, pieve della Mitria,
primo pilastro destro (estradosso destro), *Sant'Antonio abate*
dona i suoi averi a un povero e offerente inginocchiato.

porticato innanzi all'ingresso della sua dimora, da dove il santo ha appena tratto gli averi per donarli ai bisognosi, come illustra il confronto con la tavola all'incirca coeva col *Sant'Antonio abate dona ai poveri i suoi averi* del "Maestro dell'osservanza" (Sano di Pietro?), 1435-1440 ca.²⁹, dalle otto tavole conservate con *Storie della vita di sant'Antonio abate* che componevano l'ancona di Sant'Antonio abate, in origine forse nella chiesa di Sant'Agostino di Siena³⁰. Inginocchiatogli innanzi è qui l'offerente in abiti da pellegrino, un pievano di Nave con bordone e fazzoletto, quel *Mazolenus* ancora decifrabile nell'iscrizione votiva che accompagna l'affresco e che ci tramanda, a distanza di secoli, una scelta caritatevole intrapresa dal committente in occasione probabilmente di un pellegrinaggio.

La prossimità stilistica di questo maestro, piuttosto attivo per il complesso di Nave, alla bottega bembesca operante a San Filastrio, come anticipato, mi porta ad aprire una parentesi sulla figura ancora sfuggente di Andrea Bembo e sull'importante ciclo di affreschi domenicani, tuttora poco studiati, della cappella (o oratorio) annessa alla chiesa di San Filastrio. Qui oltre alle quindici *Storie di san Domenico* (pareti sud e ovest) (fig. 24-25), le decorazioni investono la volta con gli *Evangelisti* e i *Dottori della Chiesa* (i santi Gerolamo, Gregorio, Ambrogio e Agostino, figurati in medaglioni assieme a Tommaso d'Aquino); l'altare, che conserva l'antico allestimento pittorico con san Domenico tra san Pietro martire e, probabilmente, il beato Guala da Bergamo – nell'atto di presentare a san Domenico un modello di chiesa, che si direbbe quella bresciana di San Domenico, appunto, del cui ordine Guala fu priore su incarico dello stesso Domenico di Guzmán³¹ – e gli affre-

Milano. Si veda in proposito A.F. PALMIERI MARINONI, «*Conzature de testa*» nel ciclo pittorico della Cappella di Teodolinda nel Duomo di Monza: per un'indagine sui copricapi e sulle acconciature, in *Monza Illustrata 2017. Annuario di arti e culture a Monza e in Brianza*, a cura di R. Delmoro, Canterano (Rm), 2018, pp. 157-173.

²⁹ Washington, National Gallery of Art, Samuel H. Kress Collection, 1952.5.20 (*Italian Paintings of the Fifteenth Century. The Systematic Catalogue of the National Gallery of Art*, Washington D.C. 2003, pp. 481-495).

³⁰ Rinvio inoltre ai confronti iconografici con il *Sant'Antonio distribuisce ai poveri i suoi averi* di Niccolò di Pietro Gerini, dal ciclo di affreschi nella chiesa di San Francesco di Prato, dove il santo è figurato similmente all'affresco di Nave, sotto a un porticato, con l'ingresso laterale destro alla dimora, e con il *Sant'Antonio distribuisce ai poveri i suoi averi* di Agnolo Gaddi nella cappella Castellani in Santa Croce a Firenze, similmente ambientato in uno sfondo cittadino sull'uscio della casa del santo.

³¹ Non si tratta della cappella di San Filastrio, né della chiesa di San Filastrio, come già ipotizzato dagli studi (non coinciderebbero né l'alto campanile dalla forma slanciata, né l'assenza del porticato esterno e tantomeno l'abside semicircolare), bensì di una chiesa di



Fig. 24, Tavernole sul Mella,
San Filastrio, oratorio domenicano,
Storie di san Domenico, particolare.



Fig. 25, Tavernole sul Mella,
San Filastrio, oratorio domenicano,
Storie di san Domenico,
particolare del *San Domenico*.

schi sulla parete laterale est con la raffinata *Annunciazione* dipinta ai lati del finestrone, sotto alla quale si dispongono due Madonne col Bambino tra santi. Sotto all'arcangelo Gabriele si compone, entro un riquadro incorniciato, parte dell'intera campagna decorativa, una *Madonna col Bambino tra i santi Gerolamo, Antonio abate e Alessio*, affresco di qualità stilistica decisamente molto alta e fino ad ora, mi pare, poco considerato dagli studi³² (fig. 26). Il dipinto, come mostrano le foto dei dettagli dei volti e dei panneggi dei santi, per la resa liquida dei carnati, per la realizzazione a veloci pennellate quasi compendiarie dei chiaroscuri, per l'attenzione alle pieghe fluenti e complicate dei panneggi (fig. 27-29), è riferibile senza dubbio a un capofila bembesco (autore a mio vedere anche dell'*Annunciazione* ma non della *Madonna col Bambino* e del *San Sebastiano* dipinti sotto alla *Vergine Annunciata*) che, con buona probabilità, potrebbe corrispondere ad Andrea Bembo, lungamente attivo a Brescia e alla cui bottega è già stata attribuita la realizzazione del ciclo di *Storie di san Domenico*³³.

I canali della committenza domenicana, con i quali Andrea era in contatto (il pittore firmava *Andreas de Bembijs pinxit* un affresco votivo nel chiostro di San Domenico a Brescia, come testimoniava nel XVIII secolo Marcello Oretti³⁴), stringerebbero attorno a lui e a suoi aiuti la realizzazione del complesso ciclo iconografico dell'oratorio, che sarei propensa a datare entro lo scadere del quarto decennio del XV secolo, o al più all'aprirsi del quinto. L'attento programma illustrativo della cappella appare ideato in funzione propagandistica allo scopo di confutare e arginare le eresie nelle valli bresciane. L'approdo dei Domenicani a Tavernole potrebbe chiarirsi in re-

tipo mendicante con l'area presbiteriale leggermente sopraelevata e con la terminazione absidale a catino. Il dipinto potrebbe restituire per sommi capi la fisionomia della primitiva chiesa di San Domenico di Brescia.

³² Ringrazio sentitamente Alberto Zaina per avermi accompagnata a visitare il complesso segnalandomi questo affresco.

³³ Per la documentazione relativa all'attività bresciana dell'artista si veda L.P. GNACCOLINI, *Sulle tracce dei Bembo a Brescia*, in *La pittura e la miniatura del Quattrocento a Brescia*, pp. 36-37, 43-44. Il ciclo di *Storie di san Domenico* di San Filastro è stato ricondotto già da diversi decenni alla bottega bembesca (V. TERRAROLI, *Brescia*, in *La pittura in Lombardia. Il Quattrocento*, Milano 1993, pp. 219-221); alla figura di Andrea Bembo lo ha recentemente avvicinato P. CASTELLINI, *I Bembo tra Brescia e Cremona*, in *Lombardia gotica e tardogotica. Arte e architettura*, a cura di M. Rossi, Milano 2005, pp. 277-279.

³⁴ C. BOSELLI, *Marcello Oretti: pitture della città di Brescia e del suo territorio (1775)*, in *Commentari dell'Ateneo di Brescia*, Brescia 1957, pp. 156-157; F. RICCOBONO, *Bottega dei Bembo (Andrea Bembo?)*, schede 43 a-b, in *Pinacoteca Tosio Martinengo*, p. 82.



Fig. 26, Tavernole sul Mella, San Filastrio, oratorio domenicano, *Madonna col Bambino tra i ss. Gerolamo, Antonio abate e Alessio.*



Fig. 27, Tavernole sul Mella, San Filastrio, oratorio domenicano,
Madonna col Bambino, particolare.



Figg. 28-29, Tavernole sul Mella, San Filastrio, oratorio domenicano, particolari di *Sant'Antonio abate* e di *San Gerolamo*.

lazione alle diverse sedi domenicane sul territorio, che investivano anche Nave con la chiesa di San Pietro martire, e alla fondazione, presso la chiesa sul Mella, di una comunità di frati predicatori con funzione inquisitoria (l'oratorio domenicano poteva assolvere, in origine, la funzione di tribunale), di cui si perdono tuttavia le tracce già nel XVI secolo³⁵.

Interessanti confronti stilistici si possono istituire tra la bellissima *Madonna col Bambino* – caratterizzata dalla calligrafica resa bembesca delle fisionomie e dei carnati quasi trasparenti, dal vezzo delle pieghe a conchiglia dei panneggi ampi, fluenti e complicati – e alcune carte di tarocchi dal mazzo Visconti di Modrone³⁶, il più sfarzoso pervenuto, come ad esempio *l'Imperatrice*³⁷ (fig. 30). Nella *Cavallerizza di spade* (fig. 31), l'abito voluminoso dalle elaboratissime pieghe ritorna nella *Vergine assunta* molto deperita della lunetta da Santa Caterina di Brescia, già riferita, per le tangenze domenicane anche qui della committenza, ad Andrea Bembo o alla sua stretta cerchia³⁸. Le veloci arcate sopraccigliari di uno degli angeli musicanti molto depauperati riconducono a quelle del Bambino nella Madonna tra santi dell'oratorio di Tavernole (fig. 27). Tale nucleo di opere credo possa gettare un po' più luce sulla figura artistica, lodata all'epoca, di Andrea³⁹, con l'auspicio di approfondire la fisionomia di questo capofila della celebre famiglia di pittori cremonesi e di valorizzare, al contempo, il ciclo decorativo domenicano di San Filastrio, nonché a indagare la fonte agiografica in volgare da cui furono tratte le iscrizioni che illustrano la vita di *san Domenico*, tra i complessi decorativi più completi e meglio conservati (ma anche meno indagati) della prima metà del Quattrocento in Lombardia.

³⁵ G. PIOVANELLI, *San Filastrio di Tavernole in Val Trompia*, «Brixia sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», terza serie, I, 1-2 (1996), pp. 63-66. Le carte d'archivio sul complesso si conoscono solo a partire dal XVI secolo; qui è documentato una confraternita, consorzio o *schola* della Carità (che non è certo si riunisse nell'oratorio) ma a quest'altezza cronologica non sono rintracciabili rapporti con il San Domenico di Brescia. Il testo figurativo documenta, tuttavia, un insediamento i frati dell'ordine domenicano entro la prima metà del XV secolo, allo scopo probabilmente di predicare con la funzione di convertire gli eretici.

³⁶ New Haven (Connecticut), Yale University, Beinecke Library, inv. Cary ITA 109.

³⁷ Rinvio alle osservazioni in merito in R. DELMORO, *Entre Filippo Maria Visconti et Francesco Sforza: trois célèbres tarots ducaux*, in *Tarots enluminés. Chefs-d'oeuvre de la Renaissance italienne*, sous la direction de T. Depaulis, Paris 2020, p. 75.

³⁸ Brescia, Pinacoteca Tosio Martinengo, inv. 1129. Rinvio alla scheda di catalogo, con bibliografia pregressa: RICCOBONO, *Bottega dei Bembo*, pp. 81-82.

³⁹ Considerato eccellente e molto utile pittore dalle autorità del Comune di Brescia nel 1431, allorquando fece richiesta della cittadinanza per sé e la sua famiglia (GNACCOLINI, *Sulle tracce dei Bembo*, p. 3, e nota 7 con bibliografia pregressa).



Fig. 30, Mazzo di tarocchi
Visconti di Modrone, New Haven,
Yale University,
Beinecke Library, inv. Cary ITA 109,
Imperatrice, particolare.



Fig. 31, Mazzo di tarocchi
Visconti di Modrone, New Haven,
Yale University,
Beinecke Library, inv. Cary ITA 109,
Cavallerizza di spade.



Fig. 32, Nave, pieve della Mitria, secondo pilastro destro (estradosso),
Madonna col Bambino in trono che regge una rosa tra due sante.

Tornando a Nave, la *Madonna col Bambino in trono che regge una rosa tra due sante* (quella di sinistra è forse una santa Caterina) affrescata nella seconda cappella laterale destra, sul lato destro del secondo pilastro, sembrerebbe suggerire una presenza bembesca riferibile al principio del quarto decennio circa del Quattrocento. Il volto della santa sulla destra, in particolare, si avvicina molto alla cifra stilistica calligrafica della *Madonna col Bambino tra santi* di San Filastrio, credo di un lustro almeno successiva (fig. 32). Questa osservazione potrebbe molto cautamente suggerire, per la realizzazione della raffinata *Madonna della rosa*, la mano di un Giovanni Bembo da Cremona affiancato dal figlio Andrea, congettura non peregrina se si considerano i prestiti compositivi e stilistici da Gentile da Fabriano che, quasi certamente, data la generazione a cui Giovanni apparteneva, non dovevano essergli estranei⁴⁰: il trono a pinnacoli, le acconciature raccolte in trecce delle due sante laterali, prossime alla *Santa Maria Maddalena* del polittico Quaratesi⁴¹, il ricadere fluente del manto della Vergine dagli ampi risvolti, il corpicino compatto e morbido del Bambino, riconducibili a esempi quali la *Madonna col Bambino e angeli* di Tulsa e la *Madonna col Bambino benedicente* di New Haven, opere riferibili al periodo bresciano dell'artista⁴².

⁴⁰ All'arrivo di Gentile da Fabriano a Brescia, impegnato certamente tra il 1417 e il 1419 ai lavori nella cappella della *curia nova* di Pandolfo III Malatesta, e alla raffinata committenza del condottiero di Fano, signore di Brescia tra il 1404 e il 1421, si lega probabilmente l'aprodo in città di Giovanni Bembo da Cremona, documentato la prima volta nel 1421, impegnato a dipingere le armi di Filippo Maria Visconti nel castello. Nel 1433 il pittore è testimoniato di nuovo a Brescia, dopo una parentesi cremonese (1425), alla realizzazione di un Leone di San Marco e delle insegne del podestà, del capitano e del comune di Brescia nel palazzo di Giustizia. Le scarse notizie sulle committenze aristocratiche e civili non escludono un coinvolgimento del pittore anche in opere sacre di carattere votivo (rinvio a GNACCOLINI, *Sulle tracce dei Bembo*, pp. 35-36).

⁴¹ Firenze, Galleria degli Uffizi, inv. 1890, n. 887, opera ultimata nel 1425 (A. CECCHI, *Gentile da Fabriano. Polittico Quaratesi*, scheda VI.3, in *Gentile da Fabriano e l'altro Rinascimento*, Catalogo della mostra (Fabriano, Spedale di Santa Maria del Buon Gesù, 21 aprile-23 luglio 2006), a cura di L. Laureati, L. Mochi Onori, Milano 2006, pp. 256-263).

⁴² Tulsa (Oklahoma), Philbrook Museum of Art, Fondazione Kress, inv. 3358, K 535; New Haven, The Yale University, inv. 1871.66 (A. DE MARCHI, *Gentile da Fabriano. Un viaggio nella pittura italiana alla fine del Gotico*, Milano 1992, ed. 2006, pp. 122-126).

Aspetti di costume nel *Sant'Antonio abate* della pieve della Mitria

La pieve di Santa Maria Annunziata a Nave, meglio conosciuta come pieve della Mitria, presenta, nei suoi molteplici cicli pittorici, numerose testimonianze vestimentarie di grande interesse relative all'area bresciana tra il Duecento ed il tardo Cinquecento, fornendo uno spaccato della storia del costume nella Valle del Garza e della sua conseguente semantica. Tra i molteplici esempi degni di nota, l'affresco posto nel primo intradosso della prima cappella di destra raffigurante *Sant'Antonio abate dona i suoi averi a un povero e un offerente inginocchiato*, offre numerosi spunti di lettura e interpretazione¹. Nell'affresco sono presenti tre differenti tipologie vestimentarie: un abito da popolano, un abito da gentiluomo o da nobile con gli attributi del pellegrino e, infine, l'abito del santo (fig. 1).

Ma procediamo con ordine. Posto nel registro superiore sinistro della porzione d'affresco, possiamo riconoscere un povero. Egli indossa una gonnella di panno di lana color ocre con calzabracca in panno di lana bianco estremamente consunta tant'è che, da due grandi fori, vediamo sbucare le ginocchia. L'elemento inferiore può essere confuso con delle calze solate; tuttavia, a una lettura più attenta, malgrado lo stato conservativo dell'affresco, si può notare come il povero sia a piedi scalzi. Pertanto, l'indumento è riconoscibile come calzebrache. Quanto portato sul capo risulta di difficile interpretazione; verosimilmente, oltre all'acconciatura, il povero sembrerebbe indossare un copricapo che, però, risulta pressoché impossibile decifrare².

L'offerente, inginocchiato ai piedi del santo, risulta essere una *via media* tra l'indigenza delle vesti del povero e la ricca raffinatezza vestimentaria

¹ Per l'analisi degli aspetti iconografici e storico-artistici dell'affresco, rimando al precedente saggio nella rivista di Roberta Delmoro, *Gli affreschi tardogotici della pieve della Mitria (e un'apertura su Andrea Bembo)*.

² Cercando di interpretare quanto rimane leggibile dell'affresco, è possibile avanzare due ipotesi: la prima, vede nella forma una sorta di cuffia avvolta attorno al capo; la seconda, un cappello di paglia o un cappuccio a tese rivoltate. Risulta plausibile intendere il copricapo come una cuffia.

espressa dell'abito del santo. La scelta degli indumenti, e cromatica delle vesti dell'offerente, sottolinea l'umiltà e l'annichilimento del nobiluomo innanzi alle grandi opere di carità e fede compiute dal santo egiziano. Egli veste una giornea di panno di lana che oggi appare color ocra scuro³, al di sotto della quale possiamo riconoscere un farsetto in panno di lana bianca; completano l'insieme degli indumenti le calzebrache chiuse al piede dalle *poulaines* e, a diretto contatto con la pelle, egli indossa una *camisa* di lino bianco. A lato dell'offerente, quasi abbandonato in chiaro segno di reverenza e rispetto, vi è una berretta⁴ a calotta cilindrica alta con doppio risvolto liscio, anch'essa in panno di lana⁵. Il capo scoperto del gentiluomo ci permette di notare anche un ultimo elemento di costume, ovvero l'acconciatura a zazzera che rimanda pienamente alla moda in voga a partire dagli anni Quaranta del XV secolo.

Gli elementi vestimentari sin qui elencati permettono di datare l'abito alla prima metà del Quattrocento, in particolare, la tipologia di acconciatura e di copricapo dell'offerente confermano oltremodo la datazione presente sull'affresco stesso (1446) nonché una chiara influenza del vestire milanese⁶. Se per i primi due personaggi le vesti sono chiaramente definibili, gli indumenti indossati dal santo presentano alcune peculiarità che risultano fondamentali per il riconoscimento del personaggio in Antonio abate.

Procedendo con l'analisi dall'elemento più esterno, che a partire dal XV secolo entrerà a far parte delle cosiddette «robe larghe per di sopra», possiamo riconoscere molto chiaramente una guarnacca con le caratteristiche maniche a gozzo – una tipologia di sopravveste in uso fino agli anni settanta del Quattrocento – verosimilmente o in velluto di seta o in panno di lana rossa; la presenza della foderatura e della decorazione lungo il bordo del-

³ Circa il colore della guarnacca dell'offerente, è necessario tenere in considerazione che in origine potesse essere differente; benché oggi esso appaia di colore ocra, è possibile rilevare la presenza di alcuni pigmenti verdi che farebbero presupporre una probabile tinta dai toni decisamente più freddi. Ringrazio Lucia Miazzo per il consulto in materia.

⁴ Come per la nota precedente, nella parte interna del copricapo sono presenti delle tracce di pigmento color rosso; ciò lascerebbe supporre che la berretta, in origine, fosse di questo colore.

⁵ Un esempio simile di berretta la ritroviamo nei due giovani nella scena dell'*Adorazione dei Magi* di Masaccio (1426, Gemäldegalerie, Berlino), nei due giovani di Ottaviano Nelli nella *Vergine nel tempio* (1424, Palazzo Trinci, Foligno) o ancora nel disegno di *Giovane che si allaccia una scarpa* del Pollaiuolo (1460, Galleria degli Uffizi, Firenze)

⁶ Cfr. G. BUTAZZI, *Il costume quattrocentesco fino alla caduta del ducato*, in *Il costume in Lombardia*, Milano 1977, pp. 19-60.



Fig. 1, Nave,
pieve della Mitria,
primo pilastro destro
(estradosso destro),
*Sant'Antonio abate
dona i suoi averi
a un povero e offerente
inginocchiato.*

l'orlo in pelliccia⁷, grazie a confronti iconografici e documentari coevi, permette di ipotizzare una scelta tessile in direzione del velluto di seta a corpo unico. La guarnacca presenta inoltre le caratteristiche maniche ampie con un'apertura verso il lato interno del braccio che ne permetteva la duplice vestibilità, ovvero il poter indossare le maniche anche sfilate. La sopravveste è completata da una *corregia*, ossia una cintura in cuoio color oca chiaro che, verosimilmente, in origine presentava una decorazione a castoni con pietre dure o semipreziose⁸. Al di sotto della guarnacca, è possibile leggere un farsetto in panno di lana che, per via del suo color verde può essere definito come *juppeto de viridi*, dal quale intravediamo una *camica* o camicia di lino bianco. Il santo indossa anche delle calze solate dello stesso colore e materiale del farsetto. A causa dello stato di conservazione dell'affresco, nonché per via di una poca leggibilità dei singoli elementi, non è possibile affermare se ai piedi il santo indossasse delle calzature riconducibili alle *çabats*.

Quanto visto sinora non definisce in alcun modo la provenienza “geografica” del santo; egli, infatti, veste come un qualsiasi gentiluomo della metà del Quattrocento, senza particolari o evidenti elementi contraddistintivi. Il copricapo, tuttavia, può aiutare a sciogliere i dubbi interpretativi sull'identità del santo, malgrado si debba far fronte ad evidenti difficoltà di lettura dell'affresco.

Ad una prima analisi riconosciamo un copricapo di panno di lana, meno probabile in velluto di seta rossa, di forma tondeggiante e schiacciata; questo primo riscontro permette di escludere, senza alcuna ombra di dubbio, che si tratti di una berretta. La forma e tipologia lascerebbero aperte tre soluzioni interpretative: un *capperone* (detto anche *chaperon* o *capuchon*), un cappuccio drappeggiato attorno al capo, oppure un turbante. La difficoltà interpretativa deriva dal fatto che nel nostro esempio tutti i tre copricapo sono definibili come *Sendelbinde*, ovvero strisce di tessuto – frappato o meno – avvolte come ornamento attorno a berretti o direttamente sul capo.

⁷ A causa della poca leggibilità dei dettagli possiamo solamente ipotizzare ad alcune tipologie di pelliccia usate verosimilmente per la foderatura della guarnacca, riducendo il ventaglio di scelta a due tipologie: lupo cerviero (lince) o vaio. Poiché in alcune parti dell'affresco, in particolare lungo l'apertura interna al braccio, sembra possibile riscontrare delle striature più scure rispetto al fondo bianco del vello, pare possibile ipotizzare che la fodera sia da intendersi di lupo cerviero (lince).

⁸ È possibile notare come sull'affresco vi siano delle lacune, riconducibili a caduta di decorazioni a stucco o a pastiglie applicate, sia sul lato sinistro della *corregia* dove era posta la fibbia, sia sul lato destro dove vi dovevano essere degli ulteriori elementi decorativi.

Possiamo però escludere che si tratti di un *capperone*, poiché, a un'analisi più attenta, non sono presenti né la foggia, né i volumi che permettano di leggere tale tipologia di copricapo. Il dubbio rimane tra cappuccio e turbante poiché essi, a uno sguardo veloce, possono essere confusi benché siano stilisticamente e tecnicamente differenti⁹. Il cappuccio, già dal tardo Trecento, si caratterizza per il drappeggio concluso da una lunga punta sulla destra e, a volte, anche dall'estremità opposta pieghettata; elementi, tuttavia, assenti nel nostro affresco che lasciano definire il copricapo come turbante.

Gli elementi del costume letti e interpretati permettono di porre un'ulteriore domanda: com'è possibile riconoscere, da un punto di vista vestimentario, la figura di Antonio abate? La risposta può essere trovata grazie ai complementi d'abbigliamento, ovvero il copricapo, e alla tradizione agiografica. Partendo proprio da quest'ultima, i passi iniziali della *Vita di Antonio* composta da Atanasio di Alessandria (295-373) così come l'opera di Sozomeno (400-450)¹⁰, ci informano sullo stato di agiatezza economica, nonché delle origini egizie del santo¹¹. Benché la *Vita* non fornisca alcuna descrizione delle vesti indossate da Antonio prima del suo eremitaggio¹² e, tantomeno, faccia menzione a copricapo, il pittore "traduce" le scarse informazioni attraverso un uso specifico dell'abbigliamento.

La prima caratteristica, cioè lo *status* economico, è stato tradotto visivamente attraverso la sontuosità delle vesti e delle rifiniture riconducibili ad un personaggio benestante. È solo grazie, e attraverso l'uso di un copricapo specifico, quale elemento distintivo, che possiamo interpretare il santo raffigurato come Antonio abate. Infatti, l'intenzione dell'artista è quella di utilizzare un elemento del costume con una doppia funzione: *in primis*, esso rappresenta una citazione vestimentaria che appartiene a una cultura "altra" e che nel contempo è identificabile con un'area geografica definita, ovvero l'area egiziano/mediorientale; in secondo luogo, la scelta di una precisa tipologia di turbante vuole sottolineare l'estraneità del santo ai quei gruppi sociali che venivano identificati proprio grazie all'uso di cappelli

⁹ Cfr. il cappuccio drappeggiato indossato dalle figure maschili nella *Guarigione dello storpio e la resurrezione di Tabita* di Masolino da Panicale (1423-1428, Santa Maria del Carmine, Firenze)

¹⁰ SOZOMENO, *Storia ecclesiastica*, in *Patrologia graeca*, LXVII, ed. J.-P. Migne, Paris 1864, I, 13, 2.

¹¹ ATANASIO DI ALESSANDRIA, *Vita di Antonio*, a cura di D. Baldi, Roma 2015, pp. 37-38.

¹² L'unica informazione sugli abiti di Antonio la troviamo alla fine della *Vita* (ATANASIO DI ALESSANDRIA, *Vita di Antonio*, p. 125) dove si cita un mantello di pelle di pecora.

particolari (come gli ebrei¹³ o, successivamente, i turchi¹⁴). Il turbante, infatti, sin dal primo Medioevo venne utilizzato per connotare sia le figure dell'Antico Testamento, evidenziandone l'origine mediorientale¹⁵, sia di santi provenienti dall'area mediorientale. Nel nostro caso, così come già sperimentato da altri artisti di area bergamasco-bresciana¹⁶, o come possiamo notare nei pittori del ducato di Milano¹⁷, il turbante è utilizzato per richiamare le origini mediorientali, nella fattispecie egiziane del santo, permettendoci così di riconoscere nel santo raffigurato Antonio abate.

¹³ Cfr. B. BLUMNEKRANZ, *Il cappello a punta. L'ebreo medievale nello specchio dell'arte cristiana*, Bari 2003.

¹⁴ In questa sede non mi addentrerò nella descrizione e analisi delle diverse tipologie di turbante presenti nella produzione artistica del primo Quattrocento in area lombarda e il rispettivo significato; per un approfondimento di carattere generale sul tema cfr. S. PICCOLO PACI, *Turbanti e copricapo 'esotici': una ricerca esplorativa di tipologie e significati nella miniatura fra Duecento e primo Cinquecento*, «Antichità viva», XXXVII, 2-3 (1998), pp. 6-14; P. VAN CLASTER, *Of Bearded Painters and Red Chaperons. A Fifteenth-Century Whodunit*, «Zeitschrift für Kunstgeschichte», LXVI, 4 (2003), pp. 645-492.

¹⁵ L'immagine "negativa" e di pericolo per la cristianità verrà associata al turbante solamente con la presa di Costantinopoli da parte dei Turchi di Mohammad II; essa raggiungerà l'apice dell'idea di "perfidia" solo con la sconfitta turca di Lepanto (1571). Per un approfondimento sull'uso di elementi orientali nel Quattrocento, cfr. C. MANGO, *Discontinuity with the Classical Past in Byzantium*, in M. MULLES, R. SCOTT, *Byzantium and the Classical Tradition*, Birmingham 1981, pp. 48-57.

¹⁶ Ad esempio, i personaggi maschili dipinti da Giacomo Borlone de Buschis nella scena della *Crocifissione* e in diverse scene della *Vita di Gesù* (1471, oratorio dei Disciplini, Clusone) e dai Baschenis alla metà del Quattrocento.

¹⁷ Ad esempio, nel *Matrimonio della Vergine* di Michelino da Besozzo (NY, MET) o il turbante indossato da Giuseppe nella scena della *Fuga in Egitto* nella predella del *Polittico delle Grazie* di Vincenzo Foppa (Milano, Pinacoteca di Brera).

Antonio Montanino scultore e intagliatore

Chi era Antonio Montanino, citato per primo da Francesco Paglia per un'opera imprecisata nella parrocchiale di Carpenedolo, con l'appellativo de "il Vecchio", se già al suo tempo il pittore conosceva l'esistenza di una sua piuttosto ampia discendenza? Dopo Paglia, pochi cenni del Fenaroli nel *Dizionario degli artisti bresciani*, gli studi di Boselli del secondo dopoguerra, la ricerca si allunga fino alle soglie del nostro secolo. Ma ad oggi non sappiamo che briciole della sua personalità, della sua cultura, dei talenti organizzativi e "imprenditoriali", tanto da rivelarsi ora il creatore di ancone apprezzato in tutto il Bresciano della prima metà del Seicento. Anche rispetto alla sua committenza, ad oggi, si intuisce soltanto la compiacenza del mondo della diocesi e dei monasteri, ma nel giro della nobiltà non ci è giunto un cenno della sua maestria. Si sentiva il desiderio che qualcuno dicesse qualche parola dei suoi modi di "sentire" e di "esprimere" con la sgorbia l'anatomia dei telamoni, la naturale eleganza dei pendoni e l'affascinante verismo dei "cartocci" di pergamena sbrindellata.

Ora sono stati riletti fotograficamente i pezzi "smontati" della quadratura lignea e sono stati posti di nuovo sul banco dell'intagliatore. Le riproduzioni ad alta scala, a volte anche a 1:1, e la realistica definizione hanno iniziato a dire molto di più di quanto potesse vedere un occhio anche esperto. Certo, occorre l'esperienza di un operatore, che per lunghi anni avesse avuto a che fare con le essenze lignee, gli utensili d'intaglio, e perché no, non privo del coraggio della scoperta, unito a un adeguato bagaglio culturale. È evidente, che un personaggio siffatto non è facile a trovarsi. Tuttavia, durante i momenti più difficili della pandemia, ho potuto contare su un anziano amico professore di liceo, Arturo Biondelli, uscito dalla bottega di un ebanista intagliatore che ha conservato per tutta la vita la passione di famiglia. Un amico che mi ha sostituito e restituito integralmente i materiali

* La prima parte è di V. Volta, la seconda di A. Biondelli e V. Volta, la terza di A. Biondelli.

raccolti, nelle numerose visite e rilevazioni nella Bassa e ovunque ci fosse notizia del Montanino e di altri intagliatori. Debbo a lui tutta la mia riconoscenza per il lavoro di ricerca, di passione e di intuito dimostrati nelle situazioni più difficili, di comparazione, di datazione, di riconoscimento di particolari autografi del Montanino e dei numerosi artisti che ne vennero a contatto. Non solo, ha anche accettato di riordinare tutti i materiali prodotti e di fissare le sue riflessioni in alcuni brevi appunti.

I. *San Zenone e i Montanino*

Anche il modesto *vicus* di San Zenone, a mezzodì della città di Brescia, di cui anticamente formava una porzione delle “Chiusure” meridionali, può vantare i natali di un importante personaggio storico del tempo della peste manzoniana. Si tratta di Antonio Montanino, scultore del legno del XVII secolo qui, nella casa avita, fino al 1626, lasciando ai fratelli più anziani il tradizionale laboratorio di famiglia di “marangoni” specializzati in apparati chiesastici e arredi nobiliari. La nuova bottega cittadina di strada Larga venne aperta nel 1630 dal *magistro* Antonio, ormai maggiorenne e conosciuto per le sue referenze artistiche. Non è dato di sapere quando i suoi predecessori si siano installati in quello che oggi è il comune di San Zeno sul Naviglio, non più *chiusura* di Brescia, ma agglomerazione urbana cospicua dell’*hinterland*. Da numerosi indizi è però lecito pensare che la famiglia provenisse dal Bergamasco, legata in qualche modo alle ampie possessioni¹ che il luogo pio della Pietà di Bergamo aveva ereditato dal condottiero Bartolomeo Colleoni alcuni secoli prima. Dopo alcuni traslati, una di queste grandi cascine denominata Naviglio si trova tuttora nelle vicinanze della “riviera” di casette che si affacciano in riva destra del Naviglio Grande bresciano, prima del rettilineo che vede le limpide acque scendere verso la pianura di borgo Poncarale.

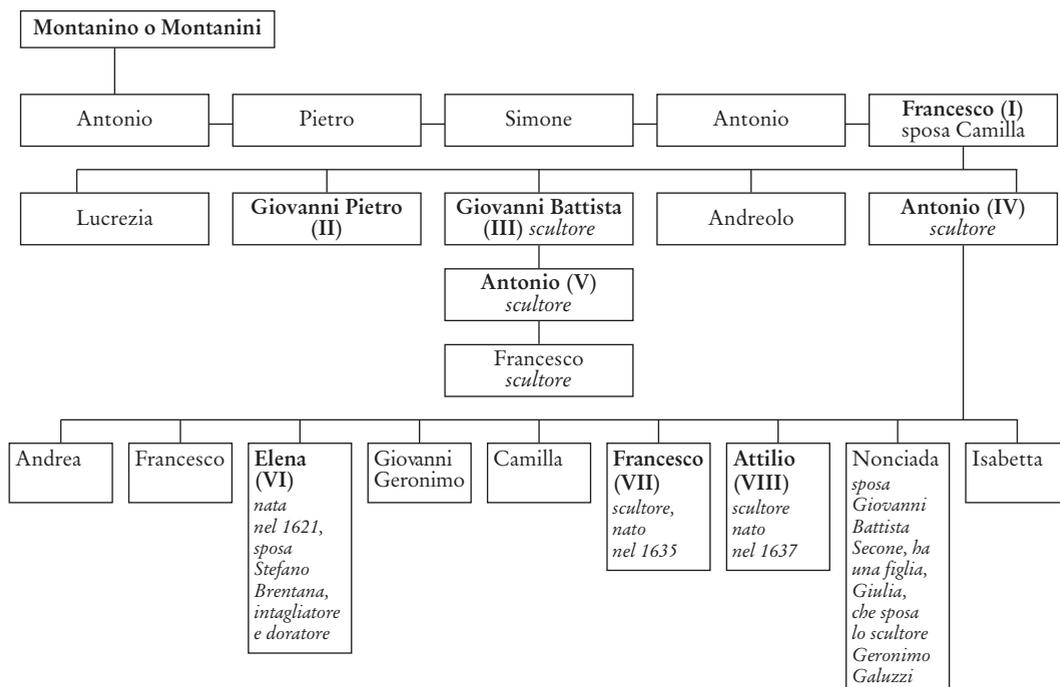


San Zeno Naviglio, cortina delle casette in contrada Cantarane, ossia della chiesa di San Zenone.

¹ Quattro grandi cascine nelle campagne di San Zeno.

L'ubicazione delle abitazioni e della bottega dei Montanino si desume dall'atto del notaio Trappa: «1597, 15 giugno. Giovanni Pietro quondam Francesco Montanini vende ai fratelli Giovanni Battista [che è l'autore dell'altare di San Nicola da Tolentino di Lumezzane, 1631] e Andreolo, abitanti in loco di San Zenone, la terza parte di una casa murata, solerata, con corte e orto in terra di Santo Zenone in contrada di Cantarane, confinate a mattina con il cavalier Silvio Martinengo, a monte i fratelli suddetti (...) per lire quattrocento»². La scarna indicazione sembra riferirsi alla schiera di cassette che costituiscono, ancora oggi, il retro della cortina di edificato di antico impianto, con la facciata sulla consolare romana Pontevichese, a sud della parrocchiale di San Zeno. A proposito di questa chiesa, progetto di Carlo Melchiotti a fine Ottocento, sembra di poter riconoscere almeno una "reliquia" dei Montanino, nella Madonna lignea seicentesca, conservata nell'altare in *cornu evangelij*.

È stato laborioso ricomporre l'*arbore* genealogico dei Montanino per la presenza di innumerevole prole con più diramazioni.



² Archivio di Stato di Brescia (= ASB), Notarile Brescia, notaio G.B. Trappa, filza 2281.

- I. Francesco Montanino, padre di Antonio, sposa Camilla e abita a San Zeno³. Da una Polizza d'estimo del 1634, risulta essere figlio del defunto Antonio, figlio di Simone, figlio di Pietro, figlio di Antonio del defunto Montanino. L'intera genealogia è ribadita anche nella polizza d'estimo del 30 maggio 1685. Francesco muore prima del 1597, come risulta dall'atto di cessione di Giovanni Pietro di un terzo della casa ai fratelli il 15 giugno 1597.
- II. Giovanni Pietro, quondam Francesco, fratello di Antonio, il 15 giugno 1597, vende ai fratelli Giovanni Battista e Andreolo, «abitanti in loco Santo Zenone, la sua terza parte di casa murata, copata e solerata con corte ed orto in terra di Santo Zenone, in contrada di Cantarane, confinate a mattina con il cavalir Silvio Martinengo e a monte i fratelli». Da questo atto si deduce che Francesco, il padre, è deceduto e che Antonio è molto piccolo⁴.
- III. Giovanni Battista Montanino, scultore, fratello di Antonio e con bottega in San Zeno, il 25 novembre 1631 firma il contratto per l'ancona di San Nicola da Tolentino per la chiesa omonima di Lumezzane Pieve⁵.
- IV. Antonio Montanino, detto "il Vecchio", scultore in Strada Larga, nato *ante* 1597 muore il 12 marzo 1673⁶; è ancora un bambino quando perde il padre Francesco; svolge il suo primo apprendistato nella bottega di famiglia con i fratelli maggiori. Sposa in prime nozze Vittoria Marinoni, dalla quale ha Andrea, Francesco ed Elena e, in seconde nozze, Rizzarda Rizzardi, dalla quale nascono Giovanni Geronimo, Camilla, Francesco, Attilio, Nonciada e Isabetta. Gli strumenti dotali sono nella cronologia, vedi testamento del 18 febbraio 1673 e codicillo del 27 febbraio 1673⁷. A margine del testamento, è indicata la data di morte di Antonio, il 12 marzo 1673, dichiarata dal figlio Francesco.
- V. Antonio Montanino, scultore, quondam Giovanni Battista, e il figlio Francesco ricevono pagamenti dalla chiesa parrocchiale di Carpenedolo «per il deposito delle sante reliquie, o reliquiario e per il busto di un santo e due piccoli angeli»⁸.

³ ASB, Archivio storico civico del comune di Brescia (= ASC), Polizza d'estimo del 1588.

⁴ ASB, Notarile Brescia, notaio E. Trappa, filza 2281.

⁵ V. VOLTA, *Atlante valtrumplino*, Brescia 1982, p. 230.

⁶ Polizza d'estimo pubblicata da C. BOSELLI, *Le opere d'arte della chiesa della Carità*, Brescia 1974, pp. 6, 50, 52.

⁷ ASB, Notarile Brescia, notaio A. Mercandoni, filza 7947.

⁸ È lui il giovane nipote Antonio, da non confondere col Vecchio (M. TREBESCHI, *Carpenedolo. La chiesa parrocchiale, con note di storia del comune dal Medioevo al Settecento*, Carpenedolo 2008, p. 49).

- VI. Elena, nata nel 1621 da Vittoria, prima moglie, sposa Stefano Brentana, figlio di Domenico, doratore pure lui in strada Larga; la dote di Elena di lire 1200 planette, come quella di ognuna delle sorelle, è erogata il 20 dicembre 1638⁹. Geronimo Galuzzi, quondam Fausto, quondam Tomaso, è marito di Giulia, figlia di Annunciata quondam Antonio Montanino scultore. Nella polizza d'estimo del 15 luglio del 1722 Geronimo Galuzzi dichiara di abitare in contrada Larga, di avere 61 anni, con arte di intagliatore. Interessante è scoprire che possiede i beni che l'anno 1641 erano accatastati a nome di Antonio Montanino in quadra sesta di S. Giovanni, ovvero del "nostro scultore". Inoltre, è proprietario di altra casa in strada Larga e di una casa e terra in Bagnolo¹⁰. Tutto questo per dire che i beni di Attilio e la sua bottega finiscono nella disponibilità di Giulia e del marito Geronimo Galuzzi. La stirpe degli intagliatori Montanino di strada Larga a Brescia, finisce con Attilio, ma non l'attività. Per chi poi avesse dei dubbi sul fatto che le famiglie dei marangoni generalmente si imparentassero tra di loro, col vantaggio non secondario di salvare l'attività, è bene sapere che a sua volta Geronimo Galuzzi era nipote del defunto Tomaso, fabbro lignario, che aveva sposato Andreana Gasparini, figlia di Pietro Gasparini Patavino, fabbro lignario, costruttore di carrozze¹¹.
- VII. Francesco, figlio di Antonio detto il "Vecchio", abitante in strada Larga in Brescia, il 17 gennaio del 1650 è detto scultore¹²; nella polizza d'estimo del 30 maggio 1685 dichiara di essere convivente con il fratello Attilio, ambedue scultori con beni in Bagnolo Mella¹³.
- VIII. Attilio, figlio di Antonio detto il "Vecchio", dalla suddetta polizza, 30 maggio 1685, risulta scultore in strada Larga, sposato con Margherita Amigoni di Faustino, con beni a Gottolengo. È presente in un atto rogato dal notaio Carlo Planerio il 21 giugno 1681¹⁴; redige il testamento il 28 ottobre 1697¹⁵; l'eredità è divisa a metà tra la sorella Annunciata e sua figlia Giulia, moglie di Geronimo Galuzzi.

⁹ ASB, Notarile Brescia, notaio A.M. Mainetto, filza 6162.

¹⁰ ASB, Polizza d'estimo 1722.

¹¹ ASB, Notarile Brescia, notaio Martelletti, filza 3362 e atto 9 ottobre 1587; notaio G.B. Irma, filza 1606, Pavia, 13 aprile 1588.

¹² ASB, Notarile Brescia, notaio G. Zucchetti, filza 7053.

¹³ ASB, ASC, Polizze d'estimo 1685, in quadra sesta di S. Giovanni.

¹⁴ ASB, Notarile Brescia, notaio C. Planerio, filza 7909.

¹⁵ ASB, Notarile Brescia, notaio L. Manza, filza 8548.



Casnigo (Bergamo),
chiesa arcipresbiterale,
tabernacolo a tribuna,
di Antonio Montanino,
1634-35.



Casnigo (Bergamo),
chiesa arcipresbiterale,
tabernacolo a tribuna,
particolari
di san Sebastiano
e di san Paolo
di Antonio Montanino,
1634-35.

Verolanuova (Brescia),
chiesa di San Lorenzo,
ancona dell'Immacolata,
particolare di re David,
di Antonio Montanino,
1648-49.



Carpenedolo (Brescia), chiesa parrocchiale,
ancona di Santo Stefano, particolari dell'angelo telamone e dell'angelo custode,
attribuiti ad Antonio Montanino, post 1638.

Introduzione al regesto di Antonio Montanino

Durante l'estensione di questo regesto, conscio dei molti saggi che hanno affrontato questo tema negli ultimi anni, ha avuto occasionalmente la sorpresa di rivenire, negli atti del notaio Agostino Morari, la convenzione relativa alla commessa delle tre ancone, tuttora esistenti nell'oratorio della SS.ma Trinità di Bottino Sera, dove si riporta in modo chiaro la specificazione, da tempo dibattuta dagli studiosi, che un *oramento del coro* non è altro che l'ancona dell'altare maggiore, nel lessico del '600. In effetti nell'atto si parla di due ancone e di un *ornamento del coro*, che identifica la terza ancona in quella posta nell'abside. Il testo riporta altre curiosità riguardanti la presentazione del progetto, in due varianti, la consistenza economica della commessa e i rapporti di lavoro di Antonio Montanino con il genero e collaboratore Stefano Brentana. Pare opportuno riportare il testo dell'atto¹⁶, il solo trovato, in premessa del regesto, a esemplificazione dei tanti e complessi contratti che hanno preceduto la realizzazione di ognuna delle opere di questo lungo elenco.

«Adì 8 giugno 1646 in Brescia. Si dichiara per virtù della presente scrittura, la quale le parti interessate vogliono ch'habbia forza di pubblico solenne et giurato instrumento, si come d. Antonio Montanino intagliatore in Brescia in contrada di Strada Larga, presente, et facendo per sè et [il] quale ha promesso et promette de rato de suoi propri beni per d. Stefano Brentana indoratore, rinunciando d'haver promesso e fatto alieno (...), vol esser egli tenuto et obbligato a quanto sarebbe tenuto il detto Brentana, se avesse legittimamente ratificato la presente scrittura, et anco obbligandosi con esso principaliter, et in solidum, per ogni melior modo ha promesso, et promette di fare li ornamenti del coro et di due altari, che devono essere posti nella chiesa che si fabbrica nel loco della Santissima Trinità di Botticino di Sera, a spese di m.to rev. padre Giovanni Battista Lorando, cioè detti ornamenti del coro et altari che sono trei ornamenti, respectivamente soprascritti, da essere fatti intagliati, perfilati in oro et finiti a marmore et colorati in bona et laudabil forma et nella maniera contenuta nei disegni, quanto all'opera, che saranno sottoscritti dal detto Molto Reverendo Padre don Gio Batta Lorando, nella guisa seguente, cioè, quello del coro in tutto come sta e giace, eccetto però che non sia obbligato detto Montanino a farvi gli angeli nella cimma, ma in loro vece un Dio Padre e gli ornamenti da una et altra parte della chiesa conforme al disegno che sarà come di sopra soprascritto dovendosi haver riguardo all'ornamento di minor fattura, di esso disegno, et della parte sinistra, quali fatture ben conditionate debbino essere

¹⁶ ASB, Notarile Brescia, notaio A. Morari, filza 6656.

poste in opera nel detto loco della Trinità Santissima, avanti la prima domenica del mese di settembre, prossimo venturo, sotto pena di ogni danno, spese ed interesse di esso molto rev.do padre d'esser liquidati col suo giuramento per patto espresso. Quali lavorerii ed opere debbino esser condotte et poste in opera al detto tempo a spese però, in quanto alla condotta, d'esso infrascritto reverendo padre et non in quanto al poner in stato dette opere, che debbi esser effettuate a spese di esso Montanino; il che hanno fatto et fanno detto Montanino presente ut supra et detto molto rev. padre Giovanni Battista Lorandi, monaco di Santo Faustino presente, et facendo per se e dall'altra, per il pretio et finito mercato di scudi novanta de berlingotti sette l'uno, da esser pagati subito, che saranno poste nel detto loco le opere sudette, dovendosi essequir le cose sudette con bona fede promettendo et obligando. Et per fede la presente è stata pubblicata da me Agostino Moraro nodaro, di commissione delle sudette parti, le quali sottoscriviranno et sarà anco per infrascritti testi sottoscritte. Io d. Giovanni Battista Lorando affermo come di sopra; io Antonio Montanino affermo come di sopra; io Francesco Zuceno fui presente come testimonio; io Ludovico Vinacesi fui presente per testimonio; io Pietro Parri detto Parisio fui presente per testimonio».

II. *Regesto dell'attività della bottega dei Montanino*

Si è detto Antonio Montanino, figlio di Francesco, fosse l'erede di una consolidata tradizione artigianale, artistica, condizione che potrebbe spiegare la sua accertata capacità produttiva e organizzativa, fin dagli anni trenta del XVII secolo. Montanino ha avuto una vita molto lunga e attiva, nel 1667, a settantadue anni, dirigeva ancora la sua bottega e realizzò l'ancona del santuario di Ono Degno, con l'aiuto de due figli, Francesco e Attilio. Oltre a essere un artefice del legno singolare, dotato di una solida preparazione, ha avuto l'intelligenza di cogliere il momento favorevole della ripresa, dopo le devastazioni della peste, ricorrendo all'aiuto di validi collaboratori, dall'architetto Agostino Avanzo, per la progettazione, a Stefano Brentana, il cognato doratore e "depentore", ai Pescetti intagliatori e anche organari, fino alla bottega del fratello Giovanni Battista a San Zeno¹⁷. È a partire dalle nozze con Rizzarda Rizzardi, seconda moglie, che Montanino sembra imporsi all'attenzione della committenza bresciana. Nel 1634 firma il primo contratto importante della sua carriera, oggi non più esistente, «la com-

¹⁷ Vedi A. BIONDELLI, *Marangoni nelle terre del principato*, Castel Goffredo 2015, pp. 34-43.

messa dell'ancona (...) della parrocchiale di Roncadelle, contenente la famosa pala del Romanino» e subito dopo, assume l'incarico di realizzare la spettacolare tribuna di Casnigo in Val Seriana¹⁸. Dopo il 1638 scolpisce l'ancona di Santo Stefano, della parrocchiale di Carpenedolo.

Gli anni quaranta vedono intensificarsi la sua presenza nella Bassa, a Ghedi, a Castel Goffredo. Stando ai dati emersi, gli anni cinquanta sono i più produttivi: Montanino dimostra di avere notevole forza imprenditoriale e di gestire più lavori nello stesso tempo. In questo periodo è chiamato a scolpire casse e cantorie d'organo a Quinzano e a Desenzano e alcune delle ancone più importanti nella basilica di Verolanuova. Concluderà la sua carriera con i due figli al suo fianco, che gli succederanno nell'attività. Si ha l'impressione che non abbia avuto troppi concorrenti del suo livello e che anche per questa ragione il lavoro non deve essergli mancato. Non sono emerse, fino ad ora, figure di concorrenti che fossero bravi scultori e imprenditori in grado di fornire apparati complessi e grandiosi, nei tempi dovuti. Certo, a Brescia c'era Bernardo Rivolta che teneva bottega alla Pallata ed era in grado di intraprendere l'esecuzione di importanti macchine lignee, ma ad Asola come a Verolanuova ha dimostrato di essere soprattutto un intagliatore di notevole creatività, non tanto uno scultore. Nel cantiere della collegiata di Verolanuova, che ha preso avvio verso la metà del secolo, Montanino sembra distinguersi dagli altri per le sue sculture, dalle posture dinamiche ma ancora abbastanza composte e per la capacità di sistematizzare alcune tendenze di impaginazione delle ancone. Bisognerà attendere la generazione successiva alla sua, quella di Gasparo Bianchi e di Giacomo Faustini, perché emergano artisti capaci di competere con lui.

IL REGESTO

1595, Montanino nasce a San Zeno a sud di Brescia. È figlio di Francesco e Camilla che nel 1588 sono residenti in San Zeno. Da una polizza d'estimo presentata nel 1634, Francesco, il padre, risulta essere figlio del defunto Antonio, q. Simone, q. Pietro, q. Antonio, q. Montanino Montanini. Suoi fratelli sono Giovanni Pietro, Battista e Andreolo (ASB, ASC, Polizze d'estimo 1588 e 1634; V. VOLTA, *Scultori, intagliatori e lapicidi per la "fabbrica" della Collegiata*, in B. PASSAMANI, V. VOLTA, *La basilica di Verolanuova*, Brescia 1987, p. 110).

¹⁸ In quegli anni un Marco Montanino è chiamato a Cadignano di Verolanuova, per realizzare un tabernacolo, non più esistente. Non sappiamo chi sia questo Marco, se il nome di un lavorante o un membro della famiglia.

1624-25, Montanino esegue l'ancona dell'altare di San Carlo nel duomo di Chiari oltre «alli cornisamenti dell'otto quadri del choro» della stessa chiesa (G. Fusari, *Il duomo di Chiari 1481-2000. Il febbrile cantiere*, Roccafranca 2000, pp. 41-42).

Prima del 1629 sposa in prime nozze Vittoria Marinoni, dalla quale ha Andrea, Francesca ed Elena. Vittoria muore durante la pestilenza detta del Manzoni (Volta, *La basilica di Verolanuova*, p. 110).

Il 7 gennaio 1630 risulta presente nella cancelleria degli Incurabili, come teste ad un rogito del notaio Antonio Mainetti (ASB, Notarile Brescia, notaio A. Mainetti, filza 6157).

Il 6 febbraio 1630, sempre davanti allo stesso Mainetti, cancelliere degli Incurabili, Montanino acquista da Ortensio, q. Battista de Meraviliis, una «casa cupata e solevata (...) in contrata Lata [oggi via A. Gramsci] confinante a mane Camillo Poli, a mezzodì Vincenzo e fratelli de Aureris, a sera la via Larga, a monte gli eredi di Antonio Menoni» (ASB, Notarile Brescia, notaio A. Mainetti, filza 6157).

1630, durante la peste, perde la prima moglie Vittoria Marinoni.

Il 7 gennaio 1631 Montanino è di nuovo presente all'ospedale degli Incurabili come teste ad altro atto del notaio Antonio Mainetti (ASB, Notarile Brescia, notaio A. Mainetti, filza 6157).

Altre presenze come teste, sempre nello stesso anno, registrate dal cancelliere dell'ospedale, in data 26 febbraio, 2 giugno, 30 luglio, 27 agosto 1631, stanno a indicare sue prestazioni d'opera all'interno della struttura assistenziale. All'ultimo atto, 27 agosto 1631 ha con sé anche un lavorante, Domenico Pessetti (o Pecetto) suo «famulo» (ASB, Notarile Brescia, notaio A. Mainetti, filza 6157; Biondelli, *Marangoni nelle terre*, pp. 34 sgg., Giovanni Battista Pescetti, «organaro»).

Il 5 maggio del 1631, Montanino acquista da Andrea q. Giacomo Brioni di San Zeno, un'altra «casa murata, cupata, solevata, con era e horto in contrada di San Zeno» (ASB, Notarile Brescia, notaio A. Mainetti, filza 6157).

25 novembre 1631, contratto di Giovanni Battista Montanino con bottega a San Zeno, fratello di Antonio, per l'esecuzione dell'ancona di San Nicola da Tolentino per la chiesa omonima di Lumezzane Pieve. La doratura fu affidata a Pietro Chiodo nel 1642. L'ancona si trova ora nella parrocchiale, qui trasferita a seguito delle soppressioni. Anche se lo stile è diverso, compaiono alcuni dettagli decorativi propri della bottega dei Montanino, quali il modo di rendere tralci di vite avvolgenti con grappoli d'uva, piuttosto stilizzati, gli uccelli dalla coda larga, i pendoni a encarpo e il timpano un po' disadorno che ricorda quello di Botticino del fratello Antonio (VOLTA, *Atlante valtrumplino*, p. 230).

Il 3 dicembre 1631 è presente nella cancelleria degli Incurabili come teste in un atto del notaio Mainetti (ASB, Notarile Brescia, notaio A. Mainetti, filza 6157).

Alla fine del 1631 sposa in seconde nozze Rizzarda Rizzardis; l'atto di dote viene steso nella bottega dello scultore in strada Larga il 31 dicembre da parte del notaio cancelliere dell'ospedale. Da Rizzarda ha Giovanni, Geronimo, Camilla, Francesco nato nel 1635, Attilio nato nel 1637 muore nel 1697, Annunciata e Isabetta (ASB, Notarile Brescia, notaio A. Mainetti, filza 6157).

Il 24 dicembre 1631 Giacinto Pezzetto o Pescetto, q. Giovanni Battista, scultore di legname in Brescia, è presente come teste alla redazione della dote di Rizzarda de Rizzardis di Bagnolo, moglie di Antonio Montanino. Il che autorizza a pensare che i Pessetto che operavano in Brescia, fossero collaboratori A. Montanino, prima che Giovanni Battista Pessetti q. Giacinto si trasferisse a Castiglione delle Stiviere (ASB, Notarile Brescia, notaio A. Mainetti, filza 6157).

Il 18 dicembre 1632, Montanino riceve pagamenti per la cornice del breve di conferma della scuola di Chiari (G. FUSARI, *La chiesa di Santa Maria Maggiore in Chiari*, Rudiano 2010, p. 34).

Il 20 gennaio 1632, Montanino riceve un pagamento di 28 lire planete per fare il modello del tabernacolo delle Sante Croci in duomo Vecchio (V. VOLTA, *Una rotonda per le Sante Croci in duomo Vecchio*, in *Le Sante Croci devozione antica dei Bresciani*, Brescia 2001).

Il 12 febbraio 1634, Montanino riceve il primo pagamento per l'esecuzione del grande tabernacolo a tribuna di Casnigo (Bg) in Val Gandino; l'ultimo pagamento è del 31 ottobre 1635. Il tabernacolo misura circa cinque metri per sei di altezza ed è popolato da ben venticinque piccole statue di diversa grandezza (S. DONEDA, N. BONANDRINI, *La seicentesca tribuna d'altare della chiesa arcipresbiterale plebana in Casnigo*, Bergamo 2011; R. DUGONI, *La cassa dell'organo e la cantoria del duomo di Desenzano del Garda*, «Quaderni della fondazione Ugo da Como», 21-22 (2021), pp. 11-29).

Il 7 febbraio del 1634, Montanino firma uno dei primi contratti della sua carriera: la commessa dell'ancona dell'altare maggiore nella parrocchiale di Roncadelle, contenente la pala del Romanino, costituita da un affresco ora in una cappella laterale. L'ancona è stata rimossa nel XVII secolo (ASB, Archivio Ospedale, eredità e processi Calini, b. 428).

20 e 24 gennaio 1637, pagamento a Montanino per il modello del tabernacolo delle Sante Croci. Il disegno esecutivo del tabernacolo è di Agostino Avanzi, pittore e architetto. Nella stessa data vengono pagati a Giovanni e Carlo Carra 10 ducati per il modello di un tabernacolo, non eseguito (ASB, ASC, Acta deputatorum, b. 842).

L'11 aprile 1637, Marco Montanino firma il contratto per il tabernacolo dell'altare maggiore della parrocchiale dei Santi Nazario e Celso di Cadignano (Verolanuova), che oggi non esiste più (ASB, Notarile Brescia, notaio U. Uberti, filza 6873.)

28 dicembre 1638, dote di Elena, figlia di Antonio Montanino, moglie di Stefano q. Domenico Brentana, doratore in Brescia. Nell'atto è precisato che Elena, nata

nel 1621 è figlia della prima moglie Vittoria Marinoni, già defunta (ASB, Notarile Brescia, notaio A. Mainetti, filza 6162).

Post 1638, ovvero dopo la collocazione della pala di Stefano Viviani, ancona di Santo Stefano nella chiesa parrocchiale di Carpenedolo. Per la presenza del suo riconoscibile lessico decorativo, per l'impostazione architettonica e di altri caratteri l'ancona è attribuibile al Montanino. Da notare l'angelo custode sommitale che tiene per mano un bambino. Nuova proposta di attribuzione.

14 febbraio 1639, con Agostino Avanzo produce il modello del tabernacolo delle Sante Croci, per l'omonima cappella settentrionale, nel transetto di Santa Maria Maggiore o duomo Vecchio. Si tratta dello stesso tabernacolo d'argento ordinato nel 1637 (ASB, ASC, Acta deputatorum, 8428, p. 156v; VOLTA, *Una rotonda per le Sante Croci*, p. 82, nota 83; DUGONI, *La cassa dell'organo*, p. 18).

1641, nell'estimo veneziano, Antonio Montanino, scultore di legname, risulta presente con casa d'abitazione in quadra Sesta di S. Giovanni, in strada Larga (ASB, ASC, Estimo 1641).

Chiesa di Navazzo di Gargnano, l'ancona della Madonna del Rosario (Fusari, *Duomo di Chiari*, p. 41, l'altare della Madonna del Rosario, raffigurata nella pala, e i santi Domenico e Caterina, contornata dai misteri del Rosario, è chiusa in una bella soasa, opera secondo i documenti dell'archivio parrocchiale del Montanino, contratti del 1° e 11 giugno 1641).

1643 è a Ghedi per l'esecuzione, su disegno di Agostino Avanzi, dell'altare del SS.mo Sacramento, con la Resurrezione nella cimasa (A. BONINI, *La chiesa parrocchiale di Santa Maria Assunta di Ghedi. Origini, storia, arte, società*, Brescia 2008, p. 147 e n. 31).

1644 è chiamato al santuario della Stella di Cellatica per la scultura del grande Crocifisso (VOLTA, *La basilica di Verolanuova*, p. 110).

1644, è a Castel Goffredo dove esegue per la scuola del S. Rosario una Madonna vestita. Il testo della "minuta" del documento recita: «1644. La statua della B.V.M. del SS. Rosario d'altezza braccia tre, col Bambino Gesù, colorita, il tribunale con le cornici indorate, quattro angeli indorati, fatti dal sign. Antonio Montanino intagliatore in Brescia, in mercede di b.ti 238:00»; l'opera è stata pesantemente modificata e ridipinta nell'Ottocento, per trasformarla in una Madonna Immacolata (A. BARDELLI, A. BIONDELLI, *Tutti nobilmente lavorati*, Castel Goffredo 2008, pp. 56-57).

Il 4 giugno 1646, unitamente a Stefano Brentana, doratore in strada Larga, originario di Bovegno e sposo della figlia Elena, assume l'incarico di eseguire tre ancone nella chiesa della SS.ma Trinità di Botticino; le opere esistono ancora (ASB, Notarile Brescia, notaio A. Morari, filza 6656).

Nello stesso anno 1646 è di nuovo a Ghedi per l'altare della Pietà, seconda cappella lato nord, ora non più esistente e sostituito da un apparato neoclassico di Angelo

Vita, celebre architetto bresciano, che risiedeva al Mercato dei Grani, in piazzale Arnaldo a Brescia (ASB, Notarile Brescia, notaio A. Morari, filza 6656).

Il 13 settembre 1646 partecipa al paratico delle Arti, nella lista ufficiale degli scultori e intagliatori (ASB, Notarile Brescia, notaio L. Irma, filza 5962).

Il 27 febbraio 1647 acquista una pezza di terra in San Zeno da Gaspare Trussi (ASB, Notarile Brescia, notaio P. Camillo, filza 5895).

1648, la cassa dell'organo della chiesa di San Carlo a Brescia (*La chiesa di San Carlo a Brescia. Arte, storia e fede nella chiesa della Casa di Dio*, a cura di E. Bassini, Brescia 2017).

8 giugno 1648, Montanino firma il contratto per la fornitura della grande soasa dell'altare della Concezione a Verolanuova. L'opera eseguita presumibilmente nel 1648-1649 è terminata, doratura e policromia comprese, nel 1650 (VOLTA, *La basilica di Verolanuova*, p. 105; DUGONI, *La cassa dell'organo*, p. 23 e n. 61).

17 gennaio 1650, Francesco di Aantonio Montanino è teste in un atto notarile; è detto scultore (ASB, Notarile Brescia, notaio G. Zucchetti, filza 7053).

16 ottobre 1650, Antonio Montanino è massaro e Bernardo Rivolta cancelliere del paratico dei "marengoni di legname" (ASB, Notarile Brescia, notaio M. Marini, filza 5948; VOLTA, *La basilica di Verolanuova*, p. 111.)

10 maggio 1651, Montanino è presente come teste a un atto di "liberazione" della Compagnia di Santa Maria della Passione, per più 50 di terra e 50 tavole, vendute al Marinetti di Manerbio (ASB, Notarile Brescia, notaio G.M. Baletti, filza 5787).

27 maggio 1651, pagamento di berlingotti 42 da parte dei confratelli del S. Suffragio a Verolanuova per due angeli (VOLTA, *La basilica di Verolanuova*, p. 111).

1652, doratura dell'apparato nella basilica di Verolanuova dopo la realizzazione dell'ancona dell'Immacolata; 1649-1650, Montanino esegue anche l'ancona dell'altare del SS.mo Sacramento; la doratura è affidata ad Antonio Francino il 13 maggio 1652 (VOLTA, *La basilica di Verolanuova*, p. 111; DUGONI, *La cassa dell'organo*, p. 23).

Dopo che nel gennaio del 1650 è giunta a Verolanuova la pala del Maffei (VOLTA, *La basilica di Verolanuova*, p. 56), viene commissionata ad Antonio Montanino l'ancona dell'Angelo custode, prima cappella di destra della basilica di Verolanuova, la cui capacità imprenditoriale è notevole in questo periodo.

Verso il 1650 Montanino esegue l'ancona dell'altare del SS.mo Sacramento e incornicia la pala dell'Ultima Cena di P. Ricchi, nella parrocchiale di S. Gregorio a S. Vigilio di Concesio; è condivisibile che sia un'opera uscita da una bottega dei Montanino (S. Guerrini, *Guida artistica, in San Vigilio nella storia e nell'arte*, p. 205).

Ultimi mesi del 1651, posa in opera dell'organo di San Rocco di Quinzano d'Oglio; secondo T. Casanova non è da escludere che l'organo sia stato acquistato già fatto e montato in tutta fretta nel giro di qualche mese, essendo di «dimensioni spro-

porzionate» rispetto al luogo dove è collocato». È la sola cassa di organo di Montanino giunta ancora integra, senza che la facciata sia stata spogliata dei tipici ornamenti a seguito di interventi di ammodernamento (T. CASANOVA, *Dubbi e certezze sull'organo di San Rocco*, «L'araldo nuovo di Quinzano», IV, 31 (1996), pp. 9-10; IDEM, *L'organo di S. Rocco è l'Antegnati del 1585?*, «L'araldo nuovo di Quinzano», XII, 162 (2008), pp. 4-5; DUGONI, *La cassa dell'organo*, p. 20 n. 50).

Ante 1652, ancona dell'altare maggiore della parrocchiale di Grignaghe di Pisogne, così come è attestato dalla scritta dietro la pala di S. Michele: «Antonio Montanini, scultore cittadino di Brescia, 8 novembre 1652» (A. BERTOLINI, G. PANAZZA, *Arte in Val Camonica. Opere e monumenti*, III, parte II, Brescia 1994, p. 535; M. CARGNONI, *L'arte dell'intaglio in Valle Sabbia. I Pialorsi Boscai di Levranga tra la fine del '600 e il '700*, «Brixia sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», II, 3 (1997), p. 62; DUGONI, *La cassa dell'organo*, p. 14 n. 27).

3 marzo 1653, Montanino, intagliatore, stima con Francesco Veneziano la bottega d'intaglio del q. Angelo Chiodo (ASB, Notarile Brescia, notaio G. Chiodo, filza 7412).

8 aprile 1654, polizza d'estimo di Stefano q. Domenico Brentana, indoratore in contrada di strada Larga, quadra sesta si S. Giovanni; dichiara di avere un credito con magistro Antonio Montanino di dote della moglie Elena di anni 33, figlia di Montanino.

10 febbraio 1655, ristrutturazione e allungamento delle casse dell'organo della chiesa di Sant'Agata di Brescia; Montanino è chiamato a «slargare li frontespitij et fargli sopra due figure et un'altra in mezzo: far tutte le ligature che mancano, li due cartelle sopra alli doi campi di foravia» (V. VOLTA, *Per una cronaca edilizia della prepositurale di Sant'Agata*, Brescia 1989, doc. 8 e 9).

8 giugno 1655, Montanino salda la dote della figlia Elena a Stefano Brentana, che compra una casa. Antonio, figlio di Francesco Montanini (suocero di Stefano Brentana), intagliatore di legno abitante in Brescia, vende alla scuola del SS.mo Sacramento e Rosario di San Zenone una pezza di terra acquistata nel 1647. Con lo stesso atto Montanino versa a Stefano Brentana, marito della figlia Elena, 1200 lire planette a saldo della dote paterna e materna (20 dicembre 1638). Il Brentana dichiara di aver avuto dal suocero 13 scudi per il legato ad Elena fatto dal rev. Attilio Marinoni (14 aprile 1645) e un paio di angeli per 12 lire planette. Da questo atto risulta che Stefano Brentana, doratore e intagliatore, aveva acquistato una casa il 14 dicembre 1641 con la dote della moglie (ASB, Notarile Brescia, notaio G. Baletti, detto notaro Spacialino, filza 6843).

1655, realizzazione della statua della Madonna nera della cappella della Madonna di Loreto nella chiesa della Carità a Brescia (C. BOSELLI, *La chiesa della Carità e le sue opere d'arte*, «Brixia sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», nuova serie, IV, 2-3 (1969), p. 90; DUGONI, *La cassa dell'organo*, pp. 14-16 e n. 30-33, cita

anche l'intagliatore Francesco Andreoli, collaboratore di Montanino ed estende al 1658 l'arco cronologico di questa complessa realizzazione).

22 gennaio 1656, Montanino e il figlio Francesco sono testimoni al testamento di Virginia Trappa (ASB, Notarile Brescia, notaio G. Chiodo, filza 7012).

1656 esegue «un paro di candelieri di legno», che le committenti chiedevano fossero simili a quelli d'argento, sempre per la chiesa di Santa Maria della Carità (BOSELLI, *La chiesa della Carità*, p. 90).

1658 esegue «doi angelini che stanno alla nicchia della S.ma Madonna», per la chiesa di Santa Maria della Carità (BOSELLI, *La chiesa della Carità*, p. 90).

1650-1662, Montanino realizza l'organo del duomo di Desenzano: cassa, balconata e statua di Maria Maddalena che stava un tempo sul timpano dell'organo stesso. La progettazione e l'esecuzione di questo apparato si è protratta nel tempo. Esempi di gruppi di putti musicati si trovano anche nell'organo di Storo, di autore ignoto (DUGONI, *La cassa dell'organo*, pp. 11-29).

1663, Montanino esegue il fastigio con angeli, dei confessionali della chiesa di San Gaetano su disegno dell'Avanzo (P. SEVESI, *S. Gaetano di Brescia*, Pavia 1920, p. 28; DUGONI, *La cassa dell'organo*, p. 17 con bibliografia precedente).

Senza data, altare, armadi perimetrali nella sagrestia di Santa Maria delle Grazie a Brescia e armadi perimetrali nella sagrestia di Sant'Eufemia (DUGONI, *La cassa dell'organo*, p. 17 con bibliografia precedente).

1667-1668, Carpenedolo, chiesa parrocchiale, pagamenti ad Antonio Montanino scultore e a Francesco suo figlio, per il «deposito delle reliquie o reliquiario in prospettiva, per il busto di un santo e due piccoli angeli». La precisazione sulla paternità di questo Antonio, del fu Giovanni Battista, desunta dal contratto, non può essere frutto di una svista. Si tratta del figlio del fratello, Giovanni Battista che a suo tempo teneva bottega a San Zeno (M. TREBESCHI, *Carpenedolo. La chiesa parrocchiale, con note di storia del comune dal Medioevo al Settecento*, Carpenedolo 2008, p. 49; DUGONI, *La cassa dell'organo*, p. 17).

1667, ultimo grande apparato a intaglio, l'ancona dell'altare maggiore del santuario di Ono Degno, in Valle Sabbia (ASB, Notarile Brescia, notaio V. Campana, filza 6035; V. VOLTA, *Chiese di Valsabbia*, Brescia 2012, p. 187).

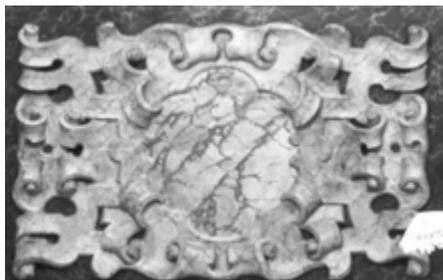
18 febbraio 1673, Montanino a settantotto anni, nella sua casa in strada Larga, infermo di corpo scrive il proprio testamento. Non si è trovata la certificazione della morte, ma la si apprende da un'annotazione scritta a margine del testamento stesso, il 27 febbraio redige il codicillo. Il 12 marzo successivo il vecchio scultore lascia la sgorbia ed i suoi legni più o meno lavorati per l'ultimo viaggio (ASB, Notarile Brescia, notaio A. Nercandoni, filza 7947). Eredi sono i figli Andrea, Attilio e Francesco, tutti scultori; usufruttuaria generale la moglie Rizzarda, alle figlie è riconosciuta una dote di 1200 lire planette.



In alto:
Botticino Sera, chiesa Santissima Trinità
(Scuola di restauro ENAIP Botticino),
ancona dell'altare maggiore
e particolare della cariatide,
di Antonio Montanino, 1646.



Verolanuova (Brescia),
chiesa di San Lorenzo,
ancona del SS.mo Sacramento
e cartoccio del piedistallo inferiore,
attribuito ad Antonio Montanino,
post 1649.



21 giugno 1681, ad un atto di vendita di Ludovico Falzone di Verolavecchia, sono presenti come testi Attilio Montanino, q. Antonio, intagliatore in strada Larga, Antonio Brentana q. Stefano, indoratore in strada Larga, e Vincenzo Fausti q. Giovanni Maria, orefice in contrada di Sant'Orsola (ASB, Notarile Brescia, notaio C. Planerio, filza 7909).

Testamento di Attilio Montanino, q. Antonio in data 28 ottobre 1697 (ASB, Notarile Brescia, notaio L. Manza, filza 8548).

III. *Brevi appunti su alcune opere*

Le casse e le cantorie degli organi e il trionfo dei telamoni. Le casse e le cantorie d'organo a lui attribuibili, fino ad ora, presentano tutte degli angeli telamoni, elemento decorativo che Montanino prediligeva come scultore e nel quale poteva dimostrare tutta la sua maestria. Nessuno di questi apparati d'organo è documentato.

L'organo della chiesa di San Carlo a Brescia. La prima cassa d'organo attribuibile al Montanino si trova nella chiesa di San Carlo a Brescia ed è stata realizzata nel 1648, lo stesso anno in cui gli venne affidata la commessa dell'ancona dell'Immacolata per la basilica di Verolanuova¹⁹. I suoi telamoni sono riconoscibili per la gestualità contenuta, per quel movimento del braccio, proteso a reggere la veste, le dita affondate nei panneggi. Il modellato morbido delle carni, le fisionomie dei volti inducono a pensare che Montanino, qui come altrove rappresenti i personaggi che incontra nella vita quotidiana, lavoratori e donne dalle braccia forti, persone reali, ben diverse dalle figure erculee alla Dossena. Le vesti presentano pieghe larghe, la scollatura squadrata è contornata da una bordura, le maniche sono sempre rimboccate sopra i gomiti; una fascia di stoffa cinge la veste, che cade abbondante sopra i piedestalli. Le acconciature sono ricche e a boccoli folti che scendono appena sulle spalle. Sono caratteri ricorrenti e ben riconoscibili. La facciata dell'organo è divisa in campi, disposti su due ordini, scanditi da cariatidi dai seni prosperosi. Ricchi intagli nascondono le legature; fra essi è da notare il trionfo centrale, a sirene affrontate, la cui coda si avvolge a forma di girali fitomorfi. È questo un dettaglio ornamentale proprio del modo di fare del Montanino, sia per il disegno che per l'esecuzione. La trabeazione è tripartita,

¹⁹ Per i riferimenti bibliografici di ogni opera si veda il Regesto.

come nelle ancone che Montanino realizza nella basilica di Verolanuova. Altri sono i dettagli ornamentali che connotano lo stile dello scultore: il cartoccio che sta a mezzo del timpano, il timpano spezzato e gli spioventi conclusi da spirali perfette, che ricorrono sistematicamente in tutti gli apparati. La sua fama di scultore delle casse degli organi si è diffusa a partire da questa prima opera e ha trovato facile credito a Casnigo, dove perdurava intatta l'ammirazione per il suo tabernacolo a tribuna. Non è un caso se l'organo della parrocchiale di Casnigo, di autore anonimo locale, ripeta nell'impostazione e nelle ornamentazioni questo di San Carlo. A Casnigo però i decori della facciata sono stati rimossi e ricomposti ai lati.

L'organo di Quinzano. Una seconda cassa d'organo con cantoria è quella di Quinzano, progettata a partire dal 1650, commissionata nel febbraio del 1651 e realizzata entro il gennaio del 1652; eseguita e messa in opera in tempi rapidi, forse perché acquistata già belle pronta secondo T. Casanova, gode già di diverse attribuzioni al Montanino, riferite da altri studiosi e pubblicate da R. Dugoni²⁰. È la meglio conservata nella sua integrità d'intagli e di decorazioni pittoriche. L'attribuzione trova conferma in molti dettagli propri del lessico dello scultore, che sono già stati indicati in larga misura. Di nuovo, rispetto alla cassa dell'organo di San Carlo, è la comparsa dei rotoli di pergamena alle basi dei telamoni. Anche questo è un decoro tipico di Montanino che figura sia nell'ancona di Santo Stefano a Carpenedolo, alla base dell'angelo sommitale, e nell'ancona del Santissimo di Verolanuova, a sostegno del Padre Eterno, come in molte altre opere. Questi rotoli di pergamena sono davvero frequenti. Non mancano nemmeno i putti, i pendoni a encarpo intrecciati e i nastri, messi a decorazione dei plinti di sostegno. Questi dettagli ornamentali non sono esclusiva invenzione di Montanino, significativo è però il fatto che siano compresenti da un apparato all'altro e siano eseguiti con uguali dettagli decorativi e tratto. Si potrebbe continuare ad elencare altri esempi del suo lessico, quali le sirene dai seni turgidi, che affiancano i cartocci e i cartocci stessi, che sembrano ritagliati in uno spesso cartone dai lembi arrotolati. Il più singolare è forse il mascherone messo nei lembi di frontone, giusto sotto gli spioventi. Solo Montanino esegue questi decori a Quinzano, nell'altare del Santissimo di Verolanuova, nell'altare maggiore di Grignaghe e in quello del santuario

²⁰ Per questi e i successivi riferimenti bibliografici di ogni opera si rimanda al regesto precedente.

di Ono Degno. Anche per lo schema di composizione la cantoria ricorda quella di Desenzano, scandita com'è da lesene e da pannelli che si succedono in modo analogo e con analoghe pause e intagli. Da un apparato all'altro, a distanza di anni le prossimità stilistiche si tengono.

L'organo di Desenzano. Dobbiamo a R. Dugoni il merito di aver segnalato e presentato questo apparato. L'organo per il loro Duomo venne realizzata con «ogni minor spesa possibile (...) proporzionato alla chiesa nostra», si legge nell'intento della committenza; i pannelli della cantoria sono unici nel loro genere e gli angeli telamoni sontuosi, la decorazione a policromia e la doratura però non sono state eseguite e il fondo nemmeno predisposto, forse per la mancanza di risorse. Il risultato è che le belle sequenze di putti musicanti sembrano appiccicate nei riquadri dei pannelli più che impaginate. Il progetto iniziale non è mai stato realizzato²¹, e oggi vediamo un'opera incompleta oltre che mutilata. Anche così, in questa non voluta monocromia, la scultura di Montanino rivela ancor di più la sua forza.

Il cantiere di Verolanuova, il succedersi degli avvenimenti. Dopo che i Comino ebbero completati i lavori di riedificazione della nuova basilica di Verolanuova, i Verolesi si erano affrettati ad arredarla e nel giro di poco più di vent'anni avevano pressoché completato la loro impresa, almeno per quanto riguarda gli altari delle varie cappelle. Il primo intagliatore e scultore ad essere chiamato, nel 1648, è Antonio Montanino, che già aveva acquisito meritata fama, con la realizzazione di molte importanti opere. Con Bernardo Rivolta, più giovane di lui di qualche anno, i due sono fra i più rinomati "artefici" del momento e i Verolesi si rivolgono a loro, affidando al primo il compito di scolpire l'ancona dell'Immacolata in una delle cappelle di sinistra della basilica. Già nel 1650 l'opera è portata a termine, in meno di due anni. Bernardo Rivolta, l'altro importante intagliatore, nel 1650 era ancora impegnato a trasportare e ricostruire l'ancona del SS.mo Sacramento della cattedrale di Asola, dall'antica cappella alla nuova, in capo al transetto meridionale. Da quanto riferisce il Besutti²² erano nati alcuni dissapori con gli Asolani per questioni

²¹ È probabile che fosse stato previsto di fare alcuni decori a *trompe-l'oeil*. In questo modo le modanature di contorno dei pannelli della cantoria o le testate delle travi di sostegno, piuttosto povere, avrebbero potuto essere arricchite da intagli dipinti, più rapidi da eseguire e meno costosi. Si veda in proposito la modanatura di contorno alla pala, nell'ancona del SS.mo della basilica di Verolanuova.

²² A. BESUTTI, *La chiesa cattedrale di Asola*, Asola 1915.

di soldi. Bernardo Rivolta aveva lasciato il cantiere asolano per recarsi a Verolanuova, chiamato per erigere l'ancona delle Madonna del Rosario. Analogamente a quanto era accaduto ad Asola, gli si chiedeva di recuperare l'antica e venerabile pala del Malosso e di ricomporre a capo del transetto meridionale della basilica verolese una nuova ancona. Forse già nel 1649, Montanino è chiamato di nuovo a Verolanuova, dalla confraternita del SS. Sacramento per erigere il loro altare. Ed è solo dopo il 1650, quando già la grande pala del Maffei è stata consegnata, che si suppone sia stato affidato a Montanino l'incarico di scolpire l'ancona dell'Angelo. Sono anni di intensa attività per lui, perché nel contempo riesce a montare, prima del 1652, la cassa e la cantoria dell'organo di Quinzano e, entro novembre 1652, erige l'altare maggiore della parrocchiale di Grignaghe, come reca la scritta dietro la pala «Antonio Montanini, scultore cittadino di Brescia, 8 novembre 1652».

L'ancona dell'Immacolata, o dei Progenitori, come dicono i Verolesi, è l'unica documentata di Montanino a Verolanuova. È la prima a fare la sua comparsa nella basilica di Verolanuova ed è lecito pensare che sia servita da modello per altre poste nelle cappelle laterali, di sicuro per quella dell'Angelo, attribuibile ancora a lui, e per quella delle Sante, cui è facile associarla anche per la decorazione pittorica, oltre che per l'impostazione architettonica. Già si detto che queste opere sono comparabili per il solo fatto di presentare delle colonne leggermente aggettanti in prossimità della pala ed essere affiancate da telamoni a gattone. Nel caso dell'ancona dell'Angelo, dove Montanino dispiega appieno le sue doti di scultore, gli elementi portanti sono degli angeli telamoni, ma l'impostazione è la stessa. Le colonne istoriate dell'ancona dell'Immacolata, dai tralci di vite avvolgenti, popolati da putti e da uccelli, sono simili a quelle dell'ancona della Madonna del Rosario di Navazzo di Gargnano, opera del 1641, e ricordano quelle più semplici che il fratello, Giovanni Battista, pone nell'altare di San Nicola da Tolentino, nel 1631 a Lumezzane Pieve.

In questo caso come a Carpenedolo e Navazzo di Gargnano, nella forma del timpano e dello stilobate poco sviluppato in altezza, oltre che nell'impostazione architettonica, si può leggere una linea di continuità fra queste opere, lontane nel tempo e di autori diversi, ma comunque vicini perché fratelli accomunati dalla tradizione familiare. È una continuità che consente di verificare la direzione della ricerca di Montanino, che chiude gli spioventi del timpano con le sue perfette spirali, già a Navazzo nell'ancona della Madonna del Rosario, e mette al posto del Padre Eterno un angelo dalle ali dispiegate, come aveva fatto a Carpenedolo nel 1638, per l'ancona di Santo Stefano.

A Verolanuova, nell'ancona dell'Immacolata e in quella dell'Angelo, è come se Montanino avesse concluso una tappa della sua ricerca perché il timpano assume un'importanza diversa, per la presenza di un'edicola che sovrasta gli spioventi e di tre grandi sculture sommitali che concludono l'apparato. Il tutto è disposto in modo organico ed è iscritto nell'arco della cappella. Le tre grandi sculture del Padre Eterno e dei profeti consentono un confronto con le piccole statue della tribuna di Casnigo, anche per questo importanti. È facile verificare la straordinaria prossimità di queste opere, sia per la messa in scena dei corpi, sempre composta ma non rigida, che per i tratti fisiognomici e la resa dei modellati. Non solo, anche i panneggi hanno la stessa abbondanza e voluminosità. Sono decorati dallo stesso "depentore", con le stesse tecniche e scelte cromatiche. A quanto è dato capire il doratore "depentore" è Stefano Brentana, di una decina d'anni più giovane di Montanino e suo collaboratore in tante imprese, prima ancora di diventare suo genero.

L'ancona del Santissimo fa la sua comparsa a Verolanuova (1649-50) dopo quella dell'Immacolata. Si propone di attribuirlo Montanino. Anche qui colpisce la forma e la decorazione del timpano, popolato di angioletti giocosi dal ciuffo impertinente, timpano che verrà replicato nell'ancona dell'altare maggiore di Grignaghe. Le colonne istoriate da tralci di vite carichi di grappoli d'uva, con acini disposti in modo simmetrico, da uccelli dalla larga coda e da putti nerboruti, sono simili a quelli già incontrati. Sono presenti le note sottili pergamene arrotolate usate come piedistalli. Montanino deve aver studiato molto questo suo personale dettaglio ornamentale fino a mettere a punto un insolito cartoccio a "pergamena ridotta a brandelli", che occupa tutto lo specchio dei piedistalli inferiori.

Il Faustini, che nel 1650 era appena ventenne, saprà trarne un'ispirazione con quello straordinario cartoccio che decora tutta la base dell'altare delle reliquie in San Giovanni a Brescia. Nell'ancona del SS. Sacramento, prima che altrove, Montanino propone delle imponenti colonne binate che poggiano su dei basamenti, pure essi molto importanti. Lo scultore ha bisogno di riportare l'apparato alle dimensioni straordinarie della cappella, che altro non è se non l'immensa testata del transetto meridionale, in *cornu evangelij*. L'assenza di articolazioni in sottosquadri e di elementi esterni, a gattone, questa voluta essenzialità conferisce all'impianto architettonico una forza e compattezza di volumi straordinaria.

Sulla parete opposta del transetto, Bernardo Rivolta risolve il problema dell'altezza, accumulando timpano su timpano, mentre il Montanino, forse con l'aiuto dell'architetto A. Avanzo, aumenta l'importanza dei basamenti

e degli elementi verticali replicandoli, senza troppo allungare il corpo centrale. In un modo come nell'altro il corpo centrale che racchiude la pala, si amplia e acquista una particolare evidenza. Gaspare Bianchi seguirà l'esempio ad Asola, per l'ancona di Sant'Antonio, nel 1664 e in San Giovanni a Brescia, quando dopo il 1674 mette mano all'ancona dei *Diecimila Martiri*, il suo capolavoro. Anche Giacomo Faustini con Pietro Bonomi guardano al Montanino, anzi sembrano ripetere il suo esempio, quando realizzano l'ancona dell'altare maggiore di Tizio di Collio nel 1675, un quarto di secolo dopo. Tutto questo per accennare al ruolo che può aver avuto Montanino nella definizione di alcuni caratteri architettonici delle ancone, per quanto riguarda le proporzioni, la disposizione delle strutture verticali, l'organizzazione delle varie forme di timpano spezzato. A Ghedi, questo è di fatto una tribuna in cui mettere in scena la Resurrezione, mentre a Ono Degno diventa un'imponente struttura che occupa tutto l'arco dell'abside e sembra anticipare i maestosi timpani degli Zambelli e dei Boscai.

Dopo quella del SS.mo Sacramento una seconda proposta di attribuzione, nel cantiere di Verolanuova, riguarda l'*ancona dell'Angelo* la più ricca di sculture. Già si è detto che non differisce da quella dell'Immacolata per la forma del timpano, né per l'impostazione, salvo il fatto che qui sono presenti quattro telamoni e quattro putti alle loro basi; due messi di faccia e due di profilo. Variati nei dettagli, gli elementi decorativi sono gli stessi: ci si riferisce alle sirene dai seni turgidi come ai pendoni a encarpo che scendono dal timpano dell'edicola e si collegano agli spioventi o ai cartocci. Per proporre un'attribuzione fondata bisogna però prendere in considerazione le sculture, confrontandole con quelle degli altri apparati. Gli angeli coricati, che con un braccio si appoggiano alla cornice dello spiovente, e con l'altra tengono una palma sono riconoscibili e comparabili a quelli dell'ancona del Santissimo, nella stessa basilica, e a quelli dell'ancona del santuario di Ono Degno di molti anni dopo. Tutti sono opera dello stesso scalpello. I nudi che ha scolpito sono molti e non sono mai scomposti nelle posture ed eccessivi nelle forme, perché Montanino è di fatto ancora legato a una tradizione tardo manieristica. I putti dell'ancona dell'Angelo, gli angeli musicati degli organi, il Cristo risorto, esibiscono un corpo forte, dalle forme morbide e snelle come negli esempi del Risorto e del San Sebastiano della tribuna di Casnigo.

L'ancona di Santo Stefano di Carpenedolo. Non si hanno molte notizie sulle vicende che riguardano questo altare, se non quelle fornite nel citato testo di M. Trebeschi. È presumibile che sia stata realizzata dopo il 1638, dopo che Stefano Viviani aveva eseguito la grande pala del Martirio di santo

Stefano. Lo scalpello di Antonio Montanino il Vecchio è riconoscibile nel modellato e nei panneggi dei telamoni, come in ogni altro elemento decorativo già rilevato, rotoli di pergamena compresi. Il timpano anticipa, per l'impostazione, quello dell'ancona della Madonna del Rosario di Navazzo di Gargnano, di qualche anno posteriore. A mezzo dei due spioventi campeggia un angelo dalle ali dispiegate che tine per mano un bambino. Anche questa scultura è del "nostro" autore.

L'ancona della chiesa della SS.ma Trinità di Bottino Sera. Se gli altari di Montanino di Verolanuova sono da annoverare fra i più preziosi e belli, le ancone della chiesa della SS.ma Trinità di Botticino sono le meno decorate ma ineccepibili per la loro architettura. Il committente, il benedettino Giovanni Battista Lorando, disponeva forse di pochi mezzi. Come si legge nel contratto, Montanino avrebbe dovuto scolpire degli angeli sopra gli spioventi del timpano, ma si limitò a mettere al centro solo il Padre Eterno; spioventi e Dio sono perfettamente iscrivibili in un arco. I volti delle cariatidi e quello del Padre Eterno sembrano scolpiti nel marmo e sono belli. Anche qui si ritrovano sulle basi delle cariatidi i pendoni di frutti composti a treccia. Montanino definisce molto bene i dettagli dei girali del fregio della trabeazione che si intrecciano e si sovrappongono in un intrico ordinato.

Sono intagliati a traforo scolpiti nello spessore di una tavola di non più di venti millimetri e hanno richiesto una particolare incisività, nella resa dei dettagli. Stefano Brentana fa il resto, immagina che siano posti su un fondo di marmo variegato, in breccia blu-azzurra. Non c'è contrasto fra i due piani che sono accomunati dallo stesso carattere vivace. I cuscini posti sopra la testa delle cariatidi sono la citazione colta del significato originario dell'abaco dei capitelli ionici, citazione rara. L'apparto ha tutto il sapore di tanti arredi profani, dai colori vivi e caldi, quasi fossero in commesso di legni vari. Anche per questa ragione questo arredo è degno di nota. Stefano Brentana sapeva usare bene il suo pennello da "depentore".

San Vigilio di Concesio, altare dell'Ultima Cena e altri apparati, Antonio e Attilio. È d'obbligo parlare dell'ancona dell'Ultima cena della parrocchiale di San Vigilio di Concesio, dopo che è stata segnalata da S. Guerrini una ventina d'anni fa²³. I suoi gattoni laterali sembrano una replica di quelli dell'ancona di Botticino per la presenza delle erme angeliche e dei pendoni ad encarpo. Gli angeli posti sopra gli spioventi del timpano sono da guardare

²³ *San Vigilio nella storia e nell'arte*, a cura di C. Sabatti, Brescia 1998.



Verolanuova,
chiesa di San Lorenzo,
particolare dell'ancona
del Santissimo Sacramento
attribuita
ad Antonio Montanino,
1649-1650.



Grignaghe di Pisogne,
parrocchiale di San Michele,
particolare dell'ancona
di Antonio Montanino
dell'altare maggiore
del SS.mo Sacramento, 1652.



Brescia,
chiesa di Sant'Agata,
particolare
della cassa dell'organo
di Antonio Montanino, 1655.



Verolanuova,
chiesa di San Lorenzo,
ancona dell'Angelo custode
e particolare
degli Angeli telamoni
attribuiti
ad Antonio Montanino,
post 1650.

pensando a quelli che Montanino avrebbe voluto porre sull'*ornamento del coro* di Botticino. Ne sarebbe risultato un timpano, diverso più importante. Scolpite nel massello, alla maniera del Montanino, le colonne sono istoriate con tralci di vite avvolgenti, popolati di floridi putti, uccelli e grappoli d'uva, un repertorio ornamentale ben riconoscibile.

A San Vigilio è presente anche Attilio, il figlio di Antonio, che ha preso in mano la conduzione della bottega, dopo che il padre era passato a miglior vita. I documenti scoperti da C. Sabatti certificano un primo pagamento nel maggio 1677, per l'ancona della Madonna del Rosario. Il temperamento e le scelte decorative del figlio appaiono diverse da quelle del padre, in questo apparato come in quello della Pietà, che si trova nella stessa parrocchiale di San Gregorio e che pure gli può essere attribuito. La forma fiorita dei pedoni ad encarpo, non più costretti in forme intrecciate, la definizione dei dettagli ornamentali farebbero pesare a una vocazione di intagliatore più che a quella di scultore. Non molto convincente pare la messa in scena dei corpi degli angeli telamoni laterali dell'ancona della Madonna del Rosario. Da segnalare la Madonna con il Bambino che sta nella nicchia al centro dell'altare, dove S. Guerrini vede la mano di Attilio Montanino. La dolcezza e la regolarità del volto ricordano quello della Madonna vestita di Castel Goffredo, senza avere la stessa fissità.

Per concludere

Antonio Montanino ha lasciato più di una decina di macchine d'altare molto importanti, tre casse d'organo di cui una completa di cantoria, quella di Quinzano, un tabernacolo a tribuna imponente e tante opere di non minore rilevanza artistica: statue, confessionali, sagrestie che ancora aspettano di essere studiate. Non si sa come e perché tante ancone siano state conservate, nonostante la scarsa considerazione goduta da questi apparati fino a tempi recenti. Perché sono belle! Forse alcune hanno avuto solo la fortuna di essere dimenticate. Basti leggere in proposito quanto affermava B. Passamani riguardo all'approccio critico dei manufatti lignei²⁴. C'è da augurarsi che queste ricerche contribuiscano a garantire loro una migliore considerazione e conservazione. Solo le botteghe dei Bianchi di Pavone e di Brescia hanno prodotto una mole di apparati confrontabile a quella del Montanino.

²⁴ B. PASSAMANI, *Scultura lignea: arte minore o messa in minoranza?*, in *Imago lignea. Sculture lignee nel Trentino dal XII al XVI secolo*, a cura di E. Castelnuovo, Trento 1989, pp. 31-39.

Note testamentarie intorno a Vincenzo Giustiniani e Bartolomeo Gradenigo, vescovi di Brescia

Un percorso parallelo di vita religiosa lega Vincenzo Giustiniani e Bartolomeo Gradenigo, illustri rappresentanti della nobiltà veneziana; entrambi divennero pastori della Chiesa bresciana dopo esserlo stati di quella trevigiana: Giustiniani prese possesso della cattedra, già di san Gaudenzio, nel 1633 e si spense nel 1645; Gradenigo s'insediò nel 1682 e resse la diocesi fino al 1698. Del primo, recentemente, è venuto alla luce nell'Archivio di Stato di Venezia, ai Frari, l'inedito testamento dettato al notaio Taddeo Federici il 28 gennaio 1644 *more veneto*, cioè il 28 gennaio 1645, pochi giorni prima della scomparsa avvenuta il 13 febbraio successivo¹. Del secondo si conoscono il testamento del 20 gennaio 1690 e vari codicilli dettati a Francesco Ascani, bresciano, suo notaio di fiducia. Meno noto è, invece, l'ultimo testamento che mons. Bartolomeo affidò al notaio veneziano Domenico Garzoni Paulini, mercoledì 22 maggio 1697, mentre era a letto afflitto dalla gotta e dalla febbre terzana, nel palazzo di famiglia in Rio Marin, nella parrocchia di San Samuele.

Due personalità diversissime, che hanno lasciato un segno significativo nelle vicende della Chiesa bresciana. Furono pastori determinati e intransigenti nella difesa della fede cattolica e impegnati contro ogni deviazione dottrinale, che combatterono con forza. Ambedue uniti dalla preoccupazione di elevare la preparazione spirituale del clero per formare sacerdoti sempre in prima linea, per alimentare e vivificare la fede di tante comunità di una diocesi troppo vasta. Entrambi videro nel seminario il luogo ove affinare la dottrina dei futuri presbiteri, dedicando loro ogni sforzo educativo, sia sul piano culturale, sia su quello valoriale.

La fabbrica del duomo nuovo poi costituì per loro un cruccio non da poco. Mons. Giustiniani ereditò un cantiere avviato da pochi anni – i lavori

¹ Venezia, Archivio di Stato (= ASVe), Notarile, testamenti, notai Nicolò e Taddeo Federici, f. 433, n. 418. I due notai sono di origine camuna e dell'importante casata dei Federici di fede ghibellina.

erano iniziati nel 1604 – nel quale la demolizione di San Pietro de Dom era ben lungi dall’essere completata e permanevano diffuse perplessità sul futuro della nuova cattedrale². Mons. Gradenigo, dopo un quarantennio non lo trovò molto diverso: i lavori progredivano troppo lentamente, tra tensioni, dubbi sui progetti e difficoltà economiche, l’opera assorbiva tutte le risorse, che non bastavano mai³.

La decisione di far costruire la sua cappella funebre nel duomo nuovo fu un atto di grande fiducia in un’opera ancora lontana dall’esser completata. Solo il coro e due cappelle erano giunte ad una certa altezza; della qual cosa, nelle due relazioni *ad limina*, riferì con realismo, non senza una punta di apprensione⁴. Due presuli molto diversi per personalità ed esperienze. Entrambi nascono in famiglie patrizie importantissime per la storia della Repubblica di Venezia, ma differenti per vicinanza al potere, fasti, costumi, potenza economica, vicissitudini personali, formazione. Il Giustiniani già abate benedettino di Busto (Treviso), anche da pastore della Chiesa bresciana fece del distacco dai beni materiali e dalle glorie terrene una regola di vita, emulo del suo antenato san Lorenzo Giustiniani.

Il Gradenigo grande patrizio veneziano, pur dimostrando rare doti pastorali e una grande spiritualità, non rinunciò ad accrescere la fama e le ricchezze sue e della famiglia. Una personalità forte, che, in alcuni tratti, prelude allo stile del cardinal Angelo Maria Querini: entrambi grandi ve-

² Nella relazione che accompagna la prima visita *ad limina* (1633) fatta a Roma a suo nome dal canonico del capitolo, l’arcidiacono Ottavio Terzi, mons. Giustiniani riferisce che la cattedrale ‘estiva’: «Eratque in loco depresso et caliginoso, quae propterea fuit a fundamenta eversa, et ibidem nova ecclesia aedificari coepta est summa cum magnificentia et sumptu, atque hucusque capella maior ad altitudinem excrevit, et sacristiae duae hinc, et inde, cum allis loci superioribus, satis amplae, opere fornicato constructae». Non manca altresì di sottolineare i pesanti costi correlati all’opera che gravano anche sul clero: «illi enim onus fabricae incumbit, cui clerus universus pro summa aureorum mille quotanti persolvenda subsidio est»; si sofferma quindi sulla cappella che, a fianco dell’abside, fu fatta costruire dal suo predecessore Marino Giorgi, a sua perenne memoria, ricca di pitture degne e di statue insigni [*I vescovi e la Chiesa di Brescia nelle visite ad limina. Scritti offerti a S. E. mons. Luciano Monari nel 50° di ordinazione sacerdotale*, a cura di E. Camozzi, M. Trebeschi, «Brixia sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», terza serie, XX, 1-4 (2015), p. 110].

³ Il vescovo impegnò la Chiesa bresciana a reperire altre risorse: tra le tante, il 28 giugno 1690, destinò alla fabbrica le elemosine offerte all’immagine della beata Vergine sul muro del *tresanello* detto dei Rossi.

⁴ «Novae cathedralis fabrica, quae a pluribus annis coepta, paulatim crescit (...), iam tamen chori cum duabus capellis perfecta structura circumductisque ad mediocrem altitudinem lateralibus parietibus firmam in dies lucratur» (*I vescovi e la Chiesa di Brescia*, p. 188).



Brescia, salone dell'Episcopo,
il vescovo Vincenzo Giustiniani.



Brescia, salone dell'Episcopo,
il vescovo Bartolomeo Gradenigo.

scovi, ma anche grandi collezionisti di opere d'arte e amanti dei libri. Il Gradenigo dotò il seminario di un'importante biblioteca per la preparazione dei futuri sacerdoti: «Al seminario di Brescia lascio la mia libreria tutta eccettuato alcuni libri de quali disposi in testamento, così che sempre si conservino in detto seminario, facendone inventario particolare senza potersi mai ne prestare, ne vendere o in altro modo alienare; e inoltre lascio al medesimo seminario episcopale la sfera d'argento con suo piede di pietra viva, i due mappa mondi, le lance e li quadri de li quali la mia libreria in Brescia ha ornamento, affinché i figlioli e i maestri d'esso seminario possano affaticarvisi sopra come io mi sono affaticato per procurare di dirozzare alquanto la mia ignoranza»⁵.

Circa mezzo secolo dopo, il Querini, grande pastore e importante intellettuale del secolo dei Lumi, che corrispose con le menti più brillanti del suo tempo, anche se lontane dalla fede, nel 1750 aprì nel suo palazzo una biblioteca alla pubblica fruizione, costituendone il primo nucleo con la sua imponente libreria. Il Gradenigo amava circondarsi di cose belle che gli rendevano piacevole la vita. Dai repertori del notaio Ascani si apprende che, anche rivestito dei panni della dignità vescovile, non rinunciò a oggetti preziosi e di qualità. Nel testamento del dicembre 1690, lasciò, per affetto, alla cognata Donata – moglie del fratello Girolamo – la sua croce pastorale: non una semplice croce, ma una croce d'oro tempestata di rubini; poi, però, ci ripensò e gliene lasciò una di smeraldi con duecento onze d'argento⁶. Il 7 marzo del 1688, acquistò un «anello d'oro, legato in cassone d'argento con pietra rodada diamante», del valore di ben 600 ducati, da un uomo di Castiglione delle Stiviere⁷.

Anche in vescovado si circondò di opere d'arte, quadri, sculture, tutti di soggetto religioso o mitologico o di arcadici paesaggi (come sono i soggetti catalogati nella sua collezione a Venezia), ma scelti con gusto e competenza, che poi lascerà al seminario: «Al mio seminario episcopale di Brescia oltre li legati fatti, lascio tutte le statue con suoi pedestali, che tengo nel palazzo

⁵ Brescia, Archivio di Stato (= ASBs), Notarile Brescia, F. Ascani notaio in Brescia, f. 6967, testamento del vescovo Gradenigo, 20 gennaio 1690. Varie ricerche – condotte tra gli altri da E. Ferraglio e V. Bugatti – non hanno permesso di individuare nei fondi della biblioteca del seminario di Brescia, l'antica libreria del vescovo, né di ricostruire i percorsi di dispersione di questi materiali librari, viste le vicissitudini e gli spostamenti dovuti a eventi bellici e altre cause, che hanno toccato questa biblioteca.

⁶ ASBs, Notarile Brescia, F. Ascani notaio in Brescia, f. 6967, testamento 1690, p. 8.

⁷ ASBs, Notarile Brescia, f. 6966, 7 marzo 1688.

episcopale⁸ di Brescia», con la motivazione che anche l'osservazione di queste opere era d'aiuto nell'edificazione cristiana dei futuri preti.

Importante e significativa era questa raccolta, ma certo non paragonabile al tesoro senza pari che era conservato nel grande palazzo di famiglia affacciato sul Rio Marin, uno dei più belli di Venezia, con il giardino più esteso della città, apparentemente defilato dal cuore del potere. Uno scrigno nel quale la quadreria di mons. vescovo spiccava in un'immensa collezione di altre opere d'arte e di oggetti vari, accanto a parte di quella del fratello, che era distribuita pure in altre sue residenze, in particolare in quella di Piove di Sacco, nel Padovano.

Il fratello, nobiluomo Girolamo, condivideva la medesima passione per l'arte e i preziosi. Nel suo testamento esprimeva l'affetto verso il fratello Bartolomeo, lasciandogli un oggetto al quale era molto legato: «In oltre gli lascio in segno di amore il diamante grande che ho, di peso di caratti 33». Poi, ebbe un ripensamento e, in un successivo codicillo, gli offrì in alternativa ben otto dei suoi quadri invece del prezioso, perché questo gli serviva per dotare le figlie del fratello, e nell'inventario dei beni del presule si trovano elencati gli otto quadri, tra i quali due di mano del pittore Padovanino⁹.

Per volontà del vescovo Bartolomeo, alla sua morte, si procedette all'inventario dei beni. Il documento si rinviene ancora nei repertori del notaio Paulini – lo stesso che rogò i testamenti dei due fratelli –, e ci informa che la refertazione e la stima della collezione avvenne alla presenza di alcuni dei nipoti, suoi eredi. Il risultato, così come viene riportato da Claudia Pre-scendo, nel suo saggio, stupisce: sono inventariati 1989 pezzi dei quali 341 sono i dipinti¹⁰. Non mi soffermo sulla grande raccolta, né sulle scelte artistiche del presule, ma si segnala l'importante lavoro di tesi di laurea della

⁸ ASVe, Notarile, testamenti, f. 490.

⁹ ASVe, Notarile, atti, notaio Domenico Paulini Garzoni, f. 3581, protocollo 1700, f. 161r, 17 marzo, inventario dei beni del vescovo mons. Bartolomeo; al f. 6, «al detto mons. illustrissimo vescovo (...) Geronomo procurator suo fratello, come appare dal testamento 1691, 2 dicembre. Un quadro grande colla stragge degli Innocenti con varie figure, n. 2; altro simile dell'Adoration del vitello, n. 1; altro di ritratto in piedi con sozza dorata di quondam Bartolomeo Gradenigo vestito da generale, n. 1; altro della virtù che calpesta il vitio, et sono due figure in piedi, n. 1; altro della Samaritana al pozzo, n. 1; altro della Vergine col Bambino, di Maria Elisabetta e di Giovanni Battista, di Polidoro, in tavola, n. 1; altro di Dalida con Sansone et un altro, di Padovanino, n. -; altro di donna mezza ignuda con un giovane, di Padovanino, n. 1».

¹⁰ ASVe, Notarile, atti, notaio Domenico Paulini Garzoni, f. 3581, protocollo 1700, f. 161r, 17 marzo: inventario dei beni del vescovo mons. Bartolomeo.

giovane discussa a Ca' Foscari di Venezia nel 2012. Con un'impegnativa e lunga ricerca d'archivio e di catalogazione ha studiato questa collezione, opera per opera, delineandone caratteristiche, gusti del committente, autori, tipologie dei soggetti nel contesto della società veneziana e delle correnti artistiche del tempo, sottolineandone l'importanza nell'ambito della storia del collezionismo delle grandi famiglie patrizie venete¹¹.

Antiche origini e fasti delle due famiglie

I Giustiniani e i Gradenigo, due tra le più antiche e importanti casate del patriziato marciano, hanno fatto parte da sempre, del gruppo delle cosiddette "case vecchie", che contribuirono alla fondazione e all'espansione dello Stato lagunare¹². I Giustinian o Zustinian, come li definisce Marco Barbaro nelle sue *Genealogie*¹³, secondo la tradizione, sarebbero derivati dalla *gens romana* Anicia dalla quale ebbero i natali anche i due Giustini e Giustiniano, imperatori di Bisanzio. Da Giustino II derivarono i Giustinian. Da Costantinopoli dovettero fuggire (le fonti sono discordi sui motivi) e giunti in Istria fondarono Giustinopoli. Ma anche la parentesi istriana ebbe breve durata in quanto per contrasti con gli abitanti del territorio, dovettero riparare a Malamocco. Qui i giovani della famiglia presero strade diverse. Marco passò a Genova e diede vita alla grande casata dei Giustiniani liguri, che annoverarono dogi e grandi uomini di Chiesa, tra i quali un omonimo del nostro vescovo, il famoso cardinale Vincenzo Giustiniani. Pietro si recò nelle Marche e, secondo le cronache, da lui discesero i Torriani, i Visconti e i Montefeltro. Giustiniano, il maggiore, si trasferì a Venezia e da allora la loro fu annoverata tra le mitiche dodici famiglie fondatrici dello Stato. Gli storici pongono questi avvenimenti tra il 650 e il 700 dopo Cristo.

¹¹ L. PRESCENDO, *Contributi per la storia del collezionismo della famiglia Gradenigo di Rio Marin. Bartolomeo Gradenigo vescovo di Brescia*, tesi di laurea magistrale in Storia delle arti e conservazione dei beni culturali, rel. M. Frank, Università Ca' Foscari di Venezia, a.a. 2011-2012.

¹² La cronaca "pseudo-Giustinian", stilata alla metà del XIV secolo, evidenzia dal già consistente corpus del patriziato veneziano un gruppo di 24 casate più potenti e impegnate nella vita politica veneziana; di queste, 12 erano definite «duodecim nobiliorum proles Venetiarum», comprendenti sia i Giustinian che i Gradenigo e altre dodici «que in nobilitate secuntur stirpes XII superius smemorata».

¹³ Venezia, Biblioteca Museo Correr, mss. Cicogna 4424-4430, M. BARBARO (1511-1570), *Genealogie di famiglie Veneziane*, alla voce Zustinian.

Nel tempo la casata diede vita a tanti rami: Vincenzo faceva parte di quello detto Giustinian dei vescovi¹⁴, in quanto annoverava altri due presuli: Zuan Francesco pastore della Chiesa trevigiana, al quale succederà proprio Vincenzo, e Marco, che resse la diocesi di Verona, negli stessi anni del nostro, del quale era fratello. La famiglia possedeva un palazzo prestigioso in campiello delli Squellini, sestiere Dorsoduro¹⁵. I Giustinian annoverarono ben quattro santi tra i quali Lorenzo, primo patriarca di Venezia, due dogi, tra i quali Marc'Antonio eletto nel 1684, la cui madre era proprio del ramo dei vescovi, nipote di mons. Vincenzo, umanisti, letterati, ecclesiastici. Non si contano poi le cariche che vennero ricoperte da membri del grande casato. Nel 1172 la famiglia rischiò di estinguersi nella disgraziata spedizione militare veneziana contro Bisanzio. L'unico sopravvissuto, tale Nicolo, monaco benedettino nel cenobio di San Nicolò al Lido, ottenne una dispensa dal papa Alessandro III e, sposatosi con una Michiel, diede vita a numerosa prole. Compiuto il suo dovere ritornò in monastero e lo stesso fece la moglie.

I Gradenigo, di antichissima origine, contesero ai Dolfin¹⁶ il primato della fondazione di Grado, al tempo delle invasioni degli Unni, quando le famiglie aquileiesi trovarono rifugio nelle isole lagunari. Secondo il Cardeira professore nello studio padovano nel XVII secolo, fu proprio un Gradenigo, Paolo, a trasferire la sede patriarcale a Grado, fuggendo dai Longobardi con le reliquie dei santi. Per secoli la scelta del patriarca di Aquileia (che aveva giurisdizione sulla patria del Friuli, ma anche su parte dei domini imperiali, contea di Gorizia, Istria) fu un affare quasi privato delle due potenti famiglie.

I Gradenigo furono davvero una grande casata che ha accompagnato tutta la storia veneziana, anche successivamente alla caduta della Serenissima. Furono tra le pochissime famiglie che conservarono, alla fine del Settecento, e per tutto il secolo successivo un ruolo di primo piano nel campo politico, sociale ed economico di Venezia e del Veneto, come ha scritto Giuseppe Gullino,

¹⁴ Il cui capostipite fu Antonio «doctor et Kavalier», del XV secolo.

¹⁵ L'imponente palazzo di impronta gotica si affaccia sul Canal Grande, affiancato in continuità scenografica dal palazzo detto delle Zogie, ora occupato dall'Università Ca' Foscari.

¹⁶ Le cronache antiche sostengono che i Dolfin discendevano da un Giovanni Gradenigo (non vi è concordanza sul periodo in cui visse: qualcuno parla del 1040, altri del 452 o del IX secolo), soprannominato "Delfino" per una sua gibbosità e per la sua abilità nel nuoto. Le prime fonti documentarie risalgono al 997. Per questa ragione le due casate vengono accumulate in un solo gruppo familiare. Lo stemma è «d'azzurro a tre delfini d'oro l'uno sull'altro». Due Dolfin, Giovanni del ramo del Banco (1579-1584) successore del vescovo Bollani e insofferente del controllo del card. Carlo Borromeo e Marco, del ramo di San Pantalon, cardinale, già nunzio apostolico in Francia che successe al Gradenigo, furono vescovi di Brescia.

«grazie soprattutto ad un'accorta politica matrimoniale e al concomitante fortunato convergere in essi dell'eredità di casate estinte o in via di estinzione»¹⁷.

Il patriziato veneziano, a differenza della nobiltà di origine feudale, derivava il suo potere e le ricchezze dai commerci e dai traffici e dalle attività produttive in Oriente e nelle colonie dell'Egeo. Nell'ultimo arco della vita della repubblica nel Settecento, invece, visse prevalentemente di rendite fondiarie – cosicché solo poche casate avevano la capacità economica di sostenere le rilevanti spese derivanti dagli incarichi più prestigiosi – ambascerie all'estero, bailaggi, cariche rettorali –, che erano completamente a carico dei prescelti e non del Tesoro veneziano. Naturalmente, fra queste brillarono i Gradenigo: una famiglia che unì una significativa disponibilità economica (partecipò attivamente al “mercato” delle cariche), a una vivacità intellettuale e culturale non comune. Tra il 1298 e il 1356, contò tre dogi¹⁸, ma, nei secoli successivi, espresse un alto numero di membri che ricoprirono prestigiose cariche pubbliche, civili e militari ed esercitarono un'influenza significativa nella politica veneziana¹⁹.

Accanto a questi si annoverarono ecclesiastici di alto rango, nonché eminenti eruditi. Le donne della casa non furono da meno e si contano due dogaresse, ventitré badesse e altre figure che si distinsero per la loro cultura e per la forte personalità in varie corti italiane ed europee, dove si dispersero a seguito di fortunati matrimoni. La famiglia, come si apprende sempre dalle *Genealogie* di Marco Barbaro, nel 1550 si articolava in ben 24 rami con presenza e residenze in sei parrocchie veneziane, e ognuno – come ancora osserva il Gullino – aveva «una sua collocazione, una sua economia, una propria strategia politico-sociale, accompagnata da specifiche parentele»²⁰. Solo il nome li accomunava.

¹⁷ G. GULLINO, *Una famiglia nella storia: i Gradenigo*, in *Grado, Venezia, i Gradenigo*, Catalogo della mostra (Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, libreria Sansoviniana, 1° giugno-22 luglio 2001), Venezia 20021, p. 132.

¹⁸ Di un quarto, Pietro, doge nell'837 e morto assassinato nell'864, non vi sono riscontri storiografici certi.

¹⁹ Come si legge nello *Studio storico cronologico biografico dall'origine del casato fino all'epoca presente* composto da Bartolomeo III, Pietro Gradenigo (1838-1903) di Bartolomeo I Girolamo, possidente, politico veneziano, con addentellati bresciani, studiò al seminario diocesano e sposò Isabella Martinengo delle Palle di Federico nel 1863, che gli diede sei figli. Opera conservata nel significativo fondo Gradenigo di Rio Marin (busta 343); l'elenco delle cariche ricoperte è lunghissimo, e comprende per esempio quindici procuratori di San Marco cioè la seconda dignità dello Stato, duecentosettantuno rettorati cioè podestà o capitani nelle città suddite, diciotto membri del Consiglio di Dieci, due inquisitori di Stato, nove bails alla corte del sultano e altro.

²⁰ GULLINO, *Una famiglia nella storia*, p. 140.

L'episcopato di Vincenzo Giustiniani

Vincenzo Giustiniani nacque a Venezia il 27 maggio 1590 da Daniele e da Pellegrina Gradenigo, ma poco si sa della sua formazione culturale e delle sue inclinazioni. Ebbe tre fratelli: Marco che intraprese pure lui la carriera ecclesiastica, Francesco e Pietro e almeno due sorelle. Nel 1623 lo zio Francesco rinunciò alla cattedra vescovile di Treviso, sulla quale sedeva da diciotto anni. Vincenzo poco più che trentenne già abate benedettino, pure lui di Busco di Ponte di Piave²¹, venne chiamato a succedervi. Prima di essere uomini di Chiesa i vescovi erano patrizi veneti e la successione a una determinata diocesi spesso era una questione “privata” di una singola casata (basti pensare al connubio Gradenigo - patriarcato di Aquileia) e, se non era disponibile un componente della famiglia con le caratteristiche richieste, si trasformava un uomo di mondo in uomo di chiesa, sempre con il placet del Senato che provvedeva a proporre il nome al papa per la relativa investitura.

Nonostante il carisma di una personalità fortemente intrisa di spiritualità, il forte zelo missionario, l’impegno per la formazione del clero, il grande lavoro di preparazione al sinodo diocesano da lui indetto, mons. Giustinian entrò in contrasto con il capitolo della cattedrale e la sua azione pastorale si interruppe. Addirittura, dovette lasciare la residenza episcopale e trasferirsi ad Asolo. Forse non fu estranea a questo conflitto la decisa opposizione del vescovo a sostenere con le entrate della Chiesa locale le pensioni elargite dalla Sede Apostolica a canonici e dignitari trevigiani²². Per risolvere l’impasse, *promoveatur ut amoveatur*, gli venne assegnata la diocesi bresciana vacante da un paio d’anni per la morte di mons. Marino Zorzi.

La povera Chiesa bresciana e le disperate popolazioni appena uscite dall’orribile strage portata dalla peste del 1630, accolsero con grande entusiasmo la sua nomina e non ebbero a pentirsene. Papa Urbano VIII, Barberini, gli assegnò la diocesi nel gennaio 1633 e già il primo febbraio il nuovo presule era in città. In un panegirico²³, composto dal canonico Sergio

²¹ L’abbazia, della quale si ha documentazione già nel decimo secolo, verrà poi soppressa nel 1769 dal Senato; disponeva di un’immensa proprietà agricola, nella quale si coltivava la vite e il cui vino era molto apprezzato dalle mense veneziane. Di fatto, era in commenda alla famiglia del vescovo.

²² Questa supposizione è suffragata da una serie di documenti conservati nel fondo Giustinian dei vescovi, alla biblioteca del Museo Correr a Venezia.

²³ Brescia, Biblioteca Queriniana, ms. H.V.17, m. 14, misc. 5, *Complimento con il quale monsignor canonico Serina hà in nome di tutto il clero riverita la venuta dell’illustrissimo e reverendissimo monsignor Vincenzo Giustiniano vescovo di Brescia*, 30 maggio 1633. Il Serina

Serina, in occasione del suo insediamento ufficiale (come era uso per accogliere le autorità religiose e civili), vennero presentati i tratti significativi della sua personalità. In particolare, l'autore evidenziò come tra i suoi antenati figurasse San Lorenzo Giustiniani, venerato primo patriarca di Venezia per la sua vita di asceta e per l'amore per gli ultimi: «Con nascita scende da prosapia santa e regale; con educazione riceuta fin dai primi anni ha dottato non l'intelletto solo di tutte le discipline, ma la volontà d'ogni virtù morale; con longa esperienza nella cura pastorale ha dato manifesto saggio del suo Zelo, e perfezione»²⁴.

In realtà, il panegirico fu in qualche modo un ripiego. I canonici avevano pensato di offrire a mons. Vincenzo quattro candelieri d'argento e una croce per la sua "capella" privata, ma risultò impossibile rispettare i tempi – la croce non sarebbe stata pronta prima della fine di giugno del 1633, cioè a insediamento avvenuto – e il Serina, a fine maggio, fu incaricato di vergare un saluto da parte di tutti i presbiteri della diocesi. Il saluto era anche un interessante fonte di informazioni sulla realtà della Chiesa bresciana, che il vescovo apprezzò, come ricorda l'autore in una lettera inviata a tutti i vicari foranei. Di certo erano note in diocesi, sia la forte azione pastorale iniziata a Treviso, sia le ragioni dei contrasti con i canonici. Nonostante la presenza in città di un capitolo "autorevole"²⁵, il nuovo pastore poté senza difficoltà

presenta la vastissima diocesi nei numeri delle parrocchie, chiese, clero, fedeli, ricordando che la peste ne aveva dimezzato la popolazione.

²⁴ San Lorenzo Giustiniani nacque nel 1381; fu battezzato come Giovanni. A vent'anni si convertì e divenne Lorenzo. Entrò in un gruppo di chierici e laici nato attorno a Gabriele Condulmer, futuro papa Eugenio IV, chiamati anche Celestini, che, nel 1404, fu riconosciuto da papa Bonifacio IX come congregazione dei Canonici regolari di San Giorgio in Alga. La regola di questi monaci era fondata sulla vita in comune ispirata all'umiltà, disprezzo del mondo, digiuno, preghiera. In questa regola di vita si riconobbero vari enti, tra i quali la canonica di San Pietro in Oliveto di Brescia e, a questa esperienza, si ispirò la riforma benedettina partita da Santa Giustina di Padova, che conquistò gran parte delle comunità cenobitiche dello Stato veneto. Lorenzo divenne la figura di riferimento della congregazione, ispirata alla povertà, alla preghiera, alla castità e alla meditazione delle Sacre Scritture. Fu, sebbene recalcitrante, eletto superiore generale più volte. Divenne, nel 1433, vescovo di Castello, cioè di Venezia e, nel 1451, patriarca della città e della grande diocesi nonostante le sue resistenze, per volere del suo antico maestro, papa Eugenio IV. Morì nel 1456 e proposto subito per l'elevazione agli altari, addirittura dal Consiglio di Dieci. Uno dei segni distintivi del modello spirituale del Giustiniani fu di coniugare il distacco dal secolo e la vita comunitaria, ispirato da principi fortemente ascetico-spirituali, con un'attenzione costante alla cura delle anime delle comunità in cui agiva.

²⁵ Il capitolo aveva contrastato a lungo il vescovo Bollani sulle proposizioni disposte da san Carlo, in particolare per l'applicazione di una decima *pro erigendo seminario* che intaccava le prebende dei canonici.

in pochi anni plasmare la diocesi come era nelle sue intenzioni e costruire un buon rapporto coi sacerdoti.

Ciò appare in maniera evidente dalla lettura delle relazioni predisposte in occasione delle visite *ad limina*, che i vescovi dovevano presentare a Roma alla Sacra Congregazione del Concilio ogni tre anni. Giustiniani, per le sue condizioni di salute, che andavano peggiorando, si fece sempre rappresentare da un vicario di sua fiducia, scelto fra i migliori presbiteri curiali. Quelle relative al suo vescovado sono in numero di quattro²⁶ e si possono leggere, nel volume di *Brixia sacra* del 2015²⁷. Le relazioni evidenziano la soddisfazione del Giustiniani per le condizioni morali e di disciplina, e l'alto valore delle attività da lui avviate per migliorare la preparazione culturale e spirituale del clero. Fin dai primi mesi dispiegò la sua azione pastorale iniziando la visita all'immensa diocesi animato da intensa pietà verso le disperate popolazioni e lo stremato clero, con la volontà di restaurarne i costumi e portare conforto e accendere nuove speranze di vita e di fede. Per accelerare i tempi dispose che i vicari foranei, in numero di 60 (al suo ingresso ne trovò 46), visitassero le loro zone²⁸.

Uno dei più impellenti problemi che il presule dovette affrontare era rappresentato dal crollo delle entrate della mensa vescovile. La drammatica diminuzione della popolazione del Bresciano – per la peste si era dimezzata da 400.000 a poco più di 230.000 – e la grave povertà che affliggeva i sopravvissuti impedivano il versamento degli affitti al vescovo. Il Giustiniani sollecitò più volte dai suoi interlocutori romani un suggerimento su quale possibile soluzione adottare per risolvere il grave problema; nel frattempo chiese al papa di poter alienare gli edifici del vescovado perché erano antichi e necessitavano di importanti interventi di consolidamento²⁹.

Il 23 marzo 1635, dopo aver concluso la prima parte della visita, indisse il sinodo diocesano, coinvolgendo tutti i vicari foranei nella sua preparazione. Con grande partecipazione, l'assise generale del clero si svolse per tre giorni dal 7 al 10 maggio e lui la presiedette con energia ed equilibrio.

²⁶ La prima del 1633, ha come procuratore l'arcidiacono Ottavio Terzi; la seconda del 1638, procuratore Ludovico Pilati; la terza del 1641, procuratore ancora il Pilati; la quarta non registra il nome del procuratore.

²⁷ *I vescovi e la Chiesa di Brescia*, pp. 107-131.

²⁸ Queste note e le seguenti sono presentate nell'introduzione alle stesse visite di mons. Giustiniani (*I vescovi e la Chiesa di Brescia*, p. 107) e offrono una lettura più completa e aderente alla realtà di quelle perlopiù agiografiche, a disposizione nelle varie fonti a stampa.

²⁹ Relazione della seconda visita del 1638 (*Ibidem*, pp. 116-121).

Nell'ultima sessione dei lavori fece leggere un decreto nel quale, dopo aver confermato la validità delle costituzioni emanate dai suoi predecessori, ribadiva l'attualità dell'indice dei casi riservati in vigore dal 1613³⁰. Per l'amministrazione dei sacramenti stabili che si osservassero le disposizioni volute da Pio V e contemplate nel *Rituale Romanum*, obbligando, tempo un mese, tutti i sacerdoti ad acquistarne il testo, che era stato emanato nel 1614 e subentrava così al *Rituale sacramentorum* del 1570 del vescovo di Brescia Domenico Bollani. Richiamate dettagliatamente altre disposizioni, il presule comminò gravi sanzioni a chiunque, pur avendone il dovere, trascurasse di insegnare la dottrina cristiana che si teneva tutte le domeniche nelle chiese della città e della provincia.

Il vescovo, nelle feste più solenni, teneva l'omelia personalmente, nelle altre, per via della salute, incaricava dei predicatori. Nei tempi di Avvento e Quaresima duecento provati sacerdoti regolari a ciò deputati e scelti da lui predicavano in varie chiese, mentre durante il resto dell'anno, nelle domeniche e negli altri giorni festivi lo facevano i parroci: «in eorum ecclesiis concio habeatur». Il presule ebbe grande attenzione per le comunità religiose femminili, emanando vari decreti per normare la vita conventuale. Tra questi, quello per le monache agostiniane di San Paolo in Brescia e fondamentale per le Figlie di sant'Angela Merici, un importantissimo regolamento per la società delle vergini di sant'Orsola, addirittura inserito nella parte finale dei decreti del sinodo, che venne condiviso anche dai suoi successori e applicato a ogni comunità di dimesse attiva nella diocesi e a quelle che si sarebbero costituite.

Il Giustiniani dichiarò concluso il sinodo dopo aver accusato in contumacia gli assenti e aver incaricato il cancelliere di raccogliere in un documento pubblico gli atti delle giornate sinodali perché fossero conservati *ad perpetuam rei memoriam* nell'archivio vescovile. Negli anni successivi proseguì nella visita pastorale intervenendo con fermezza a reprimere abusi e stroncare i fanatismi popolari che talvolta si accompagnavano a pratiche superstiziose ed a forme in odore di eresia. In Valcamonica, da lui percorsa tra il 1636 e l'anno successivo, affrontò alcune situazioni di deviazione dottrinale. La più clamorosa fu quella di una donna, certa Caterina da Valtellina, al centro di episodi di venerazione fanatica. Costretta a una sconfessione, la donna non demorse e, come si legge nei *Diari dei Bianchi*, nel 1642, fu

³⁰ Per i casi più difficili, il vescovo istituì una congregazione col titolo di Sacra Penitenzieria, che si riuniva mensilmente in episcopio, alla quale partecipavano non solo i parroci e tutti i confessori della città ma pure i più dotti periti di sacra teologia (*Ibidem*, p. 107).

condannata a dieci anni di carcere per aver continuato nelle sue pratiche³¹. Di san Carlo Borromeo, da pochi anni proclamato santo, ottenne dal metropolita milanese del tempo, importanti reliquie che fece esporre nella appena edificata chiesa in via Moretto intitolata al defunto cardinale.

Condusse vita esemplare e favorì il culto della madre di Gesù, della quale era devotissimo. Sostenne la ricostruzione della chiesa della Carità nella quale fece trasportare l'immagine della Madonna dell'Albera molto venerata. Mons. Giustiniani, oltre a predisporre un importantissimo Regolamento per la Società delle Vergini di sant'Orsola, che, dopo la morte di sant'Angela avevano vissuto momenti difficili, diede una nuova regola chiara ai loro bisogni (sollecitata dalle stesse religiose nelle visite da lui fatte come pastore della diocesi), al monastero femminile di San Paolo in Brescia, della congregazione delle Agostiniane dell'osservanza. La regola che constava di sette capitoli che toccavano altrettanti aspetti della vita comunitaria (a noi giunta raccolta in un gradevole testo) fu sottoposta al giudizio delle religiose che l'approvarono con ampia maggioranza³².

³¹ P. GUERRINI, *Le cronache bresciane indite dei secoli XV-XIX, V: I diari dei Bianchi*, Brescia 1984 (Fonti per la storia bresciana, 7), pp. 7-8.

³² Brescia, Biblioteca Queriniana, ms. F.III.4, m. 2, *Modo del viver comune novamente introdotto nel monastero di San Paolo di Brescia d'ordine di monsignor illustrissimo e reverendissimo Vincenzo Giustiniano vescovo di Brescia etc. l'anno 1641*. Le disposizioni sono divise in sette capitoli ciascuno relativo ad un aspetto del viver in comunità delle religiose. Il primo tratta *Della cassa ovvero deposito comune*; 2. *De Donativi*; 3. *De Lavorerii*; 4. *Della mensa comune*; 5. *Della cura dell'inferme*; 6. *Delle blancharie e de mobili delle celle*; 7. *Del modo di proveder ai bisogni delle monache*. Il monastero venne soppresso nel 1797 e ora ospita una casa di riposo col nome di Casa di industria. Il libretto della regola, con coperta colorata, nel frontespizio riporta il titolo nella metà superiore e, nella metà inferiore, lo stemma del vescovo Giustiniani. Nel verso vi è una riproduzione pittorica della consegna del testo alla madre superiora e alle consorelle da parte del vescovo, qui raffigurato in abito nero da monaco benedettino, con cordone, mitra di color rosso (rosato), mantello dello stesso colore, bordato d'oro e pastorale. Il testo si conclude con questa nota: «Per maggior corroborazione e segno dell'universale e perseverante volontà delle monache nell'osservanza puntuale delle predette cose alli 20 di settembre 1641, convocato legittimamente tutto il capitolo, d'ordine delle reverende madri signora Faustina Ghidoni priora, con l'assistenza del molto reverendo padre Maurizio Luzzari della congregazione dell'Oratorio di Brescia, delegato da monsignor reverendissimo vicario per quest'effetto, essendo egli infermo e del molto reverendo signor don Paolo Calino confessor ordinario del monastero, furono tutti li sudetti capitoli posti a partito con voti secreti, quali essendo al numero di dieci sette, quindici furono affermativi e doi negativi, onde con comune consenso delle monache accettati, ne fu ordinata l'esecuzione, con obbligo di pubblicamente leggerli ogn'anno e particolarmente subito fatta l'elezione della nova priora, perpetuamente di tempo in tempo a maggior gloria di Sua Divina Maestà».

Particolarmente efficace è la rappresentazione della consegna della regola alla badessa da parte del vescovo che è posta nel verso della pagina riportante il titolo del volumetto, conservato in una miscellanea queriniana. La scena proposta a colori vede le monache in ginocchio nell'atto di ricevere il testo dalle mani del presule raffigurato in abito nero da benedettino con mitria, pastorale e pianeta di color rosato, mentre lo Spirito Santo, colomba tra i raggi del sole, fa scendere su tutti la sua benedizione. Interessante e illuminante è anche l'introduzione scritta dal prelato al volumetto.

Il presule morì a Venezia nel 1645, all'età di 54 anni, dove si era ritirato malato in casa del fratello Piero, nella parrocchia dell'Angelo Raffaele dove fece stendere il suo testamento. Gli ultimi anni della sua vita furono difficili e dolorosi per i contrasti all'interno della famiglia. Si determinò progressivamente una divisione fra i fratelli, da una parte Marco, vescovo di Verona, e Francesco, dall'altra Piero e il vescovo Vincenzo. Da cosa avesse preso avvio questo progressivo confronto e scontro fra congiunti non è noto. Una lettura degli atti del notaio Taddeo Federici riguardanti la famiglia degli anni 1641 e 1642 fa pensare a contrasti legati alla gestione del patrimonio. Controllo dei beni di famiglia, in particolare le considerevoli rendite dell'abbazia di Busco o almeno delle sue proprietà agricole, per la maggior parte vitate, si aggiunsero ai dissidi sulla copertura di vecchi lasciti onerosi di parenti e ai debiti contratti in particolare da Francesco³³.

Piero rilevò nel 1642 dal fratello proprietà agricole per centinaia di ducati per permettergli di coprire e onorare livelli da lui contratti ed evitare così ricorsi dei creditori ai tribunali. L'elenco è lungo e pesante. Sempre Francesco risultò poi l'unico beneficiario delle ultime volontà della madre Pellegrina. I Giustiniani raggiunsero poi, nel mese di marzo 1642, un pacifico accordo di divisione degli spazi dell'immenso palazzo di famiglia nella parrocchia di San Pantalon – che ora ospita l'università Ca' Foscari – al centro di un lungo contenzioso terminato (era iniziato alla fine del Quattrocento), facendo valere il fidecommisso (voluta da Zuanne Giustinian nel 1483), solo alla scomparsa nei primi anni del Seicento, del ramo familiare detto dei Faustini³⁴. La pace durò poche settimane e nel mese di aprile scoppiò la guerra tra gli eredi per le ultime volontà dello zio Francesco, già

³³ ASVe, Notarile, atti, notaio Taddeo Federici, f. 6044, repertorio 1641, f. 16r.

³⁴ L'atto rogato dal Federici era corredato da piante e mappe di diverso colore per identificare gli spazi spettanti a mons. Marco e Francesco dall'una e a Piero e mons. Vincenzo dall'altra. In mezzo, spazi comuni per la servitù e i magazzini.

vescovo di Treviso. Mons. Marco minacciò di ricorrere ai magistrati per il “taglio” del testamento cioè l’annullamento, forse perché non figurava tra i beneficiari o forse perché non gli venivano riconosciuti pari diritti e gli emolumenti elargiti agli altri congiunti. La faccenda si stava facendo molto seria e lo strepito cominciava ad uscire dalle mura delle dimore giustiniane, tanto che dovettero intervenire vari membri del parentado «a conservazione dell’affetto fraterno». L’epilogo fu molto oneroso per Piero, che, per mettere a tacere il monsignore di Verona, allargò i cordoni della borsa (con l’appoggio solidale di mons. Vincenzo) e pagò «ducati doi mille in contadi et assegnarli inoltre argenti per l’importar di ducati mille doicento quali danari et argenti dovrà havere et godere in vita». Magra consolazione per Piero e i suoi eredi poter conseguire tutti i beni del prelado, alla sua morte. Mons Marco pretese poi «tutti li bottami et tinazzi d’ogni sorte dell’abbatia de Busto et li narranzeri³⁵ del giardino». Francesco a sua volta fu tacitato con l’assegnazione di una rendita annuale vitalizia di centinaia di ducati. Il nostro vescovo e il nobiluomo Piero dovettero acconsentire ad un onerosissimo salasso finanziario per far tornare una parvenza di pace in famiglia.

In realtà l’equilibrio era rotto, e i rapporti tra i consanguinei rimasero solo formali. Il vescovo Vincenzo e il fratello rinunciarono ad abitare il prestigioso palazzo in riva al Canal Grande, preferendo la dimora all’Angelo Raffaele dove mons. Vincenzo si spese. Il vescovo Marco mancò poi nel 1649.

L’episcopato di Bartolomeo Gradenigo

Bartolomeo ebbe i natali da Daniele di Giovanni Giacomo e da Lucrezia Moro di Girolamo il 10 luglio 1636. Terzogenito maschio della coppia, fu battezzato nella chiesa di San Simeone Grande ove abitava, in sestiere di Santa Croce. Il 29 luglio fu iscritto all’ufficio dell’Avogaria di Comun col nome di Bartolomeo Paterniano. La madre morì presto e il padre si risposò con Cecilia Contarini nel 1640. Ebbe tre fratelli Marco, Giovanni Giacomo, avviato alla carriera ecclesiastica che morì giovane, e Girolamo assunto a procuratore di San Marco³⁶, col quale si creò un rapporto molto stretto, al

³⁵ Narranzeri, piante d’aranci.

³⁶ I procuratori di San Marco erano, le prime dignità dello stato, dopo il doge. Nove erano i procuratori: tre erano detti *de supra*, ovvero della chiesa di San Marco; altri tre *de citra*, cioè della parte della città al di qua del Canal Grande, e gli ultimi tre *de ultra*, cioè della parte della città al di là del Canal Grande. Girolamo Gradenigo era uno di questi ultimi tre.

punto che nelle sue ultime volontà questi lo definisce «mio fratello e più che fratello» e gli affida il suo «bene più grande», cioè i suoi numerosi figli³⁷. La sorella Elisabetta andò sposa nel 1651 a Daniele II Dolfin, unione che ritornerà molto utile alla famiglia, perché le porterà un diritto di successione al patriarcato di Aquileia.

Anche Bartolomeo fu avviato alla carriera ecclesiastica, nella tradizione di una famiglia molto religiosa, nella quale si distinguerà per la passione e la spiritualità che metterà in ogni sua azione. Il 1667 fu l'anno decisivo per la sua vita. In aprile divenne suddiacono, il 2 ottobre diacono e il 9 fu consacrato presbitero. Nel frattempo, conseguì il dottorato in *utroque iure*, che gli aprì le porte della curia romana. Il 14 novembre fu eletto vescovo di Concordia (oggi Concordia Sagittaria) nella patria del Friuli. Ma l'incarico ebbe breve durata, poiché nel febbraio 1668 fu chiamato a reggere la diocesi di Treviso, dove lo precedette la sua fama di uomo di Chiesa di caritatevole indole e di ampi propositi. A Treviso stette per 18 anni. Grazie alle larghe disponibilità economiche – l'eredità paterna unita a un'innata capacità imprenditoriale avevano moltiplicato il suo patrimonio con avveduti investimenti che erano seguiti da procuratori (dei quali non mancherà di ricordarsi nel testamento) –, sosterrà diverse istituzioni religiose e caritative della Marca e la costruzione di nuove chiese.

Favorì la costituzione nei maggiori centri della diocesi di comunità di Orsoline (di quella di Treviso ne consacrò l'oratorio nel 1681) e l'arrivo di nuove congregazioni come i Teatini. Particolare cura dedicò al seminario e alla formazione dei chierici. Oltre ad avviare e completare la visita alle parrocchie della sua cura, indisse il sinodo nel 1670. L'impegno pastorale, lo zelo e l'attenzione ai più deboli fecero sì che la diocesi si stringesse attorno al suo pastore con affetto e riconoscenza e, quando venne trasferito a Brescia, nel 1682, si ritrovasse smarrita. Il 13 agosto 1682 entrò in Brescia, diocesi ormai da quattro anni senza ordinario dopo la morte di mons. Marino Zorzi, retta dal vicario capitolare Carlantonio Luzzago.

Lo attendeva una situazione non facile. Favorite in parte dal suo predecessore, avevano preso vigore pratiche quietiste e nel convento di monache domenicane di Santa Caterina erano avvenuti gravi disordini, che vedevano coinvolti in scandali religiose e giovani rampolli dell'aristocrazia. Affrontò con energia e determinazione entrambe le questioni. Con l'aiuto dell'In-

³⁷ ASVe, Notarile, testamenti, f. 490, p. 160: testamento del nobiluomo Girolamo Gradenigo.

quisitore e del Senato, forte del mandato pontificio, condannò dieci monache a varie pene, da un anno alla reclusione a vita in celle del convento medesimo. Contemporaneamente il Consiglio di Dieci dispose il bando perpetuo e la confisca dei beni per tredici imputati. Fece chiudere l'oratorio di Santa Maria delle Consolazioni dopo aver estirpato le eresie quietiste.

Poté quindi dedicarsi alla prima visita pastorale della vastissima diocesi che si svolse fra il 1683 e il 1685. In quell'anno, in maggio, convocò il sinodo al quale convennero parroci e altri preti in alto numero. Furono così confermate le precedenti costituzioni emanate nel tempo dal Bollani e dai suoi successori fino allo Zorzi, che fece riunire in una edizione apposita per favorirne la conoscenza e la diffusione in particolare tra i giovani preti, reiterando anche prescrizioni sull'uso delle armi, l'abito ecclesiastico privo di orpelli alla moda, i giochi vietati, l'obbligo di ritirarsi ad una certa ora.

Tra il 1693 e il 1695 iniziò e concluse una seconda visita alle 366 parrocchie del Bresciano sempre accompagnato da due padri gesuiti. Sotto il suo governo si consumò un piccolo "scisma". L'arciprete di Asola, forte di un antico diploma di Enrico VI, riunì 16 parrocchie sotto la sua guida, rivendicandone l'autonomia dalla Chiesa bresciana. I suoi appelli caddero nel vuoto sia a Venezia sia a Roma, ma ancora durante l'episcopato del Badoer (1706-1714) persisteva nella richiesta di essere riconosciuto come vescovo.

Il Gradenigo fece per procura due visite *ad limina* a Roma. Una nel 1688 per il tramite del reverendo Francesco Fracassino suo procuratore, la seconda sarebbe dovuta avvenire nel 1695, ma non si realizzò e il suo successore sulla Chiesa bresciana, mons. Marco Dolfin, trovò il testo delle osservazioni e considerazioni sullo stato della diocesi tra le sue carte e le inviò a Roma. Entrambe le relazioni sono illuminanti su quanto il presule avesse a cuore la situazione del seminario e la cura e la preparazione del clero. Come già a Treviso, dedicò tempo e danari alla fabbrica del nuovo seminario, allargando il vecchio. In questo modo potevano essere ospitati già 60 chierici, ma, alla fine dei lavori, avrebbe potuto ospitarne fino a 160, istruiti nelle lettere umane, nelle sacre dottrine, liturgia e canto, come fece in contemporanea a Padova il suo "modello", il cardinale Gregorio Barbarigo. I chierici per ordine del Gradenigo, nei giorni festivi, si riunivano in chiesa, in certe ore, per recitare l'ufficio in coro e per ascoltare la parola di Dio³⁸.

Nella relazione della seconda visita il presule riferisce d'aver provveduto anche all'istituzione di una cattedra di lettura di teologia morale e delle

³⁸ *I vescovi e la Chiesa di Brescia*, p. 185.

leggi canoniche e civili con relativo insegnante. Dotò il seminario di una ricca e importante biblioteca con manoscritti, codici e testi a stampa; inoltre, creò nello stesso luogo un nuovo collegio episcopale di studenti in Brescia che accolse fanciulli nobili, in numero di 40, che venivano educati nelle lettere umane e nella pietà.

Si compiacque della decisione dei padri oratoriani di san Filippo Neri di acquistare, nel 1683, il palazzo che già fu del Colleoni vicino alla torre della Pallata e a trasferirvisi e non mancò di ricordarli in solido nel testamento. Favorì la venuta anche a Brescia, come aveva fatto a Treviso, dei chierici regolari Teatini, ai quali assegnò la casa che un tempo ospitava i Filippini e, verso di loro, mostrò sempre molta sollecitudine e attenzione. Nel suo ultimo testamento, lasciò loro una lettera autografa del fondatore san Gaetano da Thiene, perché la custodissero con amore e la venerassero.

Nel suo lungo reggimento della diocesi ebbe sempre come principio di governo quello di accrescere la disciplina e la formazione del clero, per elevarne la preparazione, per far fronte ai bisogni dei fedeli e favorire la più ampia diffusione della dottrina cattolica attraverso il suo insegnamento. Ogni martedì nel palazzo episcopale riuniva alla sua presenza presbiteri e chierici, che un sacerdote da lui incaricato istruiva sullo status dei preti nelle costituzioni tridentine e nelle sacre scritture. Si impegnò perché avesse la massima diffusione l'insegnamento della dottrina cristiana ed esercitò un costante e forte controllo sulle forme e la qualità dell'insegnamento, che veniva proposto da religiosi, dimesse e laici della congregazione preposta.

Un pastore attento pieno di fervore e sempre vigile sulla fede del popolo e dei suoi preti, in linea con l'ortodossia cattolica della quale perseguì sempre le direttive, ligio anche ai dettami della Riforma tridentina, della quale, col tempo, in molte diocesi era venuta meno l'iniziale forza rinnovatrice, e dei concili provinciali milanesi. A differenza di altri presuli veneti, che mal sopportavano l'appartenenza alla provincia religiosa lombarda, egli stabilì con alcuni metropolitani milanesi una buona intesa. Ancora vescovo di Treviso si legò al cardinale Alfonso Litta³⁹, dal quale ricevette anche un'importante reliquia di san Carlo Borromeo – con la Madre del Cristo e san Francesco di Sales, uno dei suoi grandi protettori spirituali –, per il quale professava

³⁹ Il card. Alfonso Litta, figlio di Pompeo e Lucia Cusani, nacque a Milano nel 1608. Sacerdote e vescovo fu a lungo un alto dignitario papale e governatore di varie città. Nominato arcivescovo di Milano nel 1652, non ebbe buoni rapporti col potere spagnolo. Fu elevato alla porpora cardinalizia nel 1664. Morì a Roma nel 1679 tre anni prima della nomina del Gradenigo alla guida della diocesi di Brescia. Suo successore fu il card. Federico Visconti.

grande venerazione, al punto che volle sempre fosse conservata tra i più cari beni di famiglia, come ordinò nel suo primo testamento del 1697: «dichiaro che avendo una reliquia di san Carlo Borromeo con la sua autentica, qual fummi donada dal chiarissimo cardinale Alfonso Litta, bramo che resti in casa ne esca da miei heredi». Un altro presule col quale instaurò un significativo rapporto fu il cardinal Gregorio Barbarigo, già vescovo di Bergamo e poi di Padova, al quale si ispirava nella sua attività pastorale, tanto da fargli scrivere nelle sue ultime volontà di avere per lui somma venerazione e lasciargli un quadro a scelta della sua collezione⁴⁰.

Le ultime volontà di mons. Giustiniani (1644)

Il suo testamento rispecchia il disagio del presule negli ultimi anni di vita, nei quali si accentuò il distacco dalle cose mondane, dopo tante prove anche amare, ormai concentrato sulla sua umanità sofferente e sui più stretti affetti familiari. Le brevi note affidate al notaio veneziano Taddio Federici in una giornata di fine gennaio, in particolare, suonano fredde, distaccate e lontane, quasi ammonitrici verso il suo clero. Non sono il proclama di un presule compiaciuto dei suoi trionfi come il Gradenigo, ma piuttosto il messaggio di un uomo rassegnato che col suo silenzio è più loquace di ogni considerazione icastica.

Il periodo trevigiano certo lo segnò in maniera significativa, ma forse anche l'esperienza bresciana gli diede qualche delusione; infatti, nel breve testamento, non accenna mai alla diocesi. Non spende parole, né fa alcun

⁴⁰ Gregorio Barbarigo nacque a Venezia nel 1625, maturò la conversione dopo varie esperienze come diplomatico e importanti incarichi. Durante un soggiorno in Germania conobbe il card. Chigi, che salirà al soglio di Pietro col nome di Alessandro VII, che lo guiderà a diventare sacerdote. Nominato vescovo di Bergamo nel 1657 e cardinale nel 1660. Nel 1664 venne promosso vescovo di Padova, dove si spense nel 1697. I trentatré anni di attività pastorale furono contraddistinti da un frenetico lavoro. La sua attenzione si indirizzò alla formazione del clero, alla sua venuta nella città del Santo, trovò il seminario in condizioni drammatiche, con solo 12 alunni. Ogni suo sforzo fu indirizzato nella formazione dei chierici, nella diffusione delle scuole della dottrina cristiana e nell'alzare il livello di religiosità nel popolo, coniando la frase: «Per far buono il popolo necessita un ottimo clero». Osteggiò il conferimento della laurea alla nobildonna Elena Lucrezia Corner Piscopia. Diede vita a una tipografia che produsse libri importanti e unici in varie lingue, greco, latino, arabo. Dopo la sua morte, avvenuta nel giugno del 1697, fu avviata la causa di beatificazione, che si concluse con la canonizzazione, proclamata da papa Giovanni XXIII nel 1960.

accenno alla Chiesa bresciana se non indirettamente. Non contiene richiami spirituali ai suoi presbiteri, né disposizione per il seminario, per il quale si era speso molto. Dà un messaggio chiaro e preciso con le disposizioni che seguono, ignorando le istituzioni diocesane e scegliendo volutamente di lasciare agli Oratoriani alcuni oggetti significativi legati alle celebrazioni delle feste più importanti del calendario liturgico ed altri di suo uso personale custoditi nella cappella vescovile, «lasciamo alli padri della Pace di san Felippo Neri di Bressa quattro candellieri d'argento della capella istessa con la pianeta, et camise solo porporo che sono soliti di adoperarsi nelle solenità maggiori della Chiesa con nostri doi calici».

E ancora ignora i suoi collaboratori curiali, il vicario diocesano, il capitolo, il rettore del seminario e si ricorda solo di un prete, sempre della congregazione filippina, padre Mauritio Luzzari, che, in varie occasioni, l'ha rappresentato e sostituito in delicati incarichi. Gli lascia una clessidra «un orologio a sabbia» e una statuetta in avorio della Vergine Maria, «lasciamo al padre don Mauritio Luzzari una madonna di avolio di Reggio et uno orellogio da polvere di quattro quarti». Le sue maggiori attenzioni sono per gli addetti alla sua persona in vescovado: «alli nostri servitori, cioè a Giovan Piero, lasciamo tutti li nostri vestimenti et quel deposito, che habbiamo del signor governatore scossi della città, ha Andrea ducati dieci, ha Alberto ducati dieci, a Zorzi ducati cinque, a Bastian Luongo il più vecchio de casa ducati 20».

Nessun pensiero per i fratelli mons. Marco e per Francesco, ma solo accenni affettuosi e, nel contempo, di apprensione per il fratello che lo ospita da tempo nella sua casa, il nobiluomo Piero, suo esecutore testamentario⁴¹, così gravato da una numerosa prole, che non godeva di una tranquilla situazione economica, al quale vanno i suoi beni materiali (stabili, argenteria, crediti in cedole del debito statale): «il residuo de tutto il nostro si de danari, argentarie, mapamondi, crediti, stabili et cadauna altra cosa à noi spetante, lasciamo al detto nobiluomo Piero nostro fratello et se non li possiamo lasciar li doniamo et lassamo per l'amor de Dio. Bensi anco carico di figlioli e figliole qual lasciamo anco commissario del presente testamento».

Non ci sono notizie di precedenti scritture affidate a notai circa le sue ultime volontà. Non lasciò disposizioni relative alla traslazione e sepoltura del suo corpo, in una delle due chiese cattedrali cittadine, ma volle che le

⁴¹ Nel fondo Giustinian dei vescovi della Biblioteca archivio del Museo Correr a Venezia (b. 133), è conservata la ricca documentazione che attesta l'effettiva attuazione dei legati disposti dal fratello vescovo verso religiosi e laici bresciani e le liberatorie degli stessi beneficiati.

sue esequie si svolgessero senza pompa alcuna: «con questo che quanto alla nostra sepoltura debbia esser positiva con pochissima pompa massime essendo fuori de diocese». Venne sepolto nella tomba di famiglia nella chiesa di San Francesco, in Vigna, sestiere di Castello a Venezia. I suoi resti non furono mai traslati in cattedrale a Brescia. Di lui resterà ai fedeli e ai presbiteri della nostra diocesi il ricordo di un pastore pio, fermo, di grande spiritualità.

I testamenti di mons. Gradenigo (1690, 1697)

Il vescovo affidò a Francesco Ascani il compito di custodire le sue ultime volontà, già l'8 ottobre 1689, ma tre mesi dopo ritirò il testamento; questo è provato da una postilla autografa del presule che, in data 13 gennaio 1690, nel repertorio del notaio, scrisse di suo pugno: «ho ricevuto io infrascritto in dietro il testamento da me fatto sotto li 8 ottobre 1689 in atti del signor Francesco Ascani nodaro. Gradenigo vescovo di Brescia»⁴². Una settimana dopo, il 20 gennaio chiamò l'Ascani – che aveva studio e abitazione in strada di San Barnaba dove sorgeva la chiesa omonima –, perché rogasse il suo nuovo testamento⁴³. A questo seguirono un codicillo del 1691 e le ultime volontà nel 1697.

Alla sua morte, aperti i due testamenti e gli annessi, gli eredi vennero a conoscere con comprensibile ansia la profluvie di donazioni a istituzioni religiose equamente suddivise fra bresciane e trevigiane. La preoccupazione dei numerosi figli del defunto fratello Girolamo, ai quali mons. Bartolomeo aveva destinato le sue copiose sostanze, erano giustificate, perché l'entità dei legati quantificabili in decine di migliaia di ducati, era tale da contemplare la necessità di monetizzare parte dei beni (case, terreni, depositi in zecca; la collezione non doveva essere divisa ma mantenuta unita in sua memoria), per dar corso alle sue estreme volontà, ma, di certo, a loro rimaneva ancora una considerevolissima parte del patrimonio: «Lascio heredi miei universali li signori Marco, Bortolo, Pietro, Giovanni Vincenzo et Giovanni che è stato nella Compagnia di Gesù, non derogando alli legati lasciati alli signori Pietro e Marco sudetti miei nepoti tutti figli del quondam nobil huomo messer

⁴² ASBs, Notarile Brescia, F. Ascani notaio in Brescia, f. 6966.

⁴³ L'atto sarà aperto dopo la sua morte, il 31 luglio 1698, in casa del console dei quartieri di San Giovanni e Stefano, Lelio Soncino, alla presenza di «Giovan Paolo, figlio del signor Marco Antonio Loli causidico civile in Brescia, per nome delli nobili homini Marco e fratelli Gradenigo quondam Geronimo procurator di San Marco».

Gerolamo procurator di S. Marco fù mio cordialissimo fratello». Così, rispondendo all'appello del congiunto che lo volle come suo commissario testamentario e come tutore, con la moglie Donata, dei suoi figli «il mio tesoro più grande», il vescovo li indica come suoi eredi nel testamento del 1697.

Rispetto a quanto scritto nelle disposizioni finali del precedente (1690)⁴⁴, fa dei distinguo importanti con dei legati *ad personam* per Daniele e Gaetano e, conoscendo forse l'indole e le dinamiche affettive dei giovani, subito dà disposizioni rigorose e non discutibili per prevenire contrasti tra di loro. Considerato quanto fosse fondamentale salvaguardare il decoro della famiglia – così in vista in Venezia – al di sopra di ogni altra cosa, impone, pena la perdita di ogni diritto successorio, di non cercare in alcun modo il ricorso alla magistratura, ma di sollecitare l'intervento di amici della casata, per comporre eventuali dissensi o differenze di lettura delle sue disposizioni fra i dieci scalpitanti pargoli: «et per che bramo vivamente conservare la pace, et il decoro della casa in ogni evento, che trà miei nepoti insorgesse qualche difficoltà, espressamente loro proibisco di far ricorso alla via giudiziaria o forense, mà siano obligati rimettersi in amici communi, e stare à ciò che da essi venirà terminato».

Per Daniele che ha scelto la vita religiosa ed è già abate da cinque anni (non dice in quale monastero e religione), dispone un legato di cento scudi d'argento l'anno (a carico dei congiunti) e il diritto di usufruire della casa dominicale che monsignore vescovo ha in affitto in Padova: «Obligando detti miei heredi di corrispondere al signor abate Daniele mio nepote loro fratello scudi cento d'argento annui per ragioni di legato sua vita durante, et in oltre la mia metà di portione d'affitto della casa dominicale in Padova quando vogli habitarla».

Segue un passo sibillino relativo al nipote Gaetano. Leggendo le memorie scritte da Bartolomeo III Gradenigo, lo storico della famiglia che nell'Ottocento ha ricostruito le vicende del casato e dei suoi protagonisti, non emergono elementi che possano aiutarci ad interpretarlo. Secondo la Prescendo, il giovane era innamorato di una ragazza di comuni natali, cioè non nobile, che poi sposò; di ciò forse lo zio vescovo era al corrente e non volendo esprimersi, lasciò agli altri fratelli la decisione di acconsentire a questa unione: «al signor Gaetano mio nepote figliuolo del sudetto signor procuratore mio fra-

⁴⁴ «Instituisco miei heredi universali li signori abate Daniele, Marco, Bartolomeo (in realtà tutti come primo nome si chiamano Bartolomeo per via di fidecommesso), Pietro, Giovanni Vincenzo e Gaetano miei nipoti figlioli del quondam procurator Gradenigo sudetto».

tello lascio un legato annuo sua vita durante de ducati trecento valuta corrente con questa espressa conditione, che non si mariti senza consenso della maggior parte de suoi fratelli al che contrafacendo resti privo di tutto il mio, di modo che nulla possi pretendere di portione nella mia heredità». Torna poi ancora sull'osservanza delle regole da lui fissate circa l'eredità e in modo fermo lancia un monito ai giovani rampolli di casa, «dichiaro pure che se alcuno de miei nepoti s'opponesse à questa mia dispositione li privo del tutto non ammettendoli à parte alcuna et subentrino quelli che non s'opponessero».

Le disposizioni per la famiglia non finiscono qui: vi sono generose dotazioni sia per le sorelle monache sia per le nipoti. I due fratelli Gradenigo furono davvero singolari personaggi: il fratello Gerolamo si appella a monsignore e alla moglie Donata perché le figlie, che sono nelle Teresie⁴⁵ ancor libere, «non possano essere sforzate a monacarsi»⁴⁶, rivelando una sensibilità non comune ai tempi. Di certo sappiamo che Lucrezia andò sposa al nobiluomo Andrea Capello, e un'altra ad un Dolfino. Numerose poi furono le istituzioni, chiese e comunità religiose bresciane e trevigiane beneficiate da lasciti, come dimostrazione della generosità del presule per queste realtà: «item in ragione di legato una volta tanto lascio al mio seminario generale di Brescia ducati mille da L 6:4 valuta camera pagabili nel corso d'un mese da miei eredi, con questo che sia investito tal capitale a beneficio di detto seminario». Un lascito di egual misura dispose anche per quello di Treviso.

Al capitolo della cattedrale tarvisina andarono 1500 ducati ad uso della mensa, versati però sul monte di pietà con l'espressa condizione di investirli. Lungo poi è l'elenco delle donazioni a favore di ordini e congregazioni della Marca: somme di denaro alle Madri convertite (300 ducati), alle Cappuccine (200). In generi alimentari ai Cappuccini, ai Riformati francescani e ai Carmelitani: «10 ducati di commestibili». Curioso il disposto a favore delle Orsoline: una botte di vino buono per la loro cantina, che forse il vescovo aveva avuto l'occasione di apprezzare. Per l'educazione cristiana della diocesi veneta, cioè per le scuole della Dottrina cristiana, dispose 50 ducati per non più di 25 anni. Importante è il disposto nel monte di pietà trevisano a favore dei poveri della città, 1500 ducati versati, dagli eredi entro un mese dalla sua fine terrena.

⁴⁵ La Teresia o Terese era l'espressione comunemente usata a Venezia per definire il monastero di monache dell'ordine della Beata Maria di monte Carmelo, sotto lo spiritual governo dei frati Carmelitani dell'antica regolare osservanza, eretto nel 1648.

⁴⁶ ASVe, Notarile, testamenti, f. 490, testamento del procuratore Girolamo Gradenigo.

Per la diocesi bresciana grande fu la sua generosità. Non dimenticò le istituzioni assistenziali e alcune congregazioni molto attive verso gli ultimi: «lascio agl'infrascritti monasteri e luoghi di Brescia: Capuccine; Convertite; Soccorso; Zitelle; detto luogo di Zitelle istituito da mons. Giovanni Marino Giorgio mio immediato processore; Capuccini, Zoccolanti di san Joseph; Riformati di san Francesco e Terresini ducati vinticinque valuta camera, cadauno pagabili in denaro e in commestibile, o in altro ad elezione de legatarij», entro un mese dalla sua morte. Ai padri della Pace a lui cari fece un donativo di mille ducati: «item lascio, che nel corso d'un mese doppo la mia morte siano pagati una volta sola al padre superiore de preti di san Filippo Neri in Brescia ducati mille valuta camera e da lui secondo la propria coscienza distribuiti a poveri della città senza obbligazione di render conto che a Dio».

Generoso si dimostrò sia col capitolo, al quale, nel codicillo del novembre 1691, lasciò «un bacile d'argento con sua brocca compagni di peso d'oncie cento vinti per serviggio delle mense conventuali»; sia, nel 1697, col rettore del seminario: «al signor don Giovanni Battista Alessio rettore del seminario episcopale di Brescia lascio per una volta tanto onze trenta d'argento». Al suo notaio Ascani, che gli aveva reso numerosi servigi, lasciò una «guntiera d'argento di onzie vinti» con l'impegno da parte di questi di dare tre copie del testamento ai canonici di Brescia e tre a quelli di Treviso⁴⁷.

L'ultimo pensiero è per la cosiddetta “famiglia” del vescovo cioè, assistenti religiosi segretari, domestici, cuochi, cocchieri ai quali lasciò oltre a 40 ducati ciascuno, vestiti, oggetti ed altro. Per il suo funerale integrò le disposizioni già contenute nel testamento del 1690: «Voglio e dispongo che il mio cadavere dopo esser stato sopra terra quello spazio di tempo che passò a da signori canonici di mia cattedrale, sia sepolto nel duomo nuovo di Brescia con spesa degli eredi miei: e perché i concilij provinciali di Millano proibiscono ne sepolchri di vescovi ogni ornamento o iscrizione fuori del nome e cognome del vescovo con l'insegni GH di mitra e pastorale, quindi ordino che vi sia interamente adempito il sacro concilio provinciale, onde vi si scrivi solo quanto viene ivi prescritto». Inoltre, dispose che fossero celebrate – il giorno di sua morte e quelli successivi – duemila messe ad altari privilegiati: «né manchino i miei eredi di mandare le cere», metà di queste messe celebrate a Brescia e metà a Treviso, «con applicazione di sacrificio, esborsando ad ogni sacerdote in elemosina soldi trenta». Altre

⁴⁷ ASBs, Notarile Brescia, F. Ascani notaio in Brescia, f. 6967, p. 8, *guntiera* forse *guntiera* cioè un vassoio.

trenta messe ordinava fossero con sollecitudine celebrate nella chiesa di San Gregorio in Roma retta dai padri Camaldolesi con la solita elemosina.

Mons. Bartolomeo prescrisse anche che dopo la sua morte fosse istituita una cappellania di messa quotidiana «con applicazione di sacrificio» nell'oratorio del seminario di Brescia, «la qual capellania duri anni venticinque, e ad più, obligando i miei eredi di pagare in Brescia a tal capellano ducati ottanta di L 6:4 per ducato di mesi in mesi tre». Precisò poi che la scelta del sacerdote addetto alla celebrazione di questa messa quotidiana fosse fatta in forma preferenziale tra i sacerdoti in servizio al seminario e fosse cura dei suoi successori pro tempore provvedervi. Ancora aggiunse un ulteriore aggravio per i suoi eredi, ordinando che venticinque anni dopo la sua morte, «nell'anniversario de' defonti lascio che sieno mandate sopra la mia sepoltura da miei eredi torze quattro di onze otto di peso per una di cera bianca da ardesi fino alla totale consumazione».

Dispose, infine, che sempre a carico degli eredi fossero versati seimila ducati alla fabbrica del duomo nuovo per la costruzione di una cappella sotto l'incoronazione della beata vergine Maria, nella quale fosse riposto il suo corpo dopo le solenni esequie in cattedrale a Brescia: «alli signori della fabrica del dumo di Brescia lascio ducati sei milla valuta corrente, onde mi sia eretta una capella sotto l'invocatione della beatissima vergine Maria, et ivi in modo opportuno et prescritto dalli concilij provisionali di Millano sia riposto il mio corpo con tutte le altre particolarità espresse nelli miei testamenti o codicilli accennati di sopra: questo danaro nel corso d'un anno sia esborsato da miei heredi al depositario della predetta fabrica, et alli stessi signori deputati raccomando la celerità dell'essecutione».

La cappella, così come l'aveva pensata e richiesta il vescovo agli architetti del duomo nuovo, non esiste più. Le cronache ci dicono che sarebbe stata costruita e avrebbe ospitato il corpo di mons. Bartolomeo dal 1704, ma anche che la medesima sarebbe stata distrutta nella seconda metà dell'Ottocento. Ma fin da subito cioè dal 1704, anno nel quale fu traslato il corpo, mutò nome in cappella di Sant'Antonio⁴⁸ come tuttora si chiama. Della struttura originaria, della quale non si hanno disegni né riproduzioni, non è rimasto nulla, come si può vedere nella prima cappella sita a

⁴⁸ Ne *I diari dei Bianchi*: «MDCCIV, adì 22 agosto nel novo domo con spese della famiglia Gradenica fu stabilita la capella di S. Antonio» (GUERRINI, *Le cronache bresciane*, p. 63). Il 4 agosto era morto, dopo breve malattia, mons. Delfino vescovo di Brescia, suo nipote per parte di madre e suo successore.

destra dell'entrata della cattedrale (oggi ospita un antico crocifisso). Ai suoi piedi c'è la tomba che contiene i resti di mons. Bartolomeo. Sulla pietra del sacello è incisa la seguente epigrafe⁴⁹:

SEPULCHRUM
BARTHOLOMEI GRADONICI
EPISCOPI
E TARVISINIA
AD BRIXIANAM INSULAM EVECTI
CUI HOC SACELLUM
MAGNUM SUI REFERT INCREMENTUM
VIXIT ANNOS LKXIII
DEVIXIT
QUARTO KAL. AUGUSTI
MDCIIC.

Mons. Bartolomeo Gradenigo, vescovo di Brescia, si spense il 29 luglio 1698, nella sua casa in Rio Marin. Le esequie furono tenute nella parrocchia di San Simon Grande con grande concorso di nobili, popolo e scuole. Il corpo fu poi composto per essere inviato a Brescia per la tumulazione nella costruenda nuova cattedrale⁵⁰.

⁴⁹ G. CAVALLERI, *Le epigrafi del duomo di Brescia*, a cura di G. Archetti, Brescia 2007 (Quaderni di Brixia sacra, 8), pp. 118-119.

⁵⁰ Questa è la descrizione ne *I diari dei Bianchi*, in data 30 luglio 1698: «Al rimbombo di tutte le campane della città vien pubblicata la morte dell'illustrissimo e reverendissimo monsignor vescovo Gradenigo seguita in Venezia li 29 corrente. Ivi curato dall'intestini che si seppelliscono in S. Moisè, vien governato il suo corpo, non con aromi o con droghe, come si costuma con li corpi delli altri vescovi, ma con sale e pepe et involto nella stoppa vien posto in una cassa per mandarlo a Brescia, reciseli le gambe per fargliele stare, dove gionto si porta la sera in domo privatamente ed esposto sopra di un sontuoso catafalco di tre tavole con bon numero di torcie, e li vengono fatti i funerali cantando messa con bellissima musica il reverendissimo signor arciprete Fenaroli con l'intervento de pubblici rappresentanti e città. Vien poi seppellito in San Filastrio sin tanto gli si fabrica la provisional sepoltura avanti l'altare della SS. Trinità in domo novo, per ivi levarlo quando sarà terminata la cappella di S. Antonio, a cui ha fatto un grosso legato a questo effetto, et ivi riporlo giusto la sua volontà, sotto lapide propria, conforme dopo si è fatto» (GUERRINI, *Le cro-nache bresciane*, p. 55).



Brescia,
 Duomo Nuovo,
 sepolcro
 del vescovo
 Bartolomeo
 Gradenigo
 (1698).

APPENDICE DOCUMENTARIA

ESORTAZIONI DI GIUSTINIANI ALLE MONACHE DI SAN PAOLO DI BRESCIA (1641)

«Vincenzo Giustiniano vescovo di Brescia etc., alle dilette figliuole nel Signore le monache di San Paolo di Brescia. Il stimolo che continuamente sollecita l'animo nostro al buon governo di questa diocesi non poco ci risveglia nella vigilanza che particolarmente siamo tenuti sopra le vergini consacrate all'Altissimo, acciò siano tutte savie e prudenti, per meritare le nozze di Cristo Signore e sposo loro: che troppo sarebbe compassionevole, e miserabile la caduta di quelle, che per tanti anni vissute in volontaria carcere, private di tutte le commodità, coi raggiri del leone infernale rimanessero finalmente perdute nel laberinto della dannatione.

Havendo per tanto nell'ultima visita che facessimo di voi figliuole carissime nel Signore con somma consolatione visto, che gradiste l'essortationi fattevi alla vita comune; v'habbiamo perciò apparecchiato un filo d'alcune poche ordinationi, spettanti all'osservanza del voto di povertà, col quale facilmente uscirete dal laberinto ingannevole di tante pericolosissime proprietà, e particolarità, e dalle lacrime di questa valle, per incontrar poi, con lucerne accese, e piene dell'oglio di molte virtù e godimenti eterni del vostro sposo. Non mancano per quest'effetto è vero i decreti de sacri concilij, le constitutioni de sommi pontefici, e le riforme de santi patriarchi; il contagio nondimeno del peccato originale ha talmente corrotta etc. indebolita la nostra natura, che se non viene continuamente da religiosi e spirituali ammaestramenti mantenuta l'esperienza ha mostrato, che la longhezza de tempi ha sempre reso debbole ogni remedio. Per tanto inherendo alle regole et ordinationi del vostro patriarca e dottore sant'Agostino; e de sacri concilij, acciò ne casi particolari habiate ancora particolar lume, v'essortiamo di novo, e vi commettiamo l'osservanza puntuale de seguenti capitoli, non intendendo però d'astringervi a maggior obligatione di quelle, che sete tenute in virtù de vostri voti, per l'osservanza de quali vi preghiamo l'assistenza continua della gratia divina e vi benediciamo tutte.

Dato in Brescia nel palazzo nostro episcopale il di 28 settembre 1641».

«Cap. VII [*righe finali*]. Per maggior corroboratione, e segno dell'universale, e perseverante volontà delle monache nell'osservanza puntuale delle predette cose alli

29 di settembre 1641 convocato legittimamente tutto il capitolo, d'ordine della reverenda madre signora Faustina Ghidoni priora, con l'assistenza del molto reverendo pare Maurizio Luzzari della congregazione dell'Oratorio di Brescia, delegato da monsignor reverendissimo vicario per quest'effetto essendo egli infermo, e del molto reverendo signor don Paolo Calino confessor ordinario del monasterio furono tutti li sudetti capitoli posti a partito con voti secreti, quali essendo al numero di diecisette, quindici furono affermativi e doi negativi; onde con comune consenso delle monache accettati, ne fu ordinata l'esecuzione, con obbligo di pubblicamente leggerli ogn'anno e particolarmente subito fatta l'elezione della nova priora perpetuamente di tempo in tempo a maggior gloria di Sua Divina Maestà. Vincenzo vescovo di Brescia. Paulus de Bonis cancellarius».

TESTAMENTO DI VINCENZO GIUSTINIANI (1644)

«n. 418. Anno incarnationis domini nostri Iesu Christi 1644 indictione 12, die vero 28 ianuarii dicti. Considerando noi Vicenzo Giustiniani vescovo di Brescia quanto sii fragile il stato della presente vita e che niuna cosa più certa habbiamo della morte et incerta l'hora di essa per tanto ritrovandoci per gratia di Dio sani di mente et intelletto se bene infermi nel corpo, essendo nel letto nella casa dell'habitatione dell' illustrissimo Piero Giustinian nostro fratello de contrà dell'Anzolo Raffael habbiamo fatto venir da noi messer Tadio Fedricis nodaro publico di Venetia qual habbiamo pregato che scrivi il presente nostro testamento et ultima volontà nostra, dovendo restar casso e nullo ogni altro che havesimo fatto et questo occorrendo il caso della nostra morte aprir et roborar secondo li ordini di questa Città et quando piacerà all'onnipotente Iddio di chiamarci a sé. Li aricomandiamo et alla madre sua beata vergine Maria et a tutta la corte del cielo l'anima nostra. Vogliamo che seguita la nostra morte, ne sij di subito fatto dir messe mille da morto per l'anima nostra.

Lassiamo alli padri della Pace di san Felippo Neri di Bressa quattro candellieri d'argento della capella istessa con la pianeta, et camise solo porporo che sono soliti di adoperarsi nelle solenità maggiori della Chiesa con nostri doi calici.

Lassiamo al padre don Maurizio Luzari una madonna di avolio di reggio et uno orellogio da polvere di quattro quarti. Alli nostri servitori cioè a Gioovan Piero lasciamo tutti li nostri vestimenti et quel deposito che habbiamo del signor governatore scossi della città, ha Andrea ducati dieci, ha Alberto ducati dieci, a Zorzi ducati cinque a Bastian Luongo il più vecchio de casa ducati 20.

Il residuo de tutto il nostro si de danari, argentarie, mapamondi crediti, stabili et cadauna altra cosa à noi spetante, lasciamo al detto nobiluomo Piero, nostro fratello et se non li possiamo lasciar li doniamo et lassamo per l'amor de Dio. Bensi anco carico di figlioli e figliole qual lasciamo anco commissario del presente testamento. Con questo che quanto alla nostra sepoltura debbia esser positiva con pochissima

pompa massime essendo fuori de diocese dinanzi del nodaro delli lochi pii, hospitali, vergognosi e schiavi. Et dico non voler altro ordinar.

Io pre Bastian Giuliani primo prete di San Giacomo dall'Orio fui testimonio pregato et giurato. Io pre Tomaso Benedetti dà Faenza fui testimonio pregato et giurato [...]. 1644, 28 zenero. Testamento dell'illustrissimo et reverendissimo monsignor Vicenzo Giustiniano vescovo di Brescia scritto di mano di me Tadio Federicis nodaro veneto».

TESTAMENTO DEL VESCOVO DI BRESCIA BARTOLOMEO GRADENIGO

«1697, die mercurii 22 mensis maii Indictione quinta. L'illustrissimo et reverendissimo monsignor Bartolamio Gradenigo vescovo di Brescia fu de quondam Daniel sano mercè del Signore mente e intelletto se bene alquanto indisposto essendo in letto in casa sua in contrà di San Simeon Profeta alla presenza delli testimonii infrascritti hà presentato à me Domenico Garzoni Paulini nodaro veneto la presente cedula aperta scrittagli da me notaro come suo confidente continente disse il suo testamento et ultima volontà lettogli da solo à solo, et da lui confermato, et mi hà pregato, che occorrendo la sua morte detta cedula apri publiche compischi et robori conforme alle leggi di Venetia. Interrogato da me notaro sull'hospitali, schiavi, vergognosi et altre opere pie della città, pietà et consimil cedula rispose hò già fatto [...].

Io Pietro Ghitti figlio del signor Antonio Bresciano fui testimonio à detta putatione pregato et in pectore iuravi. Io Andrea Andriolo quondam Andriolo fui testimonio come sopra, pregato et giurato. Segue il tenore di detta cedola testamentaria.

Laus Deo 1697, adi 22 naggio in Venetia. Attrovandomi io Bortolomio Gradenigo vescovo di Brescia fù de quondam Daniel alquanto oppresso dalla gotta, et da febre doppia terzana se ben sano di mente ho fatto venir da me Domenico Garzoni Paulini nodaro veneto et come suo confidente l'ho pregato à scrivere il presente mio testamento et ultima volontà per doverglielo poi presentare come publico notaro anco seguendo la mia orde debba esser publicato et in tutte le sue parti esseguito.

Raccomando dunque in mio loco l'anima mia al Signor Iddio, alla gloriosa Vergine Maria et à tutta la corte del cielo et espressamente à santo Francesco di Sales à san Carlo Boromeo, et altri miei protettori chiedendo umilmente perdono di tutti li miei errori. Confermo li miei testamenti ò codicilli fatti già anni et presentati negli atti del quondam Francesco Ascanio nodaro di Brescia in tutte le sue parti eccettuate quelle che fossero contrarie alla presente mia disposizione. Lascio heredi miei universali li signori Marco, Bortolo, Pietro, Gio Vincenzo et Giovanni che è stato nella Compagnia di Gesù, non derogando alli legati lasciati alli signori Pietro e Marco sudetti miei nepoti tutti figli del quondam nobil huomo messer Gerolamo procurator di San Marco fù mio cordialissimo fratello, obligando detti miei heredi di corrispondere al signor abbate Daniele mio nepote loro fratello scudi cento

d'argento annui per ragioni di legato sua vita durante, et in oltre la mia metà di portione d'affitto della casa dominicale in Padova quando vogli habitarla. Al signor Gaetano mio nepote figliuolo del sudetto signor procuratore mio fratello lascio un legato annuo sua vita durante de ducati trecento valuta corrente con questa espressa conditione, che non si mariti senza consenso della maggior parte de suoi fratelli al che contrafacendo resti privo di tutto il mio, di modo che nulla possi pretendere di portione della mia heredità.

Dichiarando pure che se alcuno de miei nepoti s'opponesse à questa mia disposizione li privo del tutto non ammettendoli à parte alcuna et subentrino quelli che non s'opponessero. Et per che bramo vivamente di conservare la pace, et il decoro della casa in ogni evento, che trà miei nepoti insorgesse qualche difficoltà, espressamente loro proibisco di far ricorso alla via giudiziaria o forense, mà siano obligati rimettersi in amici communi, e stare à ciò che da essi venirà terminato.

Al mio seminario episcopale di Brescia oltre li Legati fatti, lascio tutte le statue con suoi piedestali, che tengo nel palazzo episcopale di Brescia. Alli padri Teatini di Brescia lascio una lettera di san Gaetano, onde possa da questi buoni religiosi esser custodita et venerata. Alli signori della fabrica del domo di Brescia lascio ducati sei milla valuta corrente, onde mi sia eretta una capella sotto l'invocatione della beatissima vergine Maria, et ivi in modo opportuno et prescritto dalli consilii provisionali di Millano sia riposto il mio corpo con tutte le altre particolarità espresse nelli miei testamenti o codicilli accennati di sopra. Questo danaro nel corso d'un anno sia esborsato da miei heredi al depositario della predetta fabrica, e talli stessi signori deputati raccomando la celerità dell'esecuzione.

Al illustrissimo don Giovanni Battista Alessio rettore del seminario episcopale di Brescia lascio per una volta tanto onze trenta d'argento. All'eccellentissimo signor cardinale Gregorio Barbarigo per la somma mia veneratione lascio un quadro à sua elezione. Locus sigilli. Dominicus Garzoni Paulini venetus publicus notarius rogatus complevit et roboravit et in fidem facta publicatae hac die 9 iulii 1698».

Il recupero della tradizione longobarda tra Otto e Novecento

Il recupero del medioevo¹, in particolare dell'età longobarda e dei suoi personaggi, è un tema emergente tra Otto e Novecento che ha caratterizzato il dibattito storiografico e politico dell'età della restaurazione, quando pa-

¹ Sull'argomento si vedano almeno: L. GOSSMAN, *Medievalism and the ideologies of the Enlightenment. The world and work of La Curie de Sainte-Palaye*, Baltimore 1968; J.R. DAKYNS, *The middle ages in French literature 1851-1900*, Oxford 1973; R. BORDONE, *Lo Specchio di Shalott: l'invenzione del medioevo nella cultura dell'Ottocento*, Napoli 1993; E. ARTIFONI, *Il medioevo nel romanticismo. Forme della storiografia tra Sette e Ottocento*, in *Lo spazio letterario del medioevo*, 1. *Il medioevo latino*, IV: *Lattualizzazione del testo*, a cura di G. Cavallo, C. Leonardi, E. Menestò, Roma 1997, pp. 175-221; R. BORDONE, *Il medioevo nell'immaginario dell'Ottocento italiano*, «Bollettino dell'Istituto storico italiano per il medioevo», C (1997), pp. 109-149, in part. pp. 132-133 (con bibliografia); *Medioevo reale, Medioevo immaginario: confronti e percorsi culturali tra regioni d'Europa*, Atti del convegno (Torino, 26-27 maggio 2000), Torino 2002, in particolare i testi di R. BORDONE, *Le radici della rivisitazione ottocentesca del medioevo*, ivi, pp. 11-18; O. POISSON, *Néo-gothique et architecture en Europe au XIX^{ème} siècle: source, thèmes, réalisations*, ivi, pp. 19-36; E. VOLTMER, *Invenzioni del medioevo in Germania tra Ottocento e Novecento*, ivi, pp. 49-66; E. SERGI, *La rilettura odierna della società medievale: i miti sopravvissuti*, ivi, pp. 89-98; J.M. LENIAUD, *Le Moyen Âge au XIX^e siècle*, ivi, pp. 101-114; M. OLDONI, *Il significato del medioevo nell'immaginario contemporaneo*, ivi, pp. 187-208; E. FAY, *Romantic medievalism: history and the Romantic literary ideal*, New York 2002; *L'identità nazionale: miti e paradigmi storiografici ottocenteschi*, a cura di A. Quondam, G. Rizzo, Roma 2005; *Fantasmagories du Moyen Âge: entre médiéval et moyenâgeux*, sous la direction de É. Burle-Errécade, V. Naudet, Aix-en-Provence 2010; P. GOLINELLI, *Medioevo romantico: poesie e miti all'origine della nostra identità*, Milano 2011; D. BALESTRACCI, *Medioevo e Risorgimento: l'invenzione dell'identità italiana nell'Ottocento*, Bologna 2015; *Unità e libertà nell'Europa delle nazioni: i Risorgimenti italiano e tedesco a confronto*, a cura di E. Montali, Roma 2012; L. BABIC, *L'interprétation et la représentation du Moyen Âge sous le second Empire*, Paris 2015; *Médiévalisme: modernité du Moyen Âge*, sous la direction de V. Ferré, Paris 2010 (Itinéraires. Letteratures, textes, cultures, 3); *The Middle Ages in the modern world: twenty-first century perspectives*, ed. by B. Bildhauer, Oxford 2017. Si vedano anche *Europa in costruzione. La forza delle identità, la ricerca di unità (secoli IX-XIII). Fatti, documenti, interpretazioni*, dossier a cura di G. Albertoni, Trento 2003, <http://rm.univr.it/didattica/strumenti/Albertoni.htm>; F. DE GIORGI, *Il medioevo dei modernisti: modelli di comportamento e pedagogia della libertà*, Brescia 2009, sia pure limitato nelle basi storiografiche; T. DI CARPEGNA FALCONIERI, *Médiéval et militant: penser le contemporain*, Paris 2015.

trioti di diversa estrazione ideologica si richiamarono a episodi del passato, che furono reinterpretati in chiave attualizzante. Ciò accadde in Europa e in particolare in Italia: nella nuova temperie culturale del romanticismo si ricercarono, nell'età di mezzo, le radici dei popoli che al tempo stavano costruendo la propria identità nazionale e si elaborarono articolate teorie che illustravano le etnie antiche. Così i francesi sarebbero stati eredi dei galli e dei franchi; i tedeschi dei germani, mentre in Italia un ruolo particolare, oltre al riferimento all'impero romano, ebbe la stirpe longobarda.

In questo contesto si prendono in considerazione alcuni spunti esemplificativi legati al territorio lombardo – quello di Brescia e di Monza – che descrivono come la memoria longobarda sia stata utilizzata in modo costante, dal tardo medioevo in avanti, fino a fiorire nell'Ottocento, in età risorgimentale e postunitaria, e nel Novecento con particolare riguardo al Dopoguerra, vale a dire nella fase della ricostruzione e di come le fonti storico-artistiche siano state utili per far veicolare messaggi specifici, quali l'autocelebrazione, la regalità, ma anche l'oppressione degli invasori e l'unificazione della penisola.

A questo proposito significativo è il testo di Alessandro Manzoni² *Discorso sur alcuni punti della storia longobardica in Italia*³ del 1822, parte integrante della tragedia dell'*Adelchi*. Manzoni pubblica «le petit travail historique»⁴ dopo aver trascorso un anno a Parigi⁵. Il soggiorno parigino è particolarmente significativo per la sua formazione, perché Parigi al tempo era al centro della cultura europea⁶ e qui si confronta con letterati e artisti

² P. FLORIANI, s.v., *Manzoni, Alessandro*, in *Dizionario biografico degli italiani*, 69, Roma 2007, pp. 306-322, [https://www.treccani.it/enciclopedia/alessandro-manzoni_\(Dizionario-Biografico\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/alessandro-manzoni_(Dizionario-Biografico)/).

³ *Adelchi. Tragedia di Alessandro Manzoni, con un Discorso di alcuni punti della storia longobardica in Italia*, Milano 1822, pp. 167-288. Si vedano in particolare l'edizione critica A. MANZONI, *Discorso sopra alcuni punti della storia longobardica in Italia*, premessa di D. Mantovani, a cura di I. Becherucci; in appendice *Notizie storiche*, testo della prima edizione 1822; *Lettres sur l'histoire de France* di Augustin Thierry, Milano 2005; A. MANZONI, *Adelchi. Tragedia*, Introduzione e commento di C. Annoni, a cura di R. Zama, note al testo di I. Becherucci, Milano 2015. Nel *Discorso* Manzoni aggiusta, in chiave storica, le storture dovute alla poetica della tragedia.

⁴ *Il Manzoni ed il Fauviel studiati nel loro carteggio inedito da Angelo de Gubernatis, seconda edizione con l'aggiunta del testo francese delle lettere del Manzoni e dei ritratti incisi di Alessandro Manzoni e di Claudio Fauviel*, Roma 1880, pp. 317-320 (Milano, 17 ottobre 1820), pp. 331-333 (lettera 6 marzo 1822).

⁵ M. SANSONE, *Manzoni francese, 1805-1810: dall'Illuminismo al Romanticismo*, Roma-Bari 1993.

⁶ *Manzoni scrittore e lettore europeo*, cit.; M. BISI, *Manzoni e la cultura tedesca: Goethe, l'idillio, l'estetica europea*, Milano 2016.

di differenti nazionalità. A Parigi era entrato in contatto con Charles-Claude Fauriel⁷ (1772-1844), François Pierre Guillaume Guizot⁸ (1787-1874) o Jacques-Nicolas Augustin Thierry (1795-1856), storici liberali che, dopo la rivoluzione francese, si interrogano sui problemi della restaurazione e sullo stridente rapporto tra vincitori e vinti, tra oppressi e oppressori, tra popolo ed élite. Il letterato italiano è affascinato dai progetti di Thierry⁹, che imposta il racconto della storia medievale di Francia¹⁰ con il proposito di ricostruire le effettive condizioni dei gallo-romani e di illustrare la vita del “popolo” oppresso dal giogo dei franchi; ma si confronta anche con Fauriel che gli consiglia di utilizzare per la sua poetica la figura del re Ataulfo¹¹ e un tema storico legato ai visigoti. Alla fine la scelta cade sui longobardi e sul principe *Adelchi*¹², riprendendo modelli shakespearea-

⁷ Si vedano: *Il Manzoni ed il Fauriel studiati nel loro carteggio inedito da Angelo de Gubernatis*; *Carteggio Alessandro Manzoni, Claude Fauriel*, premessa di E. Raimondi, a cura di I. Botta, Milano 2000 (Edizione nazionale ed europea delle opere di Alessandro Manzoni, 27).

⁸ F.P.G. GUIZOT, *Essais sur l'histoire de France. Pour servir de complement aux observations sur l'histoire de France de l'Abbe De Malby*, Charpentier 1844; ID., *Abailard et Héloïse: essai historiques*, Paris 1853.

⁹ D. ISELLA, *Itinerario manzoniano*, in *Manzoni scrittore e lettore europeo*, Catalogo della mostra (Milano, Biblioteca nazionale Braidense, 8 febbraio-31 maggio 2001), Roma 2000, pp. 11-32, in part. pp. 15-16.

¹⁰ Si vedano almeno: A. THIERRY, *Dix ans d'études historiques*, Bruxelles 1935; ID., *Lettres sur l'histoire de France*, Bruxelles 1839; ID., *Racconti del tempo dei merovingi*, a cura di L. Michelini Tocci, Roma 1949; ID., *Scritti storici*, a cura di R. Pozzi, Torino 1983.

¹¹ *Il Manzoni ed il Fauriel*, p. 319 (Milano, 17 ottobre 1820), si vedano inoltre almeno F. D'ALESSANDRO, *Manzoni tra San Paolo e Machiavelli*, Milano 2012, p. 36; Z. KOVAČEVIĆ, *L'Adelchi di Alessandro Manzoni*, «Philologist. Journal of language, literary and cultural studies», V (2012), pp. 105-113, in part. p. 107.

¹² A. BARBIANI ANGELONI, *Alessandro Manzoni e il secondo coro dell'Adelchi: memoria letta all'Ateneo di Venezia dal socio ordinario Antonio Angeloni Barbiani il dì 14 gennaio 1875*, Venezia 1875; A. DE GUBERNATIS, *L'Adelchi di A. Manzoni studiato nel suo carteggio inedito*, «Nuova antologia di scienze, lettere ed arti», serie 2, XIX, 4 (1880), pp. 654-712; E. SANTINI, *Le idee del Manzoni sulla tragedia e l'Adelchi*, «Giornale storico della letteratura italiana», XCII (1928), pp. 233-266; G. BERZERO, *Adelchi: esposizione critica*, Chiavari 1930; G. MARGIOTTA, *Dalla prima alla seconda stesura dell'Adelchi: studio comparativo*, Firenze 1956; A. ACCAME BOBBIO, *Storia dell'Adelchi*, Firenze 1963; G. LONARDI, *L'esperienza stilistica del Manzoni tragico*, Firenze 1965; G. BOLLATI, *Introduzione a A. Manzoni, Tragedie*, Torino 1973, pp. VII-XXXIII; L. CARETTI, *Manzoni. Ideologia e stile*, Torino 1974; M. RUGGERO RUGGERI, *Storia poetica e poesia storica, tradizione e attualità nell'Adelchi*, Milano 1975; A. CHIARI, *L'Ermengarda del Manzoni*, «Como», 3 (1979), pp. 3-16; C. ANNONI, *Un'interpretazione dell'Adelchi*, in *Manzoni tra due secoli*, Milano 1986, pp. 49-75; C. SCARPATI, *Pietà e terrore nell'Adelchi*, in *Manzoni tra due secoli*, pp. 77-99; C. ANNONI, *Lo spettacolo dell'uomo interiore. Teoria e poesia del teatro manzoniano*, Milano 1997.

ni¹³, e sulla narrazione dello scontro finale e della sconfitta del popolo dalle lunghe barbe per mano di Carlo Magno. In questo contesto emergono le figure di re Desiderio e della figlia, ripudiata da Carlo, Ermengarda¹⁴, dal sapore squisitamente romantico per tematiche e valori che richiamano gli schemi compositivi della pittura lombarda ottocentesca, come quella di Francesco Hayez¹⁵ (1791-1882).

Recuperando i concetti chiave del pensiero di Thierry, Manzoni¹⁶ arriva a negare l'integrazione tra popoli conquistatori e conquistati, ponendosi in

¹³ G. GASPARI, *Le biblioteche di Manzoni*, in *Manzoni scrittore e lettore europeo*, pp. 35-42.

¹⁴ R. VERDE, *La passione di Ermengarda*, Catania 1927; ID., *Genesi e formazione dell'Adelchi*, Catania 1942. Si veda il carteggio tra Alessandro Manzoni e Federico Odorici: E. TRAVI, *La corrispondenza tra Federico Odorici e Manzoni*, in *Commentari dell'Ateneo di Brescia*, Brescia 1996, pp. 45-61.

¹⁵ Cfr. almeno G. NICODEMI, *Francesco Hayez*, Milano 1962; *Hayez nella Milano di Manzoni e Verdi*, Catalogo della mostra (Milano, Pinacoteca di Brera, 13 aprile-25 settembre 2011), a cura di S. Bandera, F. Mazzocca, I. Marelli, Milano 2011; F. MAZZOCCA, *Hayez e Manzoni: dal «Carmagnola» ai «Promessi sposi»*, in *Hayez nella Milano di Manzoni e Verdi*, pp. 45-57; C. GIARDINI, *Annotazioni intorno al dipinto di Francesco Hayez «Il Conte di Carmagnola» (1821), di proprietà De Renzis ma già Arese Lucini, ritenuto distrutto ed alcune considerazioni su una seconda incisione berettiana (1838), inedita, tratta dallo stesso, «Valori tattili»*, 1 (2013), pp. 134-149, 161.

¹⁶ G. FALCO, *La questione longobarda e la moderna storiografia italiana*, in ID., *Pagine sparse di storia e di vita*, Milano-Napoli 1960, pp. 11-26; D. MOSCARDA, *Sulla condizione dei romani durante la dominazione longobarda nella storiografia dell'Ottocento*, «Annali della Scuola speciale per archivisti e bibliotecari dell'Università di Roma», V (1965), pp. 97-113; G. TABACCO, *Manzoni e la questione longobarda*, in *Manzoni e l'idea di letteratura*, Atti del convegno (Torino, 5-7 dicembre 1985), Torino 1987, pp. 47-57; ID., *La città italiana fra germanesimo e latinità nella medievistica ottocentesca, in Italia e Germania. Immagini, modelli, miti fra due popoli nell'Ottocento*, a cura di R. Elze, P. Schiera, Bologna 1988, pp. 23-42; ARTIFONI, *Il medioevo nel romanticismo. Forme della storiografia*, pp. 175-221; ID., *Ideologia e memoria locale nella storiografia italiana sui longobardi*, in *Il futuro dei Longobardi. L'Italia e la costruzione dell'Europa di Carlo Magno. Saggi*, a cura di C. Berteli, G.P. Brogiolo, Milano 2000, pp. 219-227; ID., *Le questioni longobarde: osservazioni su alcuni testi del primo Ottocento storiografico italiano*, «Mélanges de l'École française de Rome. Moyen-Âge», 119, 2 (2007), pp. 297-304. Si vedano anche: G.P. BOGNETTI, *La genesi dell'Adelchi e del Discorso e il pensiero storico-politico del Manzoni fino al 1821*, «Archivio storico lombardo», LXXVIII-LXXIX, 3 (1951-1952), p. 45; *Adelchi. Dai longobardi ai carolingi*, Milano 1984; M. BARATTO, *Manzoni nel suo tempo*, «Chroniques italiennes», XI, 1 (41) (1995), pp. 55-80; D. MANTOVANI, *Le vocazioni del «Discorso»*, in A. MANZONI, *Discorso sopra alcuni punti della storia longobardica in Italia*, pp. 5-57; D. EL-LERO, *Le prose storiche: il Discorso sopra alcuni punti della storia longobardica in Italia e il Saggio sulla rivoluzione francese*, in ID.; *Manzoni la politica le parole*, Milano 2010, pp. 79-145; I. BECHERUCCI, *Unità dell'opera*, in MANZONI, *Adelchi. Tragedia*, pp. 4-22, in part. pp. 11-14.

disaccordo con le tesi di Nicolò Machiavelli¹⁷, Ludovico Antonio Muratori¹⁸ o Pietro Giannone¹⁹ che già avevano notato un avvio di integrazione tra latini e longobardi, ravvisandovi un inizio di unità nazionale; tuttavia la polemica manzoniana, come poi accadrà con *I promessi sposi*, diviene pretesto per specchiare nel passato la realtà contemporanea e il dissidio tra longobardi e romani, per esprimere l'opposizione all'impero austriaco sulle genti del Lombardo Veneto, senza tuttavia dichiararlo apertamente per evitare denunce e censure. Il suo distacco dalla tradizione storiografica viene, inoltre, sollecitato dalla repressione dei moti del 1821 e dall'idea del popolo italiano inerme di fronte al progetto di unificare il paese, che nel celebre coro dell'atto terzo della tragedia definisce «volgo disperso che nome non ha»²⁰.

Si sottolineano tre elementi nel lavoro del giovane Manzoni che, anche nel corso della sua lunga vita, attraversano in modo costante e programmato la preparazione degli altri componimenti letterari, compresi *I promessi sposi*: la lingua, la poetica e la storia. Questi tre pilastri sono per l'autore uno

¹⁷ Sull'argomento ai richiami a Machiavelli si vedano: G. LANGELLA, *Compagnie di ventura e milizie ausiliarie: Machiavelli nel Manzoni tragico*, in *L'identità nazionale nella cultura letteraria italiana*, Atti del III Congresso nazionale dell'Associazione degli italianisti italiani (Lecce-Otranto, 20-22 settembre 1999), a cura di G. Rizzo, I, Galatina 2001, pp. 447-460; F. D'ALESSANDRO, *Le letture machiavelliane di Manzoni e la nascita dell'Adelchi*, in *Studi di letteratura italiana in onore di Claudio Scarpati*, a cura di E. Bellini, Milano 2010, pp. 715-751; D'ALESSANDRO, *Manzoni tra San Paolo e Machiavelli*, cit.; M. ZANINELLI, «A ognuno puzza questo barbaro dominio»: Foscolo, Manzoni, Gioberti e il Machiavelli risorgimentale, «Otto-Novecento», 3 (2012), pp. 5-26.

¹⁸ U. PIROTTI, *Il Muratori e il Manzoni*, «Convivium», 18, 4-5 (1950), pp. 533-575; A. COTTIGNOLI, *Muratori, Manzoni e la moralità del teatro*, «Italianistica», XIV, 3 (1985), pp. 401-405; ID., *Muratori, Manzoni e la moralità del teatro*, in ID., *Muratori teorico: la revisione della «Perfetta poesia» e la questione del teatro*, Bologna 1987.

¹⁹ A. MERLOTTI, *Accuse e silenzi: Alessandro Manzoni versus Pietro Giannone*, «Il Giannone», 1-2 (2003), pp. 61-80; sulle riletture si veda anche C. CREMONINI, *La regina Teodolinda e i longobardi nella cultura dell'Italia d'antico regime: tracce di un mito e del suo contesto storico tra XVI e XVIII secolo*, in *Teodolinda. I longobardi all'alba dell'Europa*, Atti del Secondo convegno internazionale di studio (Monza, Gazzada, Castelseprio-Torba, Cairate, 2-7 dicembre 2015), a cura di G. Archetti, II, Spoleto-Milano 2018 (Centro studi longobardi. Convegni, 2), pp. 1101-1116; E. RIVA, *Teodolinda e i longobardi nella storia di Milano tra risorgimento e unità nazionale*, ivi, pp. 1117-1130; R. GHIRINGHELLI, *Longobardi, identità nazionale e memoria storica*, in *Liutprando re dei longobardi*, Atti del Terzo convegno internazionale di studio (Pavia, Gazzada, 3-8 maggio 2018), a cura di G. Archetti, II, Spoleto-Milano 2022 (Centro studi longobardi. Convegni, 3), in corso di stampa.

²⁰ *Adelchi, tragedia di Alessandro Manzoni con un discorso sur alcuni punti della storia longobardica in Italia*, Milano 1822, p. 107, Atto III, Coro: «d'un volgo disperso che nome non ha».

strumento per prendere parte alle azioni risorgimentali, rimanendo in disparte, ma essendo funzionale a un sistema che si stava organizzando. La lingua²¹ era basilare per ricomporre un paese frammentato, come l'Italia, offrendo un mezzo di comunicazione comune, mediato dalla poetica che è caratterizzata da un'azione educativa: lo stesso Manzoni affermava che «uno non può essere grande in questa facoltà (poesia) che dicendo cose utili a tutti gli uomini», cercando di fondare il suo lavoro «nell'ideale di educazione politica e culturale di tutto un popolo»²².

Nel corso del tempo la sua fiducia nell'azione della cultura e della poesia sulla società e un atteggiamento di collaborazione, sia al moto politico che a quello letterario romantico del tempo, crescono in modo progressivo.

Ciò si collega, nel clima di inizio Ottocento, al cambiamento della figura dell'artista, che si stacca dalla precedente tradizione della bottega antica e diventa mediatore del messaggio artistico per i vari strati della società, avendo una funzione pedagogica, come accade in parallelo con l'istituzione dei Musei civici nelle città²³, ora aperti al pubblico con un chiaro valore di pub-

²¹ C. BAGLIETTO, *Il problema della lingua nella storia della cultura e del pensiero del Manzoni sino al 1836*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Lettere, storia e filosofia», II, 24, 1/2 e 3/4 (1955), pp. 1-49 e 182-236; G. GASPARI, *Gli scritti sulla lingua*, in *Manzoni: il suo e il nostro tempo*, Milano 1985, pp. 238-239; E. TRAVI, *Al servizio della parola: Manzoni e la lingua*, Milano 1989; C.L. TORCHIO, *Cinque saggi sulla lingua dell'Adelchi*, in ID., *Fra romanticismo e decadenza: studi sulla letteratura e sulla lingua letteraria*, Torino 1995, pp. 77-151; M. DELL'AQUILA, *Manzoni e la lingua italiana*, in *Manzoni vivo*, a cura di S. Blasucci, G. Brescia, Bari 1987, pp. 89-106; D. MARTINELLI, *Una lingua per la nazione. Dal «Sentir messa» alla Relazione ministeriale del 1868*, in *Immaginare e costruire la nazione. Manzoni da Napoleone a Garibaldi*, a cura di L. Danzi, G. Panizza, Milano 2012, pp. 161-173.

²² I concetti manzoniani de *Nei Materiali estetici* e *Della moralità delle opere tragiche* sulla funzione della lingua e sulle finalità educative si rintracciano nella *Prefazione al Carmagnola* di C. FAURIEL, *Préface a Le comte de Carmagnola et Adelghis, tragédies d'Alexandre Manzoni*; traduites de l'italien par M.C. Fauriel, suivies d'un article de Goethe et de divers morceaux sur la théorie de l'art dramatique, Paris 1823, p. II; BARATTO, *Manzoni nel suo tempo*, pp. 56-57. Cfr. anche F. GAVAZZENI, *Nota sui "Materiali estetici"*, in ID., *Studi di critica e filologia italiana fra Otto e Novecento*, Verona 2006, pp. 329-354; *Carteggio Alessandro Manzoni, Claude Fauriel*, p. 237; A. MANZONI, *Scritti letterari*, a cura di C. Riccardi, B. Travi, Milano 1991 (Tutte le opere di Alessandro Manzoni, V, III), pp. 3-51, nota pp. 405-429, apparato pp. 521-525 (apparato).

²³ Si veda almeno M. BAIONI, *Vedere per credere. Il racconto museale per l'Italia unita*, Roma 2020 (con bibliografia precedente); per la situazione bresciana si veda (con bibliografia precedente) F. STROPPIA, *Collezioni longobarde e identità religiosa. Percorsi museali, oggetti liturgici e restauri a Brescia tra Otto e Novecento*, «Brixia sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», terza serie, XXI, 3-4 (2016), pp. 23-90; EAD., *Desiderio. La basilica di*

blica utilità. Il museo, in quanto contenitore, era in grado di celebrare i valori degli oggetti, trasformandoli in strumenti educativi e diventava un tempio laico dei nuovi sentimenti civici e identitari²⁴. A ciò si ricollegano le tematiche della conservazione dei beni storico-artistici, inserite in un contesto di tipo risorgimentale, volto alla ricerca dell'identità nazionale, che assunsero un senso politico, per cui il monumento diventava uno strumento documentario rievocativo della storia cittadina, quale migliore esempio di quella patria. Il valore delle opere legate a particolari episodi doveva essere conservato e promosso, per la sua funzione didattica, contribuendo alla formazione della memoria civica di un popolo, che vedeva nello studio del passato – in particolare nel medioevo – un carattere fortemente operativo, indispensabile per offrire una radice culturale alle idealità del presente.

In questo quadro si inserisce il terzo pilastro quello della storia che Manzoni utilizza per stendere la sua opera sui longobardi – come quella del *Carmagnola*²⁵ e poi di *I promessi sposi* – e che richiama, indicando la sua utilità e l'allentamento dai miti classici, nella *Lettera sul Romanticismo*²⁶ del

San Salvatore di Brescia: dal monastero al museo, Prefazione di M. Rotili, Premessa di G. Archetti, Spoleto-Milano 2018 (Centro studi longobardi. Convegni, 1.2), pp. 37-70 e *passim*; EAD., *Loreficeria longobarda tra tradizioni medievali e identità postunitaria*, in “*Erat hoc sane mirabile in regno Langobardorum...*”. *Insedimenti montani e rurali nell'Italia longobarda, alla luce degli ultimi studi*, Atti del convegno di studi (Monte Sant'Angelo, 9-12 ottobre 2014), a cura di C. Lambert, F. Pastore, Salerno 2019, pp. 63-90.

²⁴ Anche in ambito storico-ecclesiastico si propone, ad esempio a Brescia con il restauro del Duomo Vecchio o Rotonda di Santa Maria, la sistemazione dell'apparato lapideo delle sepolture vescovili in modo museografico al fine celebrare le glorie episcopali della città come memoria comune nella nuova identità nazionale, cfr. G. ARCHETTI, *Immagini episcopali nella Rotonda di Brescia, una galleria memoriale oltre il medioevo*, in *Immagini medievali di culto dopo il Medioevo*, a cura di V. Lucherini, Roma 2018, pp. 153-169; anche ID., *Epigrafia e memoria storica. Il lascito culturale di mons. Giuseppe Cavalleri*, in G. CAVALLERI, *Le epigrafi del Duomo di Brescia*, a cura di G. Archetti, Roma 2017 (Quaderni di Brixia sacra, 8), pp. 20-34.

²⁵ *Il conte di Carmagnola*, premessa di G. Lonardi, a cura di G. Sandrini; in appendice testo della prima edizione, 1820; versione francese di C. Fauriel, 1823; *Il conte di Carmagnola di F. Lomonaco*, Milano 2004 (Edizione nazionale ed europea delle opere di Alessandro Manzoni, 3); G. BARDAZZI, *Un commento a Il Conte di Carmagnola*, «Per leggere: i generi della lettura», 17 (2009), pp. 65-155 (con bibliografia).

²⁶ A. MANZONI, *Scritti letterari*, a cura di C. Riccardi, B. Travi, Milano 1991 (Tutte le opere di Alessandro Manzoni, V, III), pp. 471-488; ID., *Sul romanticismo: lettera al marchese Cesare d'Azeglio*, premessa di P. Gibellini, a cura di M. Castoldi, Milano 2008 (Edizione nazionale ed europea delle opere di Alessandro Manzoni, 13), pp. 455-456. Si veda anche <http://www.alessandromanconi.org/opere/12>.

22 settembre 1823, indirizzata a Cesare Taparelli d'Azeglio²⁷ (1763-1830), il padre di Massimo d'Azeglio²⁸ (1798-1866) che sposerà Giulia (1808-1834), la figlia di Manzoni.

Altra fonte fondamentale per strutturare l'*Adelchi* sono i *Rerum Italicarum scriptores*²⁹ di Lodovico Antonio Muratori (1672-1750), da cui Manzoni trae spunti, oltre ai numerosi dati forniti dagli scambi epistolari con studiosi italiani ed esteri su documenti d'archivio. Il lavoro storico, alla base della composizione letteraria, è fondato dallo studio delle fonti: tra queste si segnalano *Le cronache medievali di Brescia* di Giacomo Malvezzi³⁰, dell'inizio del XV secolo, e la *Cronaca della Novalesa*³¹ dell'XI secolo. Il calco bresciano è evidente nella luce che si pone sulla regina Ansa³², quale fondatrice di monasteri sul modello di sant'Elena³³, e sulla figura di re Desiderio³⁴. In

²⁷ G. VERUCCI, s.v., *Azeglio, Cesare Taparelli marchese di*, in *Dizionario biografico degli italiani*, 4, Roma 1962, pp. 742-746, [https://www.treccani.it/enciclopedia/cesare-taparelli-marchese-di-azeglio_\(Dizionario-Biografico\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/cesare-taparelli-marchese-di-azeglio_(Dizionario-Biografico)/).

²⁸ W. MATURI, s.v., *Azeglio, Massimo Taparelli d'*, in *Dizionario biografico degli italiani*, 4, Roma 1962, pp. 747-752, [https://www.treccani.it/enciclopedia/massimo-taparelli-d-azeglio_\(Dizionario-Biografico\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/massimo-taparelli-d-azeglio_(Dizionario-Biografico)/).

²⁹ *Rerum Italicarum scriptores ab anno aerae christianae quingentesimo ad millesimum-quinquagesimum* (= *RIS*), 25 voll., Mediolani 1723-1751.

³⁰ Si vedano: G. ARCHETTI, s.v., *Malvezzi, Giacomo*, in *Dizionario biografico degli italiani*, 68, Roma 2007, pp. 316-318, [https://www.treccani.it/enciclopedia/giacomo-malvezzi_\(Dizionario-Biografico\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/giacomo-malvezzi_(Dizionario-Biografico)/); *Le cronache medievali di Giacomo Malvezzi*, a cura di G. Archetti, Brescia 2016 (Quaderni di Brixia sacra, 7), in particolare G. ARCHETTI, *Per l'onore e la libertà della patria*, ivi, pp. 9-49; come pure ID., *Memorie longobarde nel "Chronicon brixianum" di Giacomo Malvezzi*, in "Erat hoc sane mirabile in regno Langobardorum...", pp. 91-118.

³¹ *Chronicon Novalicense*, in *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores*, 7, Hannoverae 1846, pp. 73-133. Si veda anche G.C. ALESSIO, *L'Adelchi nella «Cronaca di Novalesa»*, «Testo», 57 (2009), pp. 59-72.

³² *Adelchi, tragedia di Alessandro Manzoni*, p. 39, Atto I, Scena III: «Al santo di pace asilo e di pietà che un tempo la veneranda tua consorte ergea – quasi presaga – ove la mia diletta suora, oh felice! La sua fede strinse a quello sposo che non mai rifiuta, lascia ch'io mi ricovri. A quelle pure nozze aspirar più non poss'io, legata d'un altro noto: ma non vista, in pace ivi potrò chiudere i giorni».

³³ Cfr. almeno F. STROPPIA, *L'immagine della martire Giulia nel complesso monastico di San Salvatore di Brescia: mobilità di maestranze, di materiali e di idee*, in *Mobility of artists, transfer of forms, functions, works of art and ideas in medieval mediterranean Europe: the role of the ports*, Atti del XXII Convegno internazionale di studi IRCLAMA (Poreč, 21-24 maggio 2015), ed. M. Jurković, Zagreb-Motovun (Croatia) 2016 (*Hortus artium medievalium*, 22), pp. 265-282; EAD., *Il senso della croce. Forme liturgiche ed espressioni artistiche in Santa Giulia di Brescia*, in *Living and dying in the cloister. Monastic life from the 5th to the 11th c. | Vivere e morire nel chiostro. Spazi e tempi della vita monastica tra V e XI secolo*, 22nd Annual International Scientific Symposium of the International Research Center for Late Antiquity

Malvezzi evidente è la ripresa del passo del *Chronicon Novalicense* sulla prigionia di Desiderio e sulla sua *pietas*, che scuote Carlo a tal punto da rivalutarlo e concedergli sepoltura in Saint-Denis³⁵, che Manzoni, invece, non recupera per ovvie ragioni di narrazione, poiché il re longobardo doveva rappresentare il ruolo dell'oppressore e pertanto ciò non risultava funzionale alla trama.

Invece chiaro è lo scontro alle Chiuse³⁶ presso la Sagra di San Michele (figg. 1-4), tratto dal *Chronicon Novalicense*³⁷, che diventa un punto di riferimento per la tradizione risorgimentale, come appare emblematico dal saggio³⁸ di Massimo D'Azeglio³⁹ del 1829 (figg. 5-9). La Sagra per il richia-

and Middle Ages (Zadar, 31 May - 3 June 2016), ed. G. Archetti, M. Jurković, Zagreb-Motovun 2017 (Hortus artium medievalium, 23, 1), pp. 123-139; EAD., *Desiderio. La basilica di San Salvatore di Brescia*, pp. 450-455 e *passim*; EAD., *La tomba di Ansa tra mito, storiografia e rilancio novecentesco*, in "Domus sapienter staurata". *Scritti di storia dell'arte per Marina Rigbetti*, a cura di A. Iacobini, A.M. D'Achille, F.P. Pistilli, Milano 2021, pp. 765-774.

³⁴ Sull'argomento si rimanda a *Desiderio. Il progetto politico dell'ultimo re longobardo*, Atti del Primo convegno internazionale di studio (Brescia, 21-24 marzo 2013), a cura di G. Archetti, Spoleto-Milano 2015 (Centro studi longobardi. Convegni, 1), in particolare ai saggi di F. LO MONACO, *Desiderio nelle fonti storico-documentarie*, ivi, pp. 51-74; P. CAMMAROSANO, *Re Desiderio e i duchi*, ivi, pp. 273-280; G. MOTTA, *Desiderio e il papato*, ivi, pp. 305-314; A.A. SETTIA, *Le vicende del 774*, ivi, pp. 359-368; N. D'ACUNTO, *Evergetismo monastico e stabilizzazione del regnum langobardorum: il caso di Desiderio e Ansa*, ivi, pp. 315-326; M. MARROCCHI, *Ansa regina*, ivi, pp. 327-346; W. POHL, *Perché non sposare una figlia di Desiderio? La polemica papale contro le alienigenae uxores*, ivi, pp. 347-358; G. MARONI, *Desiderio nella letteratura epica. Metamorfosi e funzioni tra storiografia e materia cavalleresca. Sistemi produttivi, distretti, modelli di civiltà*, ivi, pp. 369-420; S. GAVINELLI, *Una prospettiva su Desiderio nelle fonti monastiche*, ivi, pp. 553-606; G. ARCHETTI, "Secundum monasticam disciplinam". *San Salvatore di Brescia e le trasformazioni istituzionali di un monastero regio*, ivi, pp. 631-680.

³⁵ ARCHETTI, *Per l'onore e la libertà della patria*, p. 29.

³⁶ *Adelchi*, tragedia di Alessandro Manzoni, Atto III.

³⁷ F. LECOY, *Le Chronicon Novaliciense et les "légendes épiques"*, «Romania», 67, 265 (1942), pp. 1-52; A. BISANTI, *La leggenda di Walthario e i distici Vualtarius fortis nel Chronicon Novaliciense*, «Bollettino di studi latini», 40, 1 (2010), pp. 76-85.

³⁸ M. D'AZEGLIO, *La Sacra di San Michele disegnata e descritta*, Torino 1829.

³⁹ R. BORDONE, *Il romito del Cenasio, i Longobardi e Carlo Magno alla Chiusa: spunti romantici di un itinerario in Valle di Susa*, in *I longobardi e le Alpi*, Atti della giornata di studio "Clusae Longobardorum, il longobardi e le Alpi" (Chiusa di San Michele, 6 marzo 2004), Torino 2004, pp. 67-84; A. DI BENEDETTO, *I racconti romani di Massimo D'Azeglio*, «Lettere italiane», 62, 2 (2010), pp. 203-228; R. RISSO, "Un non so che di fantastico e d'immaginoso". *Poetica dell'immagine e disegno della prosa ne La Sacra di San Michele di Massimo D'Azeglio*, «La Frusta», XXI (2013), pp. 48-66. Si veda in particolare la mostra sulla figura di D'Azeglio: *Massimo D'Azeglio e l'invenzione del paesaggio istoriato*, Catalogo della mostra (Torino, GAM - Galleria civica d'arte moderna e contemporanea, 8 novembre 2002-23 feb-



1



3



2



4

Figg. 1-2, Chiesa di San Michele,
Sagra di San Michele.

Fig. 3, Torino,
Galleria d'arte moderna (= GAM),
G.B. De Gubernatis,
La Sacra di San Michele,
olio su seta applicato a vetro, 1826,
dettaglio.

Fig. 4, GAM, G.B. De Gubernatis,
La Sacra di San Michele,
acquarello su carta, 1825, dettaglio.



Fig. 5, M. D'AZEGLIO,
La Sacra di San Michele, Torino 1829
(= D'Azeglio), frontespizio.

Fig. 6, D'Azeglio,
Borgo e castello di Avigliana,
p. 54, disegno.

Fig. 7, D'Azeglio,
La Sacra dalla tomba dei monaci,
p. 60, disegno.

Fig. 8, D'Azeglio,
Antico sepolcro dei monaci,
p. 61, disegno.

Fig. 9, D'Azeglio,
La Sacra dalla parte di levante,
p. 56, disegno.



mo storico ai longobardi (figg. 35, 37), per la sua posizione geografica sulle Alpi e per il rapporto dell'edificio sacro con la natura che enfatizza il concetto sia di sublime che di pittoresco – con i dirupi, l'orrido, le rovine, ma anche la pace del silenzio religioso e della vicinanza a Dio – diventa un luogo emblematico in età romantica, ancor più se usato in funzione pedagogica di luogo significativo per la storia religiosa e politica della nuova Italia che, anche attraverso la semplice letteratura odepica, invita a conoscere la storia italiana – in particolare il medioevo –, i monumenti e i racconti locali, come la leggenda della bell'Alda⁴⁰ (figg. 10-17). D'Azeglio, che oltre a essere conosciuto come politico, è uno scrittore e un artista, nel suo breve testo aggiunge alcuni disegni che enfatizzano le finalità educative – che si stavano attuando in quel momento e che richiamano anche l'impegno manzoniano – e che individuano i luoghi più significativi poi oggetto dei restauri e delle trasformazioni della Sagra (figg. 18-21), come gli accessi (figg. 22-27), lo scalone dei morti (figg. 28, 29), il portale con le sculture di *Nicholaus* (figg. 30, 31), i capitelli (figg. 32-34), le tombe (fig. 35-36), insieme al racconto di bell'Alda (figg. 10-17). Significativo il disegno relativo al dettaglio della tomba dell'abate Guglielmo V dei conti di Moriana che appare una manipolazione successiva di restauro e pertanto l'uso dei taccuini con i disegni preparatori di studio sembra molto simile al *modus operandi* di Antonio Tagliaferri⁴¹ oppure di Pietro da Ponte⁴² nel bresciano. Il carattere storico della vicenda della sconfitta dei longobardi è ben evidente nel disegno introduttivo alla visita alla Sagra con le indicazioni storiche (fig. 37) e di costume (fig. 13) che si giustappongono. La scena della sconfitta dei longobardi e dell'attacco strategico di Carlo, con armature eclettiche di età

braio 2003), a cura di V. Bertone, Torino 2002; insieme a *Arte di corte a Torino da Carlo Emanuele III a Carlo Felice*, a cura di S. Pinto, Torino 1987: in particolare i saggi di L. LEVI MOMIGLIANO, *La capitale del nuovo regno: gli osservatori esterni e le guide locali*, ivi, pp. 129-184; E. PAGELLA, *Neogotico sabaudo*, ivi, pp. 331-350.

⁴⁰ R. BORDONE, *La leggenda della bell'Alda*, in *La Sacra di San Michele simbolo del Piemonte europeo*, Atti del quarto convegno sacrese 26-27 maggio 1995, a cura di C. Campi, L. Lombardo, Torino 1996, pp. 131-147. La leggenda è legata alla torre romanica, detta della bella Alda, da cui si racconta che una fanciulla spiccò un salto per sfuggire a soldati di ventura, la giovinetta si sarebbe buttata nel burrone, rimanendovi illesa. Volle riprovarci per vanità e denaro, ma il suo corpo si sfracellò contro le rocce.

⁴¹ F. STROPPIA, *Arte e architettura nell'abbazia di Rodengo dal Medioevo al Novecento*, in *L'abbazia dei Santi Nicola e Paolo VI di Rodengo: dalla soppressione al ritorno dei monaci*, a cura di G. Archetti, Brescia 2020 (Brixia sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia, XXV, 1-4), pp. 483-524.

⁴² STROPPIA, *Desiderio. La basilica di San Salvatore*, pp. 39-70.



10



11



12



13



17



14



15



16

Fig. 10, D'Azeglio, *Avanzo di fortificazione*, p. 69, disegno.

Fig. 11, GAM, M. D'Azeglio, *Torre della bell'Alda*, matita, 1828-29.

Fig. 12, GAM, M. D'Azeglio, *Rudere presso la Sacra di San Michele*, olio su tela, 1828-29.

Fig. 13, D'Azeglio, *La bell'Alda*, p. 51, disegno.

Fig. 14, GAM, M. D'Azeglio, *Studio per la bell'Alda*, matita, 1827-29.

Fig. 15, GAM, M. D'Azeglio, *Studio per la bell'Alda*, matita, 1827-29.

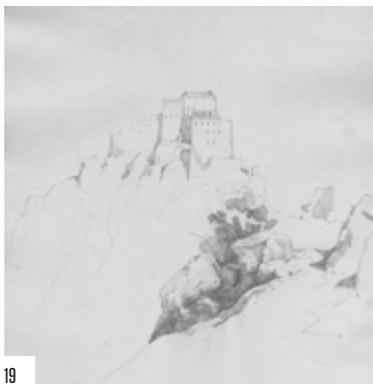
Fig. 16, GAM, M. D'Azeglio, *Studio per la bell'Alda*, matita, 1827-29.

Fig. 17, D'Azeglio, *La croce della bell'Alda*, p. 63, disegno.



18

Fig. 18, GAM, M. D'Azeglio,
*Lago di Avigliana
con la Sacra
di San Michele*,
matita e acquarello,
1° luglio 1825.



19



20

Fig. 19, GAM, M. D'Azeglio,
*Veduta della Sacra
di San Michele*,
matita, 1828-29.

Fig. 20, GAM,
G.B. De Gubernatis,
*Sacra di San Michele,
prospetto meridionale
dalla cappella di Sant'Anna
al Casale di San Pietro*,
matita e inchiostro seppia
a pennello su carta avorio,
1827.



21

Fig. 21, GAM, M. D'Azeglio,
*Veduta di Avigliana
e della
Sacra di San Michele*,
olio su tela, 1828.

Fig. 22, D'Azeglio,
Prima porta, p. 65,
disegno.



Fig. 23, GAM,
M. D'Azeglio,
*Studio della Prima
porta*, olio su tela,
1828-29.



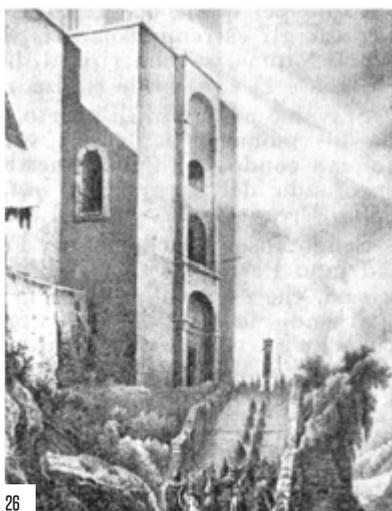
Fig. 24, D'Azeglio,
*La Sacra verso
setentrione*,
p. 58, disegno.

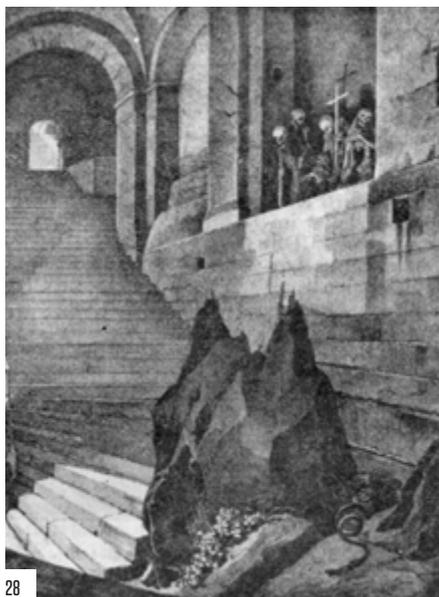
Fig. 25, GAM,
M. D'Azeglio,
*Studio della Sacra
verso setentrione*,
olio su tela, 1828-29.



Fig. 26, D'Azeglio,
*Parte inferiore
della facciata*,
p. 67, disegno.

Fig. 27, GAM,
M. D'Azeglio,
*Parte inferiore
della facciata*,
matita, ante 1829.

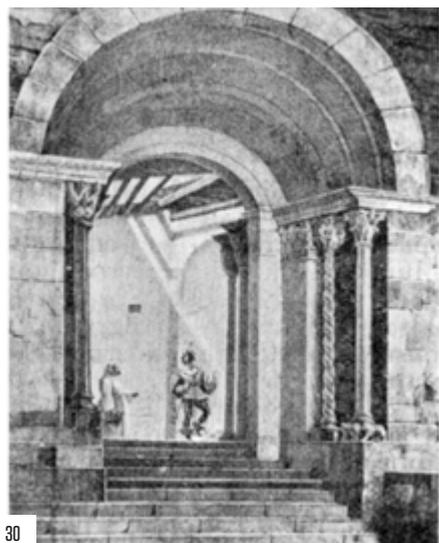




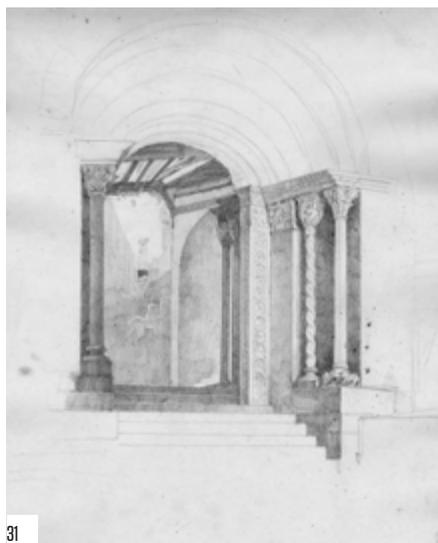
28



29



30



31

Fig. 28, D'Azeglio, *Scalone*, p. 70, disegno.

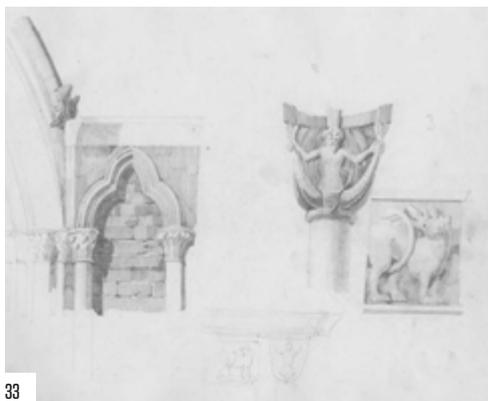
Fig. 29, GAM, M. D'Azeglio, *Studio per lo Scalone dei morti*,
olio su carta, 1828-29.

Fig. 30, D'Azeglio, *Porta in cima allo scalone*, p. 71, disegno.

Fig. 31, GAM, M. D'Azeglio, *Porta dello zodiaco alla Sacra di San Michele*,
matita, 1828-29.



32



33



34



35

Fig. 32, GAM, M. D'Azeglio, *Studio di capitelli della Sacra di San Michele*, matita, 1828-29.

Fig. 33, GAM, M. D'Azeglio, *Studio di capitelli della Sacra di San Michele*, matita, 1828-29.

Fig. 34, GAM, G.B. De Gubernatis, *Sacra di San Michele*, due schizzi di capitelli presso la gran scala, tre schizzi di capitelli all'ingresso della chiesa, base di colonna, colonna scanalata e fregio, matita su carta avorio, 1825.

Fig. 35, GAM, M. D'Azeglio, *Studi preparatori per le illustrazioni de La Sacra di San Michele*, matita, 1828.



36

Fig. 36, D'Azeglio, *La tomba dell'abate Guglielmo V dei conti di Moriana*, p. 29, fotografia di G. Cometto.

moderna e catapulte (fig. 38), aprono la storia in modo formativo: il tema longobardo era vivo non solo in Italia, ma anche in Francia come ricorda il soggetto di Hippolyte Lecomte⁴³ *Carlo Magno valica le Alpi* (fig. 38), richiesto da Carlo X per il castello di Fontainebleau nel 1826, qualche anno dopo la tragedia di Manzoni.

La Sagra era già significativa grazie a una lunga tradizione che anche in Francia diventa fondamentale ripresa nelle note di Aubin-Louis Millin⁴⁴ (1759-1818) e nei riferimenti celebrativi di Napoleone, come nel dipinto di Jacques-Louis David⁴⁵ (1748-1825) di inizio XIX secolo (1801-1803), *Bonaparte valica il San Bernardo* (fig. 39), dove il console è raffigurato a cavallo, mentre oltrepassa le Alpi, e posto a confronto con due grandi personaggi, Annibale e Carlo Magno, i cui nomi sono incisi, insieme a quello di Bonaparte, sulle rocce alla base dell'opera. Il simbolismo del potere è evidente nello schema compositivo dell'opera che riecheggia il comandante a cavallo – un chiaro riferimento alla statua equestre di Marco Aurelio o a quella di Carlo Magno (figg. 40, 41) – e nel richiamo ai due grandi condottieri che, nel contesto delle Alpi, hanno esercitato il loro comando, giungendo alla vittoria: Annibale con gli elefanti verso Roma antica e Carlo

⁴³ Si veda: <https://collections.louvre.fr/en/ark:/53355/cl010057592>.

⁴⁴ A.L. MILLIN, *Voyage en Savoie, en Piémont, à Nise et à Gènes*, Paris 1816; inoltre ID., *Voyage dans le milanais à Plaisance, Parme, Modene, Mantoue, Crémone et dans plusieurs autres villes de l'ancienne Lombardie*, Paris 1817; come pure cfr. A. CASTORINA, *Un "observateur de l'homme" e lo studio dell'archeologia: note su Millin*, «Prospettiva», 69, 1(1993), pp. 88-93; *Un viaggiatore in Piemonte nell'età napoleonica: Aubin Louis Millin (1759-1818)*, a cura di C. Trincherò, S. Zoppi, Asti 2010; ma, in particolare, gli ultimi accurati studi di Anna Maria D'Achille e Antonio Iacobini: *Voyages et conscience patrimoniale. Aubin-Louis Millin (1759-1818) entre France et Italie*, Atti del convegno (Parigi, 27-28 novembre 2008 - Roma, 12-13 dicembre 2008), a cura di A.M. D'Achille, A. Iacobini, M. Righetti, G. Toscano, Roma 2012; A.M. D'ACHILLE, A. IACOBINI, G. TOSCANO, *Le voyage en Italie d'Aubin-Louis Millin 1811-1813: un archéologue dans l'Italie napoléonienne*, Paris 2014; *Medioevo ritrovato. Il patrimonio artistico della Puglia e dell'Italia meridionale prima e dopo Aubin-Louis Millin (1759-1818)*, Atti del convegno internazionale (Sapienza Università di Roma, 25-26 maggio 2017), a cura di A.M. D'Achille e A. Iacobini, Milano 2018.

⁴⁵ Sull'argomento si vedano almeno: A. GONZÁLEZ-PALACIOS, *David et la peinture napoléonienne*, Paris 1976; *Jacques-Louis David: 1748-1825*, Catalogo della mostra (Parigi, Musée du Louvre; Versailles Musée national du château, Versailles, 26 ottobre 1989-12 febbraio 1990), a cura di A. Schnapper, A. Sérullaz, Paris 1989; B.T. PORTERFIELD, S.L. SIEGFRIED, *Napoleon, Ingres, and David*, University Park 2006; F. STROPPIA, *Napoleone e l'immagine della corona ferrea*, in *La corte napoleonica e le sue relazioni internazionali*, Atti del convegno internazionale (Milano, Palazzo Reale, 14-15 ottobre 2021), a cura del Comitato Bicentenario Napoleonico 1821-2021, Milano, in corso di pubblicazione.



Fig. 37, D'Azeglio, *Carlo Magno supera le trincee dei longobardi alla Chiusa*, p. 50, disegno.

Fig. 38, Fontainebleau, Museo nazionale del castello di Fontainebleau, Hippolyte Lecomte, *Carlo Magno valica le Alpi*, stoffa, 1826.

Fig. 39, Parigi, Musée de l'Armée, Jacques-Louis David, *Bonaparte valica il Gran San Bernardo*, 1800 (in basso particolare dei nomi di Bonaparte, Annibale e Carlo Magno).

Fig. 40, Roma, Musei Capitolini, *Statua equestre di Marco Aurelio*, bronzo, 161-180 d.C.

Fig. 41, Parigi, Museo del Louvre, *Statua equestre di Carlo Magno*, bronzo, seconda metà IX secolo.

Magno nello scontro con i longobardi in Val Susa⁴⁶ nel 773, preludio della realizzazione del sacro romano impero. Evidente appare il messaggio, costruito nell'opera di David, del legame tra passato e presente, tra le imprese napoleoniche e quelle dei grandi condottieri della storia.

La storia e i luoghi diventano importanti per costruire il presente e per nobilitarlo non solo nel racconto figurativo o nella narrazione poetica, ma anche nell'esposizione dei cimeli storici nei musei, dei monumenti che vanno inevitabilmente restaurati per renderli vivibili, ma anche per accentuare i segni del medioevo da imprimere nell'immaginario collettivo che, nel corso dell'Ottocento, vanno imponendosi, come accade in ambito bresciano grazie agli studi e ai lavori di Antonio Tagliaferri, Pietro da Ponte e Luigi Arcioni⁴⁷ sulla Rotonda di Brescia, sul Broletto, sul monastero di Santa Giulia e su altri grandi cantieri della città e della provincia (figg. 42-45).

La sistemazione degli ambienti del complesso di San Salvatore-Santa Giulia di Brescia (figg. 46-48) si inserisce in un clima di ricerca dell'identità nazionale, che è vista attraverso i trionfi della storia: le vicende dalla basilica longobarda sono, pertanto, il perfetto strumento su cui operare in previsione di una musealizzazione fatta per narrare il passato della città. L'uso di San Salvatore⁴⁸, l'ambiente più antico del cenobio, rispetto alle altre strutture, diventa strumentale: i riferimenti alla fondazione longobarda e ai reali

⁴⁶ *Chronicon Novalicense*, III, 14, pp. 100-101; per gli aspetti storiografici cfr. BORDONE, *Il romito del Ceniso, i Longobardi e Carlo Magno alla Chiusa*, pp. 67-84; E. MOLLO, *Le "chiuse" alpine fra realtà e mito*, in *I longobardi e le Alpi*, pp. 47-66; C. AZZARA, *Insedimenti longobardi fra le Alpi e la pianura*, in *I longobardi e le Alpi*, pp. 25-38.

⁴⁷ Sulle figure indicate, sui restauri degli edifici antichi e sui nuovi monumenti si vedano gli studi di (con bibliografia precedente) F. STROPPIA, *Immagine e buon governo nell'ideologia politica e nella memoria visiva del vescovo Berardo Maggi (Brescia, 1275-1308)*, in *Performing power through visual narrativity in late medieval Europe. An interdisciplinary approach*, Atti del XXI convegno internazionale IRCLAMA (Poreč, 29-31 maggio 2014), ed. M. Jurković, V. Lucherini, Zagreb-Motovun (Croatia) 2015 (*Hortus artium medievalium*, 21), pp. 168-188; EAD., *Natura e figura nella rappresentazione dei mesi*, in *Medioevo: natura e figura*, Atti del XIV convegno internazionale di studi (Parma, 20-25 settembre 2011), a cura di A.C. Quintavalle, Milano 2015, pp. 319-333; EAD., *Desiderio. La basilica di San Salvatore*, pp. 39-70, in particolare p. 59 n. 40, 103-115; EAD., *Arte e architettura nell'abbazia di Rodengo dal Medioevo al Novecento*, pp. 483-524; EAD., *La tomba di Ansa tra mito, storiografia e rilancio novecentesco*, pp. 765-774; EAD., *Interventi "medievali" otto-novecenteschi: alcuni casi bresciani*, in *Neomedievalismi in Italia e in Europa*, Atti del seminario di studio (Bologna, 24 febbraio 2015), a cura di P. Galetti, Bologna 2022, in corso di stampa.

⁴⁸ Sulla storia del monastero si veda il puntuale contributo di ARCHETTI, *"Secundum monasticam disciplinam". San Salvatore di Brescia*, pp. 631-680 (con bibliografia precedente).



Fig. 42, Brescia, Duomo Vecchio, detto la Rotonda.

Fig. 43, Brescia, Palazzo del Broletto.

Fig. 44, Brescia, complesso di San Salvatore-Santa Giulia, Santa Giulia, coro delle monache e San Salvatore, lato sud.

Fig. 45, Brescia, monumento ad Arnaldo da Brescia di Odoardo Tabacchi, con basamento realizzato da Antonio Tagliaferri, 1865-1882.



46



47



48

Fig. 46, Brescia, complesso di San Salvatore Santa Giulia e zona rurale, a nord e a est dei chiostri, dove si ambienta la dipartita di Ermengarda.

Fig. 47, Brescia, basilica di San Salvatore, navata e zona absidale.

Fig. 48, Brescia, basilica di San Salvatore, navata e controfacciata.

Desiderio e Ansa, enfatizzati dal Malvezzi⁴⁹ e dalla badessa Angelica Baitelli⁵⁰ a meta del XVII secolo, costituiscono un tessuto ideale per imbastire il racconto attraverso immagine e testo: dalle ricostruzioni edilizie alle stampe, dalle didascalie ai racconti storiografici che mescolano storia, agiografia, arte e archeologia quali radici cattoliche, regie e nazionali.

Il passaggio lento, ma continuo, è registrato dagli storici: inizia con Giulio Cordero di San Quintino⁵¹ (1778-1857), continua con Giuseppe Brunati⁵² (1794-1855) e prosegue con Federico Odorici⁵³ (1807-1884), nei cui lavori il rimando alla basilica costituisce lo snodo centrale per identificare l'edificio con la primitiva costruzione desideriana e dai cui brani è celata la sistemazione della cripta e dei suoi accessi, l'eliminazione dei capitelli e lo strappo degli affreschi⁵⁴. A corredo delle operazioni, è utile inquadrare il contesto in cui si svolge il lento lavoro di sistemazione delle chiese abbaziali: nel 1826 il conte Giulio Cordero di San Quintino, primo conservatore del Real museo egizio di Torino, cultore di storia e del medioevo, vince il concorso per il premio biennale sull'architettura longobarda dell'Ateneo di Brescia, presentando *Dell'italiana architettura durante la dominazione longobarda*⁵⁵. La circostanza permette di mettere a fuoco il problema rela-

⁴⁹ Cfr. nota 30.

⁵⁰ A. BAITELLI, *Annali storici dell'edificazione, erettione et dotatione del Serenissimo monastero di S. Salvatore, et S. Giulia di Brescia*, Brescia 1657 (rist. anast. a cura di V. Volta, Brescia 1978).

⁵¹ Per la sua figura cfr. N. PARISE, s.v., *Cordero di San Quintino, Giulio*, in *Dizionario biografico degli italiani*, 28, Roma 1983, pp. 799-803, [https://www.treccani.it/enciclopedia/cordero-di-san-quintino-giulio_\(Dizionario-Biografico\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/cordero-di-san-quintino-giulio_(Dizionario-Biografico)/); G.P. TRECCANI, *Giulio Cordero di San Quintino e il restauro bresciano nell'Ottocento*, in *Fernand De Dartein: la figura, l'opera, l'eredità (1838-1912)*, Atti del convegno (Milano, 24 maggio 2012), Firenze 2012 (Quaderni 'Ananke, 4), pp. 69-75; sul testo presentato al concorso bresciano: G. CORDERO DI SAN QUINTINO, *Dell'italiana architettura durante la dominazione longobarda*, Brescia 1829.

⁵² Per la sua figura cfr. S. FONTANA, s.v., *Brunati, Giuseppe*, in *Dizionario biografico degli italiani*, 14, Roma 1972, pp. 528-529, [https://www.treccani.it/enciclopedia/giuseppe-brunati_\(Dizionario-Biografico\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/giuseppe-brunati_(Dizionario-Biografico)/); inoltre, G. BRUNATI, *Vita o gesta di santi bresciani*, II, Brescia 1855, pp. 239-256.

⁵³ F. ODORICI, *Antichità cristiane di Brescia*, Brescia 1845, pp. 25-40; ID., *Storie bresciane dai primi tempi sino all'età nostra*, II, Brescia 1854, p. 262; III, Brescia 1854, pp. 72, 107.

⁵⁴ STROPPA., *Desiderio. La basilica di San Salvatore*, pp. 39-70; EAD., *La tomba di Ansa tra mito*, pp. 765-774.

⁵⁵ CORDERO DI SAN QUINTINO, *Dell'italiana architettura durante la dominazione longobarda*, cit.; G. PANAZZA, *Il concorso per il premio biennale dell'Ateneo di Brescia sull'architettura longobarda dal 1826-1829*, in *Commentari dell'Ateneo di Brescia*, Brescia 1986; E. CASTELNUOVO, *Una disputa ottocentesca sull'architettura simbolica*, in *Essay in the history of architecture presented to Rudolf Wittkower*, Bristol 1967, pp. 219-227; inoltre, G. ANGELINI,

tivo all'esistenza o meno di una "identità lombarda" e di un'architettura "longobarda"⁵⁶. Cordero di San Quintino risente dei valori risorgimentali di matrice sabauda e per il suo *ragionamento* sull'architettura longobarda prende spunto dal lavoro di Manzoni del 1822, *Discorso sur alcuni punti della storia longobardica in Italia*, a corredo dell'*Adelchi*.

La tragedia intende confermare la debolezza del regno longobardo e la mancata fusione tra longobardi e latini per giustificare l'operato del papato, che chiama in Italia i franchi. Così pure nell'*Adelchi* non è scontata l'ambientazione della morte di Ermengarda nel giardino dell'abbazia di Santa Giulia: per evitare le contaminazioni della presenza dei militari in un luogo così antico e ricco di spirito religioso e patrio, Manzoni sceglie per la fine della tragedia uno spazio neutro del monastero. La dipartita di Ermengarda è ambientata nel *viridarium*⁵⁷ (figg. 49-54) del monastero sotto i tigli: nel 1822, infatti, poteva risultare fuori luogo privilegiare come scenario il cenobio giuliano, quando era di dominio pubblico la sua occupazione militare da parte degli austriaci⁵⁸. Inoltre Manzoni sembra riprendere le parole del Malvezzi su atti di profanazione della clausura monastica: ciò influisce nella decisione di uno spazio intermedio.

Poche sono le immagini della figura di Ermengarda, utilizzate in modo particolare per l'illustrazione della tragedia manzoniana: si rintracciano disegni di Giuseppe Bezzuoli⁵⁹ e di Roberto Focosi⁶⁰ che ambientano nel giardino, probabilmente nell'area rurale del monastero, a est o a nord, dove ora si stanza il Museo Piamarta (fig. 46). Le strutture architettoniche del milanese Focosi appaiono più attinenti al luogo con una quinta simile a un chiostro e il tiburio di Santa Maria in Solario in evidenza (figg. 51, 52); mentre in quelle del toscano Bezzuoli l'ambientazione appare di fantasia, organizzata con elementi neogotici compositi. Interessante, invece, è l'immagine di Lodovico Pogliaghi⁶¹ (fig. 53) per l'illustrazione della sezione relativa al *Medio evo* della

Le Antichità romantiche di Defendente Sacchi e la "scienza simbolica" di Gian Domenico Romagnosi, «Annali di critica d'arte», XII (2016), pp. 109-141.

⁵⁶ Cfr. note 1 e 16.

⁵⁷ *Adelchi, tragedia di Alessandro Manzoni*, p. 108, Atto IV, Scena Prima: «giardino nel monastero di San Salvatore in Brescia».

⁵⁸ STROPPA, *Desiderio. La basilica di San Salvatore*, pp. 56-103.

⁵⁹ D. FROSINI, s.v., *Bezzuoli, Giuseppe*, in *Dizionario biografico degli italiani*, 9, Roma 1967, pp. 818-820, [www.treccani.it/enciclopedia/giuseppe-bezzuoli_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/giuseppe-bezzuoli_(Dizionario-Biografico)/).

⁶⁰ D. FALCHETTI PEZZOLI, s.v., *Focosi, Roberto*, in *Dizionario biografico degli italiani*, 48, Roma 1997, pp. 407-409, [www.treccani.it/enciclopedia/roberto-focosi_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/roberto-focosi_(Dizionario-Biografico)/).

⁶¹ P. BOSIO, s.v., *Pogliaghi, Lodovico*, in *Dizionario biografico degli italiani*, 84, Roma 2015, pp. 501-505, [www.treccani.it/enciclopedia/lodovico-pogliaghi_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/lodovico-pogliaghi_(Dizionario-Biografico)/).



49



50



51

Fig. 49, Firenze, Soprintendenza Speciale per il Polo museale fiorentino, Gabinetto Disegni e Stampe degli Uffizi, G. Bezzuoli, *Lo svenimento di Ermengarda*, matita nera e biacca su carta bianca, 1837.

Fig. 50, Milano, Fototeca nazionale Ando Gilardi, G. Bezzuoli, *Lo svenimento di Ermengarda*, disegno a matita, illustrante l'episodio dell'Adelchi, inizio XIX secolo.

Fig. 51, *Delirio di Ermengarda*, incisione di F. Ratti, disegno di R. Focosi, da A. MANZONI, *Opere varie*, pubblicato da G. Radaelli, Milano 1845, p. 94, dettaglio.

Fig. 52, *Delirio di Ermengarda*, incisione di F. Ratti, disegno di R. Focosi, da A. MANZONI, *Opere varie*, pubblicato da G. Radaelli, Milano 1845, p. 94.



52



53

Fig. 53, Lodovico Pogliaghi, *Desiderata, ripudiata da Carlo Magno, ritorna alla reggia paterna*, disegno, da F. BERTOLINI, *Storia d'Italia: Medio evo*, Milano 1892, p. 201.



Fig. 54, Cividale del Friuli, Tempietto di Santa Maria in Valle,
particolare del fregio a stucco.

*Storia di Italia*⁶² di Francesco Bertolini edita dai Treves a Milano nel 1892, in cui appare un dettaglio molto significati dell'eclettismo, ma anche dello studio dei monumenti e dei restauri in procinto di avviamento. Compare, infatti, nella scena – che vede l'arrivo di Ermengarda alla corte di Desiderio, alla presenza di Adelchi, prima di entrare nel monastero giuliano – un ingresso con il fregio in stucco del tempietto di Cividale (fig. 54).

Altro caso lombardo di recupero della tradizione longobarda è quello celebre di Monza (fig. 55). La memoria del tesoro e della figura della regina Teodolinda⁶³ diventa esemplificativo per la continuità della tradizione longobarda, che viene utilizzata fin dai Visconti, per giustificare il dominio dinastico, creando strumentali alberi genealogici che prendono origine dalla *gens Iulia*⁶⁴ o dai re longobardi, come nel caso di Gian Galeazzo, per finalità autocelebrative e per presentare l'ambizioso progetto di unificazione della penisola italiana, come il popolo longobardo in forma embrionale aveva provato a realizzare. E in maniera simile a quanto accade in altre città della Lombardia medievale, ne costituisce un caso illustre quello del *Chronicon Brixianum* del Malvezzi a inizio XV secolo, a partire da quello monzese secondo il racconto paolino. La composizione laboriosa del tesoro di San Giovanni⁶⁵ (figg.

⁶² F. BERTOLINI, *Storia d'Italia: Medio evo*, illustrata da Lodovico Pogliaghi, Milano 1892.

⁶³ Sull'argomento si rimanda ai saggi del II convegno internazionale di studi del Centro studi longobardi *Teodolinda. I longobardi all'alba dell'Europa*, in particolare (con bibliografia precedente) C. AZZARA, *Teodolinda tra storia e mito*, ivi, pp. 23-32; E. PIAZZA, *Teodolinda "disponsata": la principessa bavara tra franchi e longobardi*, pp. 33-44; C. URSO, *Teodolinda, Romilda e Teoderata... una storia al femminile?*, ivi, pp. 815-854; G. GANDINO, *La memoria di Teodolinda nelle fonti altomedievali*, ivi, pp. 855-872; S. GAVINELLI, *Teodolinda tra storia e mito nella costruzione della memoria: le fonti letterarie*, ivi, pp. 873-894; R. GRECI, *Teodolinda nelle cronache cittadine medievali*, ivi, pp. 895-922; M. RIGHETTI, *La coperta di Evangelario del Tesoro del duomo di Monza e la catechesi antiariana di Teodolinda*, ivi, pp. 961-976; M. ROSSI, *Teodolinda e il mito dei longobardi al tempo dei Visconti*, ivi, pp. 1001-1032; R. MAMBRETTI, *Il mito della regina. Teodolinda tra fonti liturgiche, narrazioni storiche e leggende di età medievale e moderna*, ivi, pp. 945-960; P. DE VINGO, *Teodolinda e gli antenati germanici nella politica culturale fascista*, ivi, pp. 1131-1156; R. CASSANELLI, *La cappella di Teodolinda e la memoria della regina*, ivi, pp. 1033-1066; R. DELMORO, *La memoria di Teodolinda a Monza nelle visite pastorali*, ivi, pp. 1067-1100.

⁶⁴ Si veda anche il caso di Brescia: S. GAVINELLI, *La liturgia del cenobio di Santa Giulia in età comunale e signorile attraverso il "Liber ordinarius"*, in *Culto e storia in Santa Giulia*, Atti del convegno (Brescia, 20 ottobre 2000), a cura di G. Andenna, Brescia 2001, pp. 121-148.

⁶⁵ R. CONTI, *La corona, il Tesoro, Teodolinda attraverso sette secoli d'arte nel duomo di Monza*, in *La corona ferrea nell'Europa degli imperi, 2. Alla scoperta del prezioso oggetto*, I: *Arte e culto*, a cura di G. Buccellati, Milano 1998, pp. 145-186. Si veda anche R. CONTI, *Il*

56, 57), caratterizzata da evidenti trasformazioni, aggiunte, dispersioni e trasferimenti, ha consentito la creazione di un nucleo preziosissimo, riproposto nel corso del tempo nelle raffigurazioni principali del duomo monzese a ricordo della fondazione longobarda. Si rintraccia nella lunetta del portale (fig. 58), nella lastra dell'incoronazione parte del pulpito di Matteo da Campione⁶⁶ e negli affreschi celebrativi del lignaggio visconteo nella cappella di Teodolinda, simbolo della sua funzione mediatrice nel processo di cristianizzazione del popolo longobardo e nella convivenza tra la stirpe barbarica pagana e quella romana cattolica, insieme al marito Agilulfo⁶⁷.

Simili caratteristiche che avvicinano la regalità all'ambito divino vengono recuperate nel corso del tempo, codificandole per celebrare i successori nel ricordo della fondatrice: ciò avviene con il processo di autolegittimazione dei Visconti che usano la memoria per rafforzare l'immagine della casata, probabilmente già con l'arcivescovo Ottone (1207-1295), e con la traslazione dei resti e la realizzazione di un nuovo sepolcro della regina eseguiti all'inizio dei rifacimenti della basilica. L'opera di autolegittimazione dei Visconti⁶⁸ è lunga, prevede il rinnovamento architettonico della chiesa, ope-

duomo di Monza, 2 voll., Milano 1990. Il tesoro del duomo di Monza è composto da numerosi pezzi: come l'evangelario di Teodolinda, le corone votive, la croce detta di Agilulfo, i calici, la tazza tardoromana di vetro blu zaffiro, un flabello, le ampolle, i doni di papa Gregorio Magno, e la chiocciola con i pulcini dal forte valore simbolico legato alla Chiesa e alla funzione di evangelizzazione della regina longobarda.

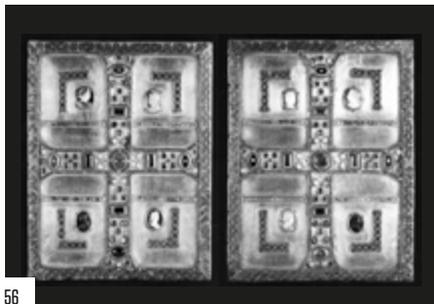
⁶⁶ Sull'argomento si vedano almeno: S. LO MARTIRE, *Il Duomo di Monza e Matteo da Campione*, in *I Maestri Campionesi*, a cura di R. Bossaglia, G.A. Dell'Acqua, Bergamo 1992, pp. 145-172; *Restituzioni 1999. Ille magnus edificator. Matteo da Campione e il duomo di Monza*, a cura di R. Cassinelli e R. Conti, Cinisello Balsamo (Mi) 1999; G.M. FACHECHI, s.v., *Matteo da Campione*, in *Dizionario biografico degli italiani*, 72, Roma 2008, pp. 225-228, [https://www.treccani.it/enciclopedia/matteo-da-campione_\(Dizionario-Biografico\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/matteo-da-campione_(Dizionario-Biografico)/); G. FASSINA, *Monza. Memoria o storia? L'evangelicario della basilica di San Giovanni Battista e il problematico percorso artistico di Matteo da Campione*, Padova 2014.

⁶⁷ F. STROPPA, *Teodolinda e il tesoro di S. Giovanni*, in *Prima e dopo Alboino: sulle tracce dei longobardi*, Atti del convegno internazionale di studi (Cimitile-Santa Maria Capua Vetere, 14-15 giugno 2018), a cura di C. Ebanista, M. Rotili, Napoli 2019, pp. 191-208; EAD., *Napoleone e l'immagine della corona ferrea*, in corso di pubblicazione.

⁶⁸ Si vedano almeno: M. ROSSI, *Arte di corte e naturalismo tra Milano e Avignone all'epoca di Azzone e Giovanni Visconti*, in *Survivals, revivals, rinascenze*, a cura di N. Bock, I. Foletti, M. Tomasi, Roma 2017, pp. 485-498; ID., *Teodolinda e il mito dei longobardi al tempo dei Visconti*, pp. 1001-1032; ID., *Pluralità di modelli iconografici nel tardogotico visconteo*, in *Domus sapienter staurata*, pp. 696-703; M.C. SUCCURRO, *Il codice Dal Verme: memoria e ideologia a Pavia nell'età di Gian Galeazzo Visconti*, Milano 2016; EAD., *L'immagine di Teodolinda nel codice Dal Verme e nella tradizione pavese*, in *Teodolinda. I longobardi all'alba dell'Europa*, pp. 923-944.



55



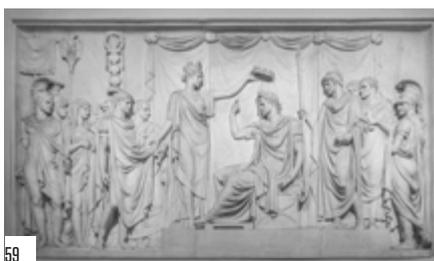
56



57



58



59



60

Fig. 55, Monza, Duomo di San Giovanni.

Fig. 56, Monza, Museo e Tesoro del Duomo, *Coperta di Evangelario detto di Teodolinda*.

Fig. 57, Monza, Museo e Tesoro del Duomo, *Piatto con la chioccia e i pulcini*.

Fig. 58, Monza, Duomo, lunetta del portale maggiore, timpano, *Battesimo di Cristo e Donazione del tesoro di Teodolinda a san Giovanni Battista*.

Fig. 59, Milano, Atrio dei Gesuiti, Palazzo di Brera, Gaetano Matteo Monti, *Incoronazione di Napoleone re d'Italia*, marmo, 1811-1814.

Fig. 60, Monza, Duomo, cappella di Teodolinda, *Corona ferrea*.

rato da Matteo da Campione e abbellito da numerose opere scultoree e pittoriche. Prende avvio dall'inizio del XIV secolo e si compie a metà di quello successivo. Tutto ha origine, in modo simbolico, con il rientro del tesoro da Avignone, forse per opera di Matteo Visconti (1319) o di Giovanni (1345), la consacrazione del duomo nel 1346 e con l'enfasi dell'uso strumentale delle cronache del tempo come il *Chronicon Modoetiense*⁶⁹ di Bonicontrio Morigia (1340-50), narranti ritrovamenti miracolosi.

La composizione del tesoro – che nel corso del tempo si attualizza per l'uso liturgico e si arricchisce di pezzi – conduce a una sorta di costruzione del mito intorno alla funzione regale delle dinastie, costruendo sulla corona ferrea un'aurea di antichità, potere e sacralità – a motivo della presenza della presunta reliquia del sacro chiodo – da farla divenire strumento privilegiato per le incoronazioni⁷⁰. Il potere simbolico della corona venne adottato dagli imperatori germanici, da Ottone III a Federico Barbarossa, dai Visconti all'impero asburgico con Carlo V (incoronazione 1530), fino a diventare insegna del regno d'Italia in età napoleonica⁷¹. Tanto è stata significativa, dal punto di vista della comunicazione, che Bonaparte ne fece un uso strategico nella sua incoronazione a re d'Italia il 26 marzo 1805⁷² (fig. 59).

Nel fastosissimo rito⁷³, presieduto dal cardinale Giovanni Battista Caprara Montecuccoli⁷⁴ (1733-1810), arcivescovo di Milano, vennero impie-

⁶⁹ *Bonicontri Morigiae Chronicon Modoetiense*, in *RIS*, XI, Mediolani 1728, coll. 1061-1184.

⁷⁰ R. CASSANELLI, *Arte e politica delle immagini alla corte dei Visconti e degli Sforza (secoli XIV e XV)*, in *La corona ferrea nell'Europa degli imperi*, 1. *La corona, il regno e l'impero: un millennio di storia*, a cura di G. Buccellati, Milano 1995, pp. 73-115; ID., *Le trésor des rois lombards à la cathédrale de Monza. Architecture, objets liturgiques et idéologie du pouvoir, VII^e-XIV^e siècles*, «Les cahiers de Saint-Michel de Cuxa», XLI (2010), pp. 143-152; G. PAGANINI, *Le incoronazioni regie in Lombardia dal IX alla metà del XIV secolo*, in *La corona ferrea nell'Europa degli imperi*, 1. *La corona*, pp. 11-43.

⁷¹ X. BARRAL I ALTET, *Il tesoro di Monza, esempio emblematico di strumentalizzazione moderna di una realtà altomedievale*, in *Teodolinda. I longobardi all'alba dell'Europa*, pp. 553-566; inoltre, R. MAMBRETTI, *La corona ferrea segno di regalità e reliquia nella storiografia dei secoli XIV-XVIII*, in *La corona ferrea nell'Europa degli imperi*, 2. *Alla scoperta del prezioso oggetto*, I: *Arte e culto*, pp. 56-70; A. TENENTI, *Il silenzio della corona (1550 circa - 1800 circa)*, in *La corona ferrea nell'Europa degli imperi*, 1. *La corona*, pp. 175-184; A. PILLEPICH, *Napoléon I^{er} et la couronne de fer*, ivi, pp. 197-212; G. RUMI, *La corona di ferro tra Austria e Italia*, ivi, pp. 251-272; ID., *I Savoia*, ivi, pp. 287-296.

⁷² STROPPA, *Teodolinda e il tesoro di S. Giovanni*, pp. 191-208; EAD., *Napoleone e l'immagine della corona ferrea*, in corso di pubblicazione.

⁷³ E. PIGNI, *Le due incoronazioni di Napoleone*, «Aevum», 2 (2005), pp. 739-744.

⁷⁴ G. PIGNATELLI, s.v., *Caprara Montecuccoli, Giovanni Battista*, in *Dizionario biografico degli italiani*, 19, Roma 1976, pp. 180-186, [https://www.treccani.it/enciclopedia/caprara-montecuccoli-giovanni-battista_\(Dizionario-Biografico\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/caprara-montecuccoli-giovanni-battista_(Dizionario-Biografico)/).

gate tre corone e gli onori, composti da scettro, mano di giustizia e spada: quelli di Carlo Magno; quelli d'Italia, insieme all'anello e al manto di color verde, identificativo del colore del vessillo italiano; e quelli dell'impero, insieme alla collana e alla corona ferrea di Monza (fig. 60) che conferiva uno straordinario lustro alla cerimonia per la sua tradizione millenaria. Nel corso della solennità della funzione, Napoleone consegnò lo scettro e la mano di giustizia ai grandi ufficiali destinati a portarli, ascese all'altare, prese la corona ferrea e se la pose sul capo, pronunciando le celebri parole: «Iddio me l'ha data, guai a chi la toccherà».

Il celeberrimo diadema fu insegna reale anche nel regno Lombardo-Veneto, dipendente dall'impero austriaco, utilizzata nell'incoronazione di Ferdinando I d'Austria (1838); con il regno d'Italia divenne fondamentale per legittimare il nuovo potere regio nazionale, riproducendola sulle tombe dei re nel Pantheon e nello stemma italiano su regio decreto nel 1870; fino ad arrivare alla citazione nell'altorilievo, realizzato da Davide Calandra, all'inizio del XX secolo, per l'aula di Montecitorio, con il fine di celebrare le glorie dei Savoia, segno di una tradizione millenaria radicatissima che perdura nei secoli⁷⁵.

Da quanto indicato appare evidente che i cimeli dei tesori acquisirono nel corso del tempo un significato di forza, autenticità e regalità, utilissimo all'autocelebrazione dinastica, sulla scorta di quanto accade in altri contesti, quale quello francese, con il tesoro dell'abbazia di Saint-Denis. Questo ricchissimo tesoro, costituito inizialmente dai carolingi e arricchito in modo particolare dall'abate Sugero⁷⁶, diventa identificativo ancora in età moderna della stirpe regia: nell'abbazia non solo vi erano sepolti i reali, ma si poteva ammirare lo splendore del tesoro, emblema della ricchezza terrena che rispecchiava quella divina, il cui tramite erano i regnanti e la Chiesa stessa.

Labili riscontri della costituzione dei cosiddetti tesori, composti da preziosissimi pezzi liturgici di finissima oreficeria⁷⁷ realizzata con elementi

⁷⁵ M. MAESTRANI, *Delle incoronazioni dei re d'Italia seguite nell'Insubria con tutto ciò che loro apparteneva: aggiunta l'infedazione di Gian Galeazzo Visconti in duca di Milano: estratto storico-critico dedicato ai concorrenti alle presenti feste*, Milano 1805; R. BOSSAGLIA, s.v., *Calandra, Davide*, in *Dizionario biografico degli italiani*, 16, Roma 1973, pp. 421-423.

⁷⁶ C. MUCCIOLI, *Sugerius. Scritti*, 1. *La consacrazione di Saint Denis*; 2. *L'opera amministrativa*, traduzione, note e biografia a cura di T. Angino, Milano 2011.

⁷⁷ A questo proposito si rimanda a STROPPIA, *Il senso della croce*, pp. 123-139; EAD., *Collezioni longobarde e identità religiosa*, pp. 23-90; EAD., *Tra Oriente e Occidente, le sante croci della cattedrale di Brescia*, in *Oriente e Occidente fra tarda antichità e medioevo: popoli e culture*

anche molto antichi – del periodo romano o tardo antico – riattualizzati con montature più moderne – dai cammei ai vetri dorati, da rare pietre dure ad avori – si trovano anche in un altro cenobio di fondazione longobarda, quello di San Salvatore-Santa Giulia di Brescia⁷⁸. Nella ricomposizione delle fonti documentarie – dall’ordinario⁷⁹ liturgico agli inventari, fino alla badessa Baitelli⁸⁰ nel XVII secolo – si sa che il cenobio era dotato di un nucleo corposissimo di reliquie – molto simili a quelle dell’inventario del 1634 del tesoro di Saint-Denis⁸¹ (strumenti della passione, frammenti della croce, panno della lavanda dei piedi, vaso delle nozze di Cana, ecc.) – a cui corrispondevano reliquiari eoreficerie ormai perduti, come si riscontra a Monza⁸². Ciò che rimane a Brescia, invece, è costituito da pochi pezzi tra cui la Croce di Desiderio⁸³ (figg. 61-63) e parte dei vasi e ostensori trasferiti in duomo Vecchio nel tesoro delle Sante Croci⁸⁴ (figg. 64-68).

dalle steppe al Mediterraneo, Atti del convegno internazionale di studi (Cimitile - Santa Maria Capua Vetere, 16-17 giugno 2016), a cura di C. Ebanista, M. Rotili, Napoli 2017, pp. 371-398; EAD., *Loreficeria longobarda tra tradizioni medievali e identità postunitaria*, pp. 63-91.

⁷⁸ STROPPA, *Desiderio. La basilica di San Salvatore*, cit.

⁷⁹ STROPPA, *Desiderio. La basilica di San Salvatore*, p. 52 n. 29.

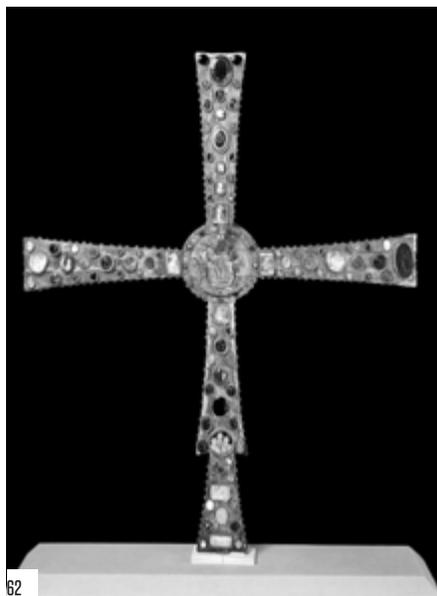
⁸⁰ BAITELLI, *Annali storici dell’edificazione*, cit.

⁸¹ B. DE MONTESQUIOU-FEZENSAC, D. GABORIT-CHOPIN, *Le tresor de Saint-Denis*, Paris 1973, in particolare 1. *Inventaire de 1634*.

⁸² DELMORO, *La memoria di Teodolinda a Monza nelle visite pastorali*, pp. 1098-1099: elenco delle reliquie, reputate dono di papa Gregorio Magno, citate nella visita di Carlo Borromeo (giugno 1578).

⁸³ Si veda anche l’interesse per i primi anni dell’Ottocento V. BIGHELLI, *Gran Croce dell’ex monastero di S. Giulia di Brescia*, in *Commentari dell’Ateneo di Brescia*, Brescia 1810, p. 100; anche STROPPA, *Il senso della croce*, pp. 123-139; EAD., *Desiderio. La basilica di San Salvatore*, pp. 62, 307-308.

⁸⁴ Sulla questione si vedano: F. STROPPA, *Santa Giulia. Percorsi artistici nell’agiografia monastica: l’esempio di San Salvatore di Brescia*, Roma 2012; STROPPA, *L’immagine della martire Giulia nel complesso monastico*, pp. 265-282; EAD., *Collezioni longobarde e identità religiosa*, pp. 23-90; EAD., *Il senso della croce*, pp. 123-139, in part. nota 87 con bibliografia precedente; EAD., *L’immagine di santa Giulia nell’autocoscienza monastica di San Salvatore di Brescia*, in *Fondazioni e rituali funerari delle aristocrazie germaniche nel contesto mediterraneo*, Atti del convegno internazionale di studi (Cimitile - Santa Maria Capua Vetere, 18-19 giugno 2015), a cura di C. Ebanista, M. Rotili, Napoli 2017, pp. 181-206; EAD., *Tra Oriente e Occidente, le sante croci della cattedrale di Brescia*, pp. 371-398; EAD., *Tradizione culturale e reliquiaria nell’architettura bresciana*, in *CARE (Corpus architecturae religiosae europeae, IV-X saec.). Meaning and use of corpora*, 24st Annual International Scientific Symposium of the International Research Center for Late Antiquity and Middle Ages (Pula, 25-28 May 2017), Zagreb-Motovun (Croatia) 2018 (*Hortus artium medievalium*, 24), pp. 320-328; EAD., *Desiderio. La basilica di San Salvatore*, pp. 450-455 e *passim*; EAD., *Intorno alle reliquie di Santa*



Figg. 61-62, Brescia, Museo di Santa Giulia,
Croce detta di Desiderio,
verso e recto.



Fig. 63, Brescia, Museo di Santa Giulia,
Croce detta di sant'Elena.



Fig. 64, Brescia, Duomo Vecchio, Tesoro delle Sante Croci,
Croce del Campo, *recto*.

Fig. 65, Brescia, Duomo Vecchio, Tesoro delle Sante Croci,
Reliquiario della Santa Croce.



Figg. 66-67, Brescia, Duomo Vecchio, Tesoro delle Sante Croci, Reliquiario delle Sante Spine, proveniente dal monastero di Santa Giulia e particolare della decorazione del basamento con l'immagine della martire Giulia.

Fig. 68, Brescia, Duomo Vecchio, Tesoro delle Sante Croci, Stauroteca, astuccio inferiore.



Fig. 69, Castelseprio, chiesa di Santa Maria *foris portas*.

Fig. 70, Castelseprio, affreschi absidali della chiesa di Santa Maria *foris portas*, fotopiano.

Da ultimo il Novecento, tra la fine della guerra e la ricostruzione, l'entusiasmo per i ritrovamenti altomedievali, in particolare longobardi come l'abbazia desideriana, si anima in Italia settentrionale grazie alla scoperta di Gian Piero Bognetti⁸⁵ degli affreschi di Santa Maria *foris portas* a Castelseprio⁸⁶ (1944, figg. 69, 70) e all'avvio dei lavori di restauro che in qualche maniera si ricollegano al cantiere di Brescia. Lo storico del diritto dagli interessi medievistici entra in contatto con l'ambiente bresciano e intreccia rapporti con Gaetano Panazza – dal 1947 direttore dei Civici Musei pavesi e dal 1956 di quelli bresciani –, come pure con Mario Mirabella Roberti, soprintendente archeologo della Lombardia per un ventennio, dal 1953 al 1973.

La stima che univa Bognetti a Panazza, la curiosità e gli studi della realtà altomedievale bresciana dettero l'impulso e la spinta determinante, aiutati dai fondi ministeriali, all'avvio dei lavori in San Salvatore, per recuperare le origini altomedievali della fondazione cenobitica. A queste figure di primo piano si aggiunse, anche se in modo più defilato ma partecipe, Gino Chierici che dal 1935 aveva assunto l'incarico di soprintendente dell'arte medievale e moderna di Milano, incarico che tenne fino alla seconda guerra mondiale, per poi continuare la sua attività scientifica da pensionato con sopralluoghi e ispezioni per conto delle soprintendenze⁸⁷.

Questi vari rimandi confermano quanto la tradizione più che millenaria della memoria longobarda, in momenti di rinascita, si trasformò in un forte impulso per ripensare i grandi temi della storia attraverso le chiavi di lettura e le attese del presente. Ma ci dice altresì come questo stretto sodalizio, che andava molto al di là dei contesti locali, sia fondamentale per rileggere compiutamente gli interventi di restauro condotti a partire dal dopoguerra e le loro comuni intenzionalità ideali. Diversamente sarà difficile comprendere una stagione tanto feconda di iniziative.

Giulia in una nota di papa Montini, «Brixia sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», terza serie, XXIII, 1-4 (2018), pp. 213-244; EAD., *Loreficeria longobarda tra tradizioni medievali e identità postunitaria*, pp. 63-90.

⁸⁵ C.G. MOR, s.v., *Bognetti, Gianpiero*, in *Dizionario bibliografico degli italiani*, 11, Roma 1969, pp. 191-193, [https://www.treccani.it/enciclopedia/giampiero-bognetti_\(Dizionario-Biografico\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/giampiero-bognetti_(Dizionario-Biografico)/).

⁸⁶ G.P. BOGNETTI, A. DE CAPITANI D'ARZAGO, G. CHIERICI, *Santa Maria di Castelseprio*, Milano 1948. Si veda, con bibliografia precedente, F. STROPPIA, *Arte e storia in Santa Maria "extra portam"*, in *Teodolinda. I longobardi all'alba dell'Europa*, pp. 619-676.

⁸⁷ Sul rapporto tra Bognetti, Panazza, Mirabella Roberti e Chierici cfr. STROPPIA, *Arte e storia in Santa Maria "extra portam"*, pp. 619-628; EAD., *Desiderio. La basilica di San Salvatore*, pp. 29-49, 193-212, 272-273.

Note e discussioni



Dai padri della Chiesa a Dante Alighieri *L'interpretazione spirituale delle Scritture*

È noto che l'interpretazione spirituale delle Scritture appartiene alla grande tradizione della Chiesa. Tale interpretazione rimane ancor oggi l'unica via per salvare l'unità dei due Testamenti e per superare lo «scandalo» di alcune pagine veterotestamentarie. Soprattutto la scuola alessandrina, a partire da Clemente e da Origene, ha inteso rispondere in questo modo – cioè attraverso l'interpretazione spirituale o allegorica della Bibbia – alle pesanti contestazioni degli gnostici e di Marcione, che di fatto espungevano l'Antico Testamento dal canone cristiano delle Scritture.

L'interpretazione spirituale – alquanto offuscata negli ultimi tre secoli dal metodo storico-critico – torna oggi a essere raccomandata con energia dal magistero della Chiesa, e in particolare dal papa Benedetto, che proprio sulla sostanziale unità dei due Testamenti fonda la proposta di un'esegesi «canonica», o meglio «teologica». Basti vedere, da ultimo, l'Esortazione apostolica postsinodale *Verbum Domini*, resa pubblica l'11 novembre 2010, come pure il secondo tomo del suo *Gesù di Nazaret*. Ma prima della rivoluzione illuministica, quando appunto iniziò a prevalere il metodo storico-critico (benemerito, senza dubbio, ma in se stesso insufficiente), non c'era alcun dubbio: di fatto, alla scuola dei grandi Padri, l'interpretazione spirituale e cristologica rappresentò per tutto il Medioevo la via privilegiata di approccio alle Scritture sacre.

Tuttavia questa interpretazione spirituale venne a declinarsi in modi assai vari, come vedremo appunto accostando in primo luogo *il metodo della lectio divina*, caratteristico dei Padri della Chiesa, e poi *la lettura profetico-apocalittica* di alcune correnti minoritarie, come i Gioachimiti, a cui la *Commedia* di Dante Alighieri si ispirò in maniera decisa. Sulle linee di questo confronto si muove il presente contributo, che completa e aggiorna alcune mie precedenti indagini sul medesimo argomento¹.

¹ Per la documentazione di piè pagina, soprattutto per il primo paragrafo, rinvio a E. DAL COVOLO, *Il Vangelo e i Padri. Per un'esegesi teologica*, Roma 2010 (Carità pastorale, 13).

L'interpretazione spirituale dei Padri: il metodo della lectio divina

Formuliamo così la questione che qui ci interessa: ferma restando l'interpretazione spirituale-cristologica, di cui abbiamo parlato, *con quale metodo i nostri Padri accostavano le Scritture?* In buona sostanza, e senza timore di sbagliare, possiamo rispondere in questi termini: «I nostri Padri accostavano le Scritture con il metodo della *lectio divina*». Siccome però sulla *lectio divina* gravano ancor oggi pesanti equivoci, non possiamo limitarci a questa semplice risposta. Per uscire dagli equivoci, è necessario illustrare il metodo autentico della *lectio*. A tale scopo, ci lasceremo guidare dalla dottrina dei Padri della Chiesa, veri maestri della *lectio divina*.

Dobbiamo riconoscere però che il metodo della *lectio* è più antico dei nostri Padri. Di fatto, esso non è posteriore alla sacra Scrittura, perché lo si rintraccia già all'interno di essa. Valga per tutti l'episodio di Emmaus, alla fine del Vangelo di Luca. Il Signore risorto – che si fa vicino ai due discepoli disperati, e spiega tutte le Scritture, fino a riaccendere il loro cuore a nuova speranza – non è forse egli stesso l'autentico Maestro della *lectio divina*?

Da parte loro, poi, i Padri greci non si stancarono di coltivare e di raccomandare quella che Origene († 254) chiama *théia anágnosis* (alla lettera, la «divina ricognizione» dei testi sacri), e che i Padri latini, a partire da Ambrogio († 397), chiamano *lectio divina*. Dopo di lui il metodo della *lectio divina* in Occidente rimane legato alle antiche *Regole* monastiche, finché incontra il suo definitivo «codificatore» in Guigo II, priore della Grande Certosa negli anni fra il 1174 e il 1180. Siamo ormai vicini all'età di Dante.

Guigo ci ha consegnato una presentazione organica della *lectio divina* nella celebre lettera «all'amatissimo fratello suo Gervaso», intitolata anche *La scala di Giacobbe*, largamente diffusa e variamente pervenuta pure sotto i titoli di *Trattato sul modo di pregare*, *Lettera sulla vita contemplativa*, *La scala dei monaci*, *La scala del paradiso*. Queste diverse titolazioni dello scritto ne esprimono già i contenuti, e insieme indicano la speranza dei frutti spirituali riposta nella *lectio divina*. «Un giorno, occupato in un lavoro manuale», scrive appunto Guigo II all'inizio della sua lettera, «mi trovai a pensare all'attività spirituale dell'uomo». Dunque, proprio mentre sta eseguendo un'attività manuale, Guigo si rende conto che ogni manufatto, per riuscire soddisfacente, richiede tempi e ritmi precisi, o – più esattamente – esige *una serie di operazioni scalari*: diversamente, viene fuori uno sgorbio!

Allora si domanda se per caso non succeda la stessa cosa anche per le attività dello Spirito; e prosegue: «si presentarono improvvisamente alla mia riflessione quattro gradini spirituali, ossia la *lettura*, la *meditazione*, la *pre-*

ghiera, la *contemplazione*. Questa è la scala che si eleva dalla terra al cielo, composta di pochi gradini, e tuttavia di immensa e incredibile altezza, la cui base è poggiata a terra, mentre la cima penetra le nubi, e scruta i segreti del cielo» (*Lettera 2*). Questa riflessione di Guigo sollecita la nostra attenzione e ci permette di elencare, nel loro ordine, le quattro tappe fondamentali, che rappresentano la nervatura della *lectio divina*: la *lectio* (questo nome, che dà il titolo al metodo e al suo intero esercizio, ne rappresenta anche la prima tappa), la *meditatio*, l'*oratio* e la *contemplatio*.

Aggiungo solo una precisazione, a proposito di quest'ultima tappa, la *contemplatio*, tanto decisiva presso i nostri Padri – perché era per loro il punto d'arrivo, lo scopo ultimo dell'intero esercizio –, quanto fraintesa da noi oggi. Infatti, quelli che praticano la *lectio divina* coltivano le loro competenze soprattutto in ambito biblico, e assai di meno (o niente affatto) in ambito patristico. Viceversa, come abbiamo visto, è quest'ultimo, l'ambiente patristico e monastico, il luogo proprio in cui si è andata sviluppando e «codificando» la *lectio divina*. Ebbene, non si intende certo negare che, in linea di principio, la parola *contemplatio* alluda a una forma di preghiera piuttosto elevata.

Ma in questo caso – cioè nel caso specifico della quarta tappa della *lectio divina* – i nostri Padri non pensavano tanto alla preghiera (per questo c'era già l'*oratio*!). Pensavano piuttosto al confronto «faccia a faccia» con quel Dio tutto carità, che impone di trasformare in carità la vita intera del credente. Che cos'è allora la vera *contemplatio*, nel contesto della *lectio divina*? È la conversione della vita, e non c'è alcun bisogno di inventare una quinta tappa, che sarebbe l'*operatio*, proprio perché l'*operatio* è già di per sé il contenuto autentico della *contemplatio*!

Convieni ricordare, a questo proposito, un passo famoso della prima Enciclica di Benedetto XVI, là dove il Papa afferma, alludendo chiaramente al pio esercizio della *lectio divina*: «Nel confronto “faccia a faccia” con quel Dio che è Amore, il monaco avverte l'esigenza impellente di trasformare in servizio del prossimo, oltre che di Dio, tutta la propria vita» (*Deus caritas est* 40).

L'interpretazione spirituale di Dante

Dopo aver illustrato il *metodo* patristico della *lectio divina*, trascorriamo ora alla *lettura profetico-apocalittica* delle Scritture e alla *Commedia* di Dante Alighieri. Se il poeta accolse Roma come nuova mèta del pellegrinaggio di ogni fedele, certamente egli non rinunciò a guardare all'ecumene, alla giu-

stizia e alla pace universali, e dunque agli *stremi* del mondo, a cui si rivolgevano i vecchi pellegrinaggi. Tuttavia – con la sua adesione allo «spirito profetico» (*Paradiso* 12,141) di Gioachino da Fiore, nell'interpretazione che ne offrivano i Francescani spirituali – Dante spostò dalla dimensione «spaziale» a quella «temporale» il suo concetto di universalità, interpretando il Giubileo del 1300 come segno del futuro, luminoso svelamento della verità spirituale (*iam non sub velamine litterae, sed in plena spiritus libertate* secondo Gioachino, *Expositio in Apocalypsim*).

Questa concezione profetico-apocalittica – che attraversa l'interpretazione gioachimita delle Scritture, come pure l'opera dantesca – ha indotto la critica a correggere la definizione tradizionale della *Commedia* da «poema allegorico» a «poema figurale». Come ha dimostrato Auerbach, il modello a cui Dante si attiene non va ricercato né nelle rozze composizioni medievali delle *visioni* – come quelle di Giacomino da Verona, di Bonvesin da la Riva, di Ugucione da Lodi –, né nei *poemi allegorici* – come il *Roman de la Rose* –, ma nella Bibbia. Leggenda e interpretandola, i Padri della Chiesa non lasciavano nulla al mondo della fantasia o della finzione, e tutto inveravano alla luce del *Nuovo* Testamento: nei fatti e nei personaggi del *Vecchio* Testamento, infatti, essi riconoscevano altrettante *figure* di eventi futuri, carichi sì di più pieni significati, ma che non toglievano alcuna veridicità storica alle *figure* stesse.

Per spiegare con un esempio la duplice e distinta verità presente nella *Commedia*, lo stesso Dante nella lettera a Cangrande ricorse proprio alla Bibbia, richiamando l'evento del passaggio del Mar Rosso raccontato nel libro dell'Esodo: se è vero che la liberazione degli Ebrei dalla schiavitù dell'Egitto – realizzatasi con il passaggio del Mar Rosso – prefigura la *redenzione*, cioè la liberazione definitiva celebrata dalla Pasqua cristiana, non per questo l'adempimento neotestamentario annulla la realtà storica dell'*esodo* dall'Egitto faraonico, alla quale anzi il compimento della promessa assegna una gravidanza assai maggiore di quella che la moderna concezione scientifica della storia attribuisce ai fatti. Mentre lo storico moderno considera i fatti storici (e tutto quanto accade nella vita di ogni individuo) come una successione continua di accadimenti, senza cercarvi il significato in un disegno complessivo che li inveri, l'*interpretazione figurale* di Dante suppone la conoscenza dei significati primi e ultimi della storia.

La Bibbia li illumina alla luce di quei «momenti forti» della storia della salvezza (la creazione, l'incarnazione, la redenzione, il giudizio finale), che al *continuum* degli accadimenti assegnano il loro pieno significato: così attraverso il *metodo figurale* – il medesimo con cui egli accosta la Bibbia – Dante nella *Commedia* si assume il ruolo proprio degli agiografi biblici,

che avevano scritto la storia umana interpretandola alla luce dei disegni di Dio. Nella *Commedia* questo proposito sembra contrastare con lo stesso titolo dell'opera, che allude sia alla «mediocrità» dello stile sia all'«evidenza» del vocabolario adottato dai «viaggiatori-cantastorie» dell'epoca; e invece anche sotto questo profilo la *Commedia* rivela la propria matrice nell'interpretazione spirituale delle Scritture.

I Padri della Chiesa alla sublimità dei contenuti rivelati dalla Bibbia vedevano giustamente corrispondere quel *sermo humilis* – che poteva anche scandalizzare alcuni dottori come Agostino e Girolamo, formati alla nobile retorica classica –, ma che rispecchiava la persona di Cristo, nel quale culmina la rivelazione biblica: umiltà e sublimità si incontrano paradossalmente in Cristo, che è sia l'ultimo degli uomini – come dimostra la morte di croce, quella riservata agli schiavi – sia il figlio di Dio intronizzato alla destra del Padre nel giudizio escatologico.

L'inesausta dialettica tra lettera e spirito, presente nella Bibbia stessa e rilevata sempre dai suoi più grandi lettori (si pensi ancora una volta a Origene), attraversa l'intero poema di Dante, che da una parte cercava la pantera del *Physiologus* al di sotto dei dialetti della penisola, e dall'altra ascoltava docilmente l'ispirazione del «dittatore divino», che attraverso Beatrice lo aveva incaricato di compiere il viaggio narrato nella *Commedia*: *P' mi son un che, quando/ Amor mi spira, noto, e a quel modo/ ch'e' ditta dentro vo significando* (*Paradiso* XXIV, 52-54).

In questo senso egli aveva inseguito in un primo tempo lo *stilus gravis* adatto alle canzoni d'amore e al grande tema biblico di *Deus caritas*, e aveva cercato di avvicinare il suo «volgare aulico» alla lingua che lo stesso Creatore, che è *Amore* (1 Giovanni 4,16), doveva aver ispirato *in principio* a Adamo ed Eva, perché *a sua immagine* (Genesi 1,27) cantassero il primo epitalamio della storia umana. Ma questa lingua divina conservata nell'ebraico dei più antichi libri della Bibbia – come il Poeta sosteneva nel *De vulgari eloquentia* – in realtà non è mai esistita, e dunque anche la lingua delle Scritture doveva essere ricondotta alla storicità e precarietà del linguaggio umano (è quello che Dante negli anni della composizione della *Commedia* vuole sentirsi dire dallo stesso Adamo, quando lo incontra nel cielo delle stelle fisse: *Paradiso* XXVI, 91-96). Eppure, se tale lingua divina non è più *materialmente* recuperabile dal passato, essa può essere ancora cercata nel futuro, lungo la *via spirituale* indicata dai gioachimiti: incarnato nella storicità del linguaggio, l'Amore divino può non solo ispirare la vera poesia, ma segnare in senso positivo l'evoluzione storica delle lingue, spingendole ad affratel-

larsi. In questo senso Dante può definire le tre lingue sorelle – quella italiana, quella francese e quella provenzale, nominandole con le particelle asseverative *sì, oïl, oc* – in contrapposizione *amorosa*, e quindi *divina*, con le *Rime petrose*, adatte invece *al tristo buco sovra 'l qual pontan tutte l'altre rocce* (*Inferno* XXXII, 2-3) del Cocito, nel cui ghiaccio è sequestrato l'invidioso con il suo carico di odio inestinguibile.

La scelta del volgare fiorentino, concepito come *lingua del sì*, trovava dunque giustificazione nelle Sacre Scritture – in decisa contrapposizione con gli autori antichi, per i quali il *sermo humilis* poteva solo essere oggetto di irrisione satirica –, e Dante poteva servirsene come nuovo Adamo per *ridare nome* ed evidenza a tutte le cose, a quelle del cielo e a quelle della terra, del Paradiso e dell'Inferno. Si tratta di una novità rivoluzionaria anche all'interno della società cristiana, perché con la scelta del volgare – compiuta attraverso il richiamo alle lingue della Bibbia – Dante toglieva alla casta clericale quel latino che essa aveva adottato come esclusiva lingua del *sacro* cristiano, e consegnava la *locutio vulgaris* al popolo laico, in modo che anche gli uomini comuni e le donne potessero esserne partecipi (nella lettera a Cangrande Dante definisce il volgare della *Commedia* un *modus loquendi remissus et humilis, quia locutio vulgaris in qua et mulierculae communicant*).

Con il volgare neo-latino applicato al *sacro* cristiano si annuncia quel realismo, che già nell'Occidente cristiano – in contrasto con l'Oriente bizantino – aveva trovato fioritura nelle arti figurative, dalla miniatura alla pittura, dalla scultura alla sacra rappresentazione, e che ebbe in Giotto, contemporaneo di Dante, l'espressione più alta; come è noto, Dante considerava Giotto il maggiore pittore del momento: *Credette Cimabue ne la pittura/ tener lo campo, e ora ha Giotto il grido,/ sì che la fama di colui è scura* (*Purgatorio* XI, 94-96). Gli artisti posteriori videro nell'opera di Giotto un'autentica rivoluzione artistica, tanto che, alla fine del Trecento, un suo seguace, Cennino Cennini, scrisse che Giotto *convertì l'arte di greco* (bizantino) *in latino* (neo-latino).

In tempi recenti si usò rubricare le opere letterarie e figurative, realizzate in questa svolta culminata in Dante e in Giotto, sotto la denominazione complessiva di *biblia pauperum* (dal titolo di un'anonima opera bavarese del XIII secolo, costituita da illustrazioni miniate di episodi della vita di Gesù, interpretati come fatti che inverano personaggi ed eventi dell'Antico Testamento), per la vasta accoglienza ricevuta in quelle fasce pauperistiche e spirituali del francescanesimo, che Dante frequentò assiduamente. Ancora una volta, l'interpretazione spirituale delle Scritture presiede al metodo patristico della *lectio divina* come al *poema figurale* di Dante Alighieri.

Una testimonianza sulla deportazione degli ebrei di Rodi

Nell'Archivio storico diocesano di Brescia, tra le carte del vescovo Giacinto Tredici, è conservata una relazione riguardante la deportazione degli ebrei di Rodi¹. Questo vescovo fu molto attivo durante la Seconda guerra mondiale non solo per difendere i fedeli bresciani, ma anche gli ebrei, dalle violenze nazifasciste. Mi sono imbattuta in questo documento durante uno stage universitario, svolto tra i mesi di gennaio e di marzo del 2020: su di esso non erano ancora state fatte ricerche che potessero ricostruire e spiegare la sua presenza in Archivio diocesano. Si tratta di un dattiloscritto costituito da un unico foglio di carta, che, ad una prima osservazione, sembrerebbe essere quella tipica dei libri contabili; si presenta mutilo nella parte iniziale e in quella finale e racconta la vita nei lager (la camera a gas, gli appelli, le condizioni fisiche), gli spostamenti in due campi (il primo di lavoro vicino a Monaco e il secondo di riposo) fino all'arrivo a Belsen. Ecco la trascrizione della relazione:

«La camera di asfissia era un grande locale con gradinate in cemento su cui venivano fatte sedere le prigioniere nude: la camera era capace di circa 450 persone. Il locale non aveva finestre, ma solo due porte: una d'entrata e l'altra che dava nel locale delle docce. Dal soffitto scendevano i tubi del gas. Si può immaginare lo stato d'animo di queste donne le quali entravano in questo locale, non sapevano se sarebbero state gassate oppure passate alla doccia per la successiva partenza. In questo Lager ebbero molto a soffrire specialmente per gli appelli. La sveglia avveniva alle 3,30 e dovevano passare in riga per l'appello con qualunque tempo, all'estremo della baracca.

L'appello durava fino alle 7,30: e poi, però non potevano rientrare in camerata fino alle 14. Dopo due ore cominciava l'appello pomeridiano. Molte in questo Lager morivano di coliche e d'infiammazione delle mucose della bocca e della gola che si coprivano di vescichette, dovute, secondo il resoconto delle prigioniere, alla grande quantità di bromuro o altro medicinale simile che veniva messo dai tedeschi nella zuppa delle prigioniere.

¹Brescia, Archivio storico diocesano (= ASDBs), Curia vescovile, Vescovo G. Tredici, busta 105, fasc. 3.

Le selezioni normali venivano generalmente fatte da un medico tedesco di nome Tabor, che veniva appositamente da Berlino e che viene descritto come un individuo dagli occhi di lince. L'annuncio del suo arrivo provocava un'ondata di terrore nel campo perché significava l'eliminazione certa di un determinato numero di prigionieri.

Il 20 ottobre, le 100 superstiti furono passate al campo 2 K. 4 vicino a Kramper nella zona di Monaco, dove rimasero fino a dicembre. Quivi furono adibite al lavoro forzato consistente nello spalar neve, scavare fossati, trasportare terra con carrelli eccetera. Il vitto era relativamente buono. La sveglia, con qualunque tempo, veniva fatta alle 4. Il successivo appello durava fino alle 7,30; poi le prigioniere partivano per il lavoro. Ebbero molto a soffrire specialmente ai piedi, dato il gran freddo e la mancanza di calzature che le obbligava a stare sempre con i piedi bagnati. Nessuna morì durante questo periodo. A dicembre venivano passate al vicino campo 8 K. 4 detto campo di riposo, dove rimasero circa dieci giorni senza appelli e con vitto abbastanza buono. Tale periodo viene descritto come periodo di gioia. Vennero quindi trasportate in carro bestiame al noto campo di Belsen, dove giunsero il 20 dicembre in circa settanta. Alcune convalescenti o piagate ai piedi, non in condizione di camminare rimasero al campo 8 K. 4 e di esse non si seppe più nulla. Il campo di Belsen viene descritto come un grandissimo agglomerato di blocchi divisi dai soliti reticolati e che in quel periodo era relativamente vuoto con solo diecimila donne, a parte gli uomini. Furono alloggiate in baracche abbastanza comodamente su paglia a terra, con relativo intervallo fra l'una e l'altra. Man mano però che procedeva l'avanzata russa in Polonia, tutti i campi della Polonia vennero sgombrati e i prigionieri trasportati a Belsen. Tale campo si riempì così in modo inverosimile, tanto che si ridussero a dormire in terra più strette che in tradotta. In tale ambiente, con migliaia di cimici e pidocchi, non potevano che svilupparsi il tifo addominale, il petecchiale e le solite coliche. La zuppa giornaliera di rape venne ridotta a un quarto di litro al giorno.

Molti giorni non veniva distribuito il pane: le ragazze per stare meglio passarono a dormire nel corridoio. Le morti intanto cominciavano a venire con ritmo più crescente. In un primo tempo i tedeschi facevano sgombrare i cadaveri dalle camerate ogni giorno, successivamente ogni due o tre giorni, nell'ultimo periodo non si curavano più del trasporto dei morti che vennero ammucchiati dai superstiti fuori dalle baracche. In una settimana morirono in tutto il campo 15.000 prigionieri. Quando giunsero gli anglo-americani trovarono mucchi di cadaveri sparsi dappertutto e impiegarono dieci giorni per farli sotterrare. Alcuni erano già morti da quattordici giorni. I cadaveri vennero trasportati a spalla da soldati tedeschi già di guardia al campo. Molti prigionieri morirono dopo la liberazione perché nutriti con zuppe e generi troppo grassi per organismi deboli e ridotti ormai a pelle e ossa. Dopo 10 giorni dalla liberazione arrivò un reparto della Croce Rossa ed allora l'alimentazione troppo grassa venne sostituita con

caffè, dolci e cibi leggeri, con grande beneficio degli ex prigionieri. Attualmente dei 1800 ebrei partiti da Rodi un anno fa sono sicuramente vive 18 ragazze dai 17 ai 25 anni, che si trovano a» (la relazione si interrompe).

Attraverso i motori di ricerca bibliografica è stato possibile rintracciare la presenza del documento nella sua completezza in tre testi. Il primo si trova nel libro di Giovannino Guareschi, *Il grande diario*². Il libro è la trascrizione dei taccuini scritti da Guareschi durante l'internamento. A seguito di questo riscontro, tramite l'archivista Lucia Signori, ci si è messi in contatto con il figlio del famoso autore della serie di racconti di don Camillo e Peppone, Alberto Guareschi, il quale non solo ci ha fornito una copia digitale dei taccuini manoscritti del padre, da cui è tratta la testimonianza, ma anche un'ipotesi che, a suo dire, possa spiegare la presenza della nota nell'Archivio storico diocesano di Brescia. Secondo lui, infatti, queste due carte potrebbero essere state consegnate al vescovo dall'ex internato militare italiano Lino Monchieri, per anni direttore della Editrice La Scuola, che aveva istituito il Fondo nazionale di documentazione "Vittorio Emanuele Giuntella", sugli internati militari italiani, depositato presso la Fondazione Luigi Micheletti. Questa supposizione, al momento, non ha ancora trovato conferma, in quanto nel fondo nazionale Anei (Associazione nazionale ex internati) di Brescia, nel fascicolo relativo al vescovo Tredici, si trova solamente un opuscolo pieghevole a stampa, scritto dal vescovo, intitolato *Ai fratelli che ritornano*³ e, nel fondo di Lino Monchieri, depositato presso l'Università Cattolica di Brescia (Archivio per la storia dell'educazione in Italia) nel materiale visionato non vi è nulla che possa confermare il ruolo di Monchieri⁴.

Il secondo testo è contenuto nei *Quaderni del Centro di studi sulla deportazione e l'internamento*, dove viene citato come «testimonianza raccolta dopo la liberazione, a cura del Comando italiano del campo di Wietzendorf, che si era preoccupato dell'assistenza delle ebreo superstiti di Rodi, liberate nel vicino campo di Bergen-Belsen». È importante sottolineare che è l'unico testo in cui è riportata la data (luglio 1945)⁵. In analogia con gli scritti di Guareschi è l'informazione sulla capogruppo delle donne ebreo superstiti, tale

² G. GUARESCHI, *Il grande diario: Giovannino cronista del lager (1943-1945)*, Milano 2008, pp. 193-198.

³ Brescia, Fondazione Luigi Micheletti, Fondo Anei, fald. 10.

⁴ Al momento sono stati visionati il primo diario di L. Monchieri e parte del secondo.

⁵ *Quaderni del Centro di studi sulla deportazione e l'internamento*, Roma 1964, pp. 75, 92-95.

Stella Sidis, indicata come colei che avrebbe rilasciato questa testimonianza dopo la liberazione. A differenza dei *Quaderni* dell'Anei, che indicano la ragazza come ipotetica testimone, nei taccuini (e di conseguenza anche nel libro) viene trascritta una lettera di ringraziamento mandata dalla signora Sidis: «Agli ufficiali e soldati dell'Oflag 83 - anche a nome delle mie compagne di martirio, rinate a nuova vita nel nome sacro d'Italia, ringrazio sentitamente per la premura offerta di assistenza. Non dimenticherò ne dimenticheremo quanto in questi non felici momenti avete fatto per noi. È la continuazione dell'opera laboriosa degli italiani svolta nella nostra lontana e Italia isola dei cavalieri. Grazie, grazie di cuore. Viva l'Italia. Stella Sidis W. 26.06.1945»⁶. Di questa giovane ebrea di Rodi sappiamo che fu arresta a Rodi il 23 luglio 1944, deportata ad Auschwitz e liberata a Bergen Belsen il 15 aprile 1945⁷.

L'ultimo testo si trova nel libro di Esther Fintz Menasc, *Buio nell'isola del sole: Rodi 1943-1945*, sulla tragedia dei militari italiani e l'annientamento degli ebrei, che riporta il nostro documento nella sua interezza, dicendo: «Ecco dunque il testo completo della Relazione originale del tenente Marcheselli». La Fitz riferisce, infatti, di aver ricevuto questo documento dattiloscritto dal dottor Francesco Marcheselli, all'epoca tenente dell'aeronautica a Rodi, deportato a Wietzendorf essendosi rifiutato di collaborare con i tedeschi. Egli dichiara di aver steso questa relazione, a seguito di un'intervista con Mirù, ebrea cittadina italiana di Rodi che si trovava nell'ospedale militare di Celle nel giugno 1945⁸.

Nelle note al testo si trova, però, un'ulteriore citazione bibliografica degna di interesse: «Avevo inviato la relazione fattami avere dal dottor Marcheselli e le informazioni supplementari da lui fornitemi su Mirù al signor Rahmani, direttore della rivista *Los Muestros*, per il numero speciale di quella rivista da dedicarsi a Rodi che non è mai uscito (...). In traduzione francese, però il contributo del Marcheselli, come altro materiale da me raccolto, è stato pubblicato in Rahmani, *Rhodes, un pan de notre mémoire*»⁹.

⁶ GUARESCHI, *Il grande diario*, p. 206, cfr. Taccuini Guareschi.

⁷ Torino, Fondazione Centro di documentazione ebraica contemporanea: <http://digital-library.cdec.it/cdec-web/persona/detail/person-7675/sidis-stella.html?personone=%22Sidis%2C+Stella%22>; cfr. L. PICCIOTTO FARGION, *Il libro della memoria: gli ebrei deportati dall'Italia: 1943-1945*, Milano 2002, p. 808.

⁸ E. FINTZ MENASCÉ, *Buio nell'isola del sole: Rodi 1943-1945: la tragedia dei militari italiani e l'annientamento degli ebrei*, Milano-Udine 2014, pp. 245-248.

⁹ FINTZ MENASCÉ, *Buio nell'isola del sole*, p. 249.

Quest'opera, presente nella Biblioteca ebraica di Torino, nella versione bilingue, si presenta pressoché identica alla versione riportata dalla Fitz, anche se talvolta con alcune parti in forma sintetica, inverte l'ordine di alcune frasi, ma, cosa più interessante, è in stile narrativo. Questa testimonianza è infatti in prima persona: «da lì fummo condotti»; «non avevamo acqua ed abbiamo tutti sofferto di caldo e di sete»; «ho sofferto parecchio per questi appelli», ecc.¹⁰. In merito a Mirù Alcana, sappiamo che a Rodi, lavorava in un negozio di souvenir chiamato “La rosa di Rodi” e che Marcheselli l'aveva rivista prima a Celle e poi a Bologna, venendo a sapere da Lucia Soulman, che si era sposata e trasferita a Chicago¹¹.

Sul sito della Fondazione Centro di documentazione ebraica contemporanea, sono presenti informazioni personali relative a Mirù, quando fu liberata (9-5-1945), la data di rimpatrio (1-6-1945)¹², ed è presente anche un documento indicato come testimonianza della signora Alcana, di poche righe: «Deportate da prima ad Auschwitz dove sono state fino al 24 ottobre. Inviata quindi a Willastad a lavorare in una fabbrica di guerra. Vi sono restate fino al 13 aprile 1945 quindi inviate al ghetto di Theresienstadt dove sono state liberate»¹³.

A conferma di quanto appena detto esiste un'intervista rilasciata dalla ormai anziana signora che racconta del suo viaggio verso i lager e dei trasferimenti nei lager sopraindicati: «I was working in Villestadt before for two months, years» e «I was liberated in Theresienstadt, in May 13, 1945»¹⁴. Non viene quindi fatto riferimento ad un suo possibile trasferimento nel campo di Belsen, a cui allude la relazione presa in esame.

In conclusione, possiamo dire che tutte le opere citate fino ad ora riportano una versione molto simile a quella conservata nell'Archivio storico

¹⁰ M. RAHMANI, *Rodi, una parte della nostra memoria. Storia di una comunità ebraica italiana distrutta dai nazisti*, Edition de l'Institut Sépharade Européen, Bruxelles 2012, pp. 31-38.

¹¹ RAHMANI, *Rodi, una parte della nostra memoria*; cfr. FINTZ MENASCÉ, *Buio nell'isola del sole*, p. 249.

¹² Torino, Fondazione Centro di documentazione ebraica contemporanea: <http://digital-library.cdec.it/cdec-web/persone/detail/person-349/alcana-miru.html?person=%22Alcanà%2C+Mirù%22>.

¹³ Torino, Fondazione Centro di documentazione ebraica contemporanea: <http://digital-library.cdec.it/cdec-web/storico/detail/IT-CDEC-ST0026-000116/34-maria-o-miru-alcana-34.html>. Si noti che è indicata con il cognome Alhanà e non Alcanà in PICCIOTTO FARGION, *Il libro della memoria*, p. 693.

¹⁴ United States Holocaust Memorial Museum: <https://collections.ushmm.org/search/catalog/irn509078>.

diocesano di Brescia, da cui differiscono solo alcune parole, o come nel caso di Rahmani, per la forma sintetica in certi punti e per l'inversione di alcuni periodi. Potremmo pensare che la relazione riportata nei quaderni dell'Anei, sia stata raccolta da Guareschi e poi forse arrivata a Brescia, per ragioni ancora da chiarire. A tal proposito sono state consultate anche alcune buste presso l'Archivio storico diocesano di Brescia, in particolare quelle appartenenti al Fondo di mons. Pietrobelli¹⁵, segretario del vescovo Tredici, e altre appartenenti al Fondo dello stesso vescovo, che, allo stato attuale, della ricerca non hanno fornito elementi utili¹⁶.

¹⁵ ASDBs, Curia Vescovile, Fondo A. Pietrobelli, buste 1, 2, 6.

¹⁶ ASDBs, Curia Vescovile, Vescovo G. Tredici, buste 8, 9, 100, 101.

Nota sull'Archivio storico diocesano di Brescia

L'Archivio storico diocesano di Brescia svolge la sua attività dal 2009. È un archivio di concentrazione, perché vi sono raccolti vari fondi, che datano dal XII secolo: tra gli altri quelli della mensa vescovile, dell'amministrazione del vescovo, della cancelleria, dagli uffici di curia e altri provenienti da istituzioni ecclesiastiche, che sono stati depositati qui, come, ad esempio, l'Archivio del Capitolo cattedrale o l'Archivio antico del Seminario vescovile.

Conservazione dei documenti, strumenti di corredo e informatizzazione dei dati

Il compito primario di un archivio è di garantire la conservazione della documentazione depositata. La conservazione non contempla soltanto il deposito passivo dei documenti, ma attivo, cioè è diretta a dare la possibilità della loro consultazione, fatte salve la tutela e la salvaguardia, con l'utilizzo di mezzi di corredo aggiornati, come inventari, indici, repertori, che permettono l'accesso all'interno dei documenti. A ciò, nella seconda metà del Novecento, ha provveduto uno zelante e dotto sacerdote, mons. Antonio Masetti Zannini (1930-2006), a lungo direttore dell'Archivio vescovile dal 1969 al 2005, che ha compilato numerosi inventari dei vari fondi, a cominciare dalle *Visite pastorali*.

Nei dodici anni di attività, a sua volta, l'Archivio diocesano ha provveduto alla compilazione di inventari e ancora vi sta lavorando, mettendoli a disposizione dei consultatori nella forma cartacea e su supporto informatico, visibile anche sul sito della diocesi di Brescia. Sono state riordinate la serie dei *Sinodi*, il fondo dei *Deputati all'estimo del clero*, le *Circolari vescovili*, la sezione *Pergamene*, il titolo *Corrispondenza* del *Vicario generale Luchi di Windegg*, il titolo *Commissione Arte sacra*, la collezione *Miscellanea Masetti Zannini*, la sezione di *Deposito Uffici di Curia* (1960-20), il *Fondo Istituto Missionarie laiche*; è iniziata e continua l'inventariazione del *Protocollo*

ottocentesco (serie *Seminario, Regolamenti e istituzioni*), le *Carte ad annum* dei vescovi (dal Quattrocento), la serie *Religiosi*, le carte dei *Titoli di patrimonio* delle ordinazioni.

Si è intervenuti anche sui fondi di altre istituzioni, depositati in Archivio diocesano. L'opera più corposa è stata il riordinamento e l'inventario della sezione relativa all'anagrafe asburgica, *Duplicati anagrafici del periodo lombardo-veneto* (1815-1865). Nell'epoca asburgica, i parroci avevano funzione di ufficiale civile, per l'anagrafe. Tenevano i registri dei nati, matrimoni e morti, compilandone fogli duplicati, che inviavano alla prefettura di Brescia. Questi sono giunti, in epoca imprecisata, alla curia diocesana e, dopo un lungo incognito deposito, sono stati riordinati, inventariati e resi disponibili alla consultazione. Si tratta di un nucleo di 1400 buste, che viene quotidianamente consultato per ricavare dati anagrafici, richiesti da cittadini, specialmente dell'America del sud, per verificare la parentela con ascendenti italiani, per poi ottenere la cittadinanza italiana. L'intervento è terminato nel 2019, dopo dieci anni di lavoro.

Un'altra opera di riordinamento ha riguardato la documentazione delle *Carte Pavanelli* (1875-1981). Questo complesso è di rilevante importanza, perché testimonia l'attività di un sacerdote bresciano, Lorenzo Pavanelli (1876-1945), che ebbe un ruolo determinante nel movimento catechistico e oratoriano non solo diocesano, ma anche italiano, ideando una forma di educazione cristiana integrale, facendo interagire istruzione catechistica, attività culturali, intrattenimento oratoriano, coinvolgimento delle famiglie. La sua opera, iniziata con la *Federazione giovanile Leone XIII* (1903-1906), confermata in un congresso catechistico tenuto a Brescia nel 1912, continuata dai sacerdoti don Luigi Daffini (1900-1969) e da don Battista Belloli (1911-1999), è documentata in un complesso di carte distribuite in vari fondi: la *Commissione catechistica diocesana-Ufficio catechistico diocesano* (1876-1971); la *Federazione giovanile Leone XIII* (1907-1961); *La rivista del catechismo* (1916-1974); la *Confederazione italiana oratori e circoli giovanili-ANSPI* (1963-1981), iniziata, questa, da don Belloli; la *Società anonima venerabile Luzzago* (1896-1967), per la formazione dei catechisti; la *Pontificia opera di assistenza-opera diocesana di assistenza* (1956-1972), diretta da don Luigi Daffini; la *Villa Sacro Cuore di Capo di ponte* (1954-1967); *L'Opera dei congressi cattolici-Sezione giovani* (1897-1906), che guidava le opere di educazione della diocesi.

La provvista di questi strumenti di ricerca, effettuata dal lavoro continuo degli operatori dell'Archivio diocesano, favorisce la consultazione da parte degli studiosi, che quotidianamente lo frequentano. A questo fine, sono

state rese disponibili anche riproduzioni fotografiche di vari documenti, come le *Visite pastorali*, i *Registri di protocollo della Cancelleria*, i registri dei sacerdoti dell'Ottocento e altro materiale.

All'opera di conservazione, riordinamento e inventariazione, se ne aggiunge un'altra recente, a quella collegata, sollecitata dagli uffici centrali dei beni culturali della CEI, che, in seguito all'Accordo tra la Santa sede e lo Stato italiano (1984) e alle successive reciproche intese in materia di beni ecclesiastici, artistici, archivistici, librari, hanno intrapreso iniziative di verifica e monitoraggio sull'esistenza di beni culturali nelle diocesi italiane e sulla loro gestione.

L'Archivio diocesano, per quanto riguarda la sua competenza, elabora i dati inventariali con strumenti informatici centralizzati forniti dalla CEI, relativi alla gestione dei documenti e, tramite l'Ufficio dei beni culturali della curia di Brescia, inoltra inventari e indici agli uffici centrali dei beni culturali della stessa. In questo contesto, dal 2018 si è iniziata la pubblicazione di dati archivistici della diocesi su BeWeB, il portale dei beni culturali ecclesiastici. Per l'inventariazione degli archivi e per la catalogazione delle biblioteche, gli uffici dei beni culturali della CEI forniscono strumenti informatici appositi (l'applicativo CEI-Ar, per gli archivi ecclesiastici e CEI-Bib per le biblioteche ecclesiastiche); danno anche indicazioni sui dati tecnici per una corretta digitalizzazione. Quest'opera di informatizzazione richiede personale competente e non poco tempo per la lavorazione dei dati. Si tratta di una nuova competenza attribuita all'Archivio diocesano, del tutto assente fino a qualche anno fa.

Valorizzazione dei documenti, promozione e comunicazione

Una ulteriore competenza dell'Archivio diocesano è la valorizzazione dei documenti, offrendoli alla fruizione pubblica tramite la promozione culturale e la comunicazione didattica e multimediale. Dal 2010, ogni anno viene proposto un corso culturale di storia e di formazione archivistica ai volontari che, nelle parrocchie, sono disponibili per la vigilanza degli archivi parrocchiali, agli appassionati della materia archivistica e agli studiosi. Il corso, organizzato dal direttore dell'Archivio diocesano, Mario Taccolini, ospita relazioni tenute da docenti universitari.

A questo corso annuale, recentemente, sono stati aggiunti altri brevi corsi a carattere pratico di laboratorio, con consultazione diretta di documenti e lettura, sui seguenti temi: avviamento alla ricerca storica con lettura di pagine

delle visite pastorali (novembre-dicembre 2018), continuato con «Approccio pratico di lettura e analisi di varie tipologie documentarie» (febbraio 2021); prove di riordinamento di un archivio parrocchiale (novembre 2021).

Per quanto riguarda la comunicazione, l'Archivio diocesano ha partecipato a progetti nazionali di promozione degli archivi. Ha aderito all'iniziativa *Ispirati dagli archivi* (14-19 novembre 2016, settimana degli archivi), promossa dall'Associazione nazionale archivistica italiana (Anai). In questa occasione ha messo in mostra alcuni documenti del XIII-XX secolo, illustrando il tema: *La nostra storia in archivio. Breve viaggio nei documenti dell'Archivio storico diocesano per la conoscenza della storia di Brescia*. L'archivio è stato presente nell'iniziativa *Aperti al MAB* (Musei Archivi e Biblioteche ecclesiastici). *Professionisti del patrimonio culturale. Musica risonnante dalle carte. Settimana di valorizzazione dei beni culturali ecclesiastici, 3-9 giugno 2019*, promossa dall'Ufficio nazionale dei beni culturali della CEI: l'archivio ha esposto alcuni documenti conservati nel fondo musicale del Capitolo cattedrale (5 giugno).

Nel 2020 l'Archivio diocesano ha aderito a un evento a livello nazionale, *La notte degli archivi 2020. Archivissima*, promosso dal Polo culturale di Torino, sul tema: «Donne». Ha illustrato il tema: «Donne riemerse. Figure femminili tra le carte dell'Archivio storico diocesano». Doveva essere un'esposizione di documenti, ma, a causa del Covid, questi sono stati presentati in podcast (5 giugno). La mostra è consistita nella pubblicazione di 16 brevi racconti audiovisivi illustranti vari aspetti: donne e matrimonio, donne madri, donne di conoscenza, donne di lavoro, donne di Dio, donne e guerra. Nel 2021, nello stesso evento, è stato proposto il tema «Generazioni». L'archivio ha presentato documenti, in vari podcast esplicativi, col titolo «Generazioni nelle epidemie. Uno sguardo dell'Archivio storico diocesano» (5 giugno).

Nel 2021 l'archivio ha pure partecipato ad un progetto integrato tra lo stesso archivio, la Biblioteca diocesana «Luciano Monari», il Museo diocesano e la Fondazione diocesana S. Cecilia di musica, promosso dalla CEI. Lo scopo di questa iniziativa è stato di fornire, per mezzo di strumenti propri di ciascun istituto (documenti, libri, arte, musica) chiavi di lettura inedite, non consuete, della realtà, che permettono di «Guardare oltre», come recita il titolo della partecipazione bresciana, al di là di letture superficiali. L'Archivio diocesano, per la sua parte, ha proposto un laboratorio di narrazione su documenti delle epidemie.

Nell'ambito ancora della comunicazione, dal 2018, sul periodico locale «La Voce del Popolo», nella rubrica «Altri tempi», l'archivio pubblica setti-

manalmente un documento, ad opera dell'archivista Lucia Signori, con una breve nota esplicativa, che viene postato anche su Facebook e Instagram.

Nel campo dell'attività promozionale rientra la collaborazione dell'Archivio diocesano con attività didattiche di scuola e lavoro (dal 2017), con la partecipazione diretta, in archivio, e a distanza, di studenti delle classi superiori, per la consultazione di documenti e lo svolgimento di attività di registrazione, elaborazione di dati. Dal 2017 sono stati trattati vari temi: «Professionalità in archivio? Orientamento alle competenze sul bene culturale»: conoscenza delle caratteristiche di un bene culturale, approfondito sotto il profilo artistico, archivistico e bibliografico (liceo Arnaldo, 2017); «Le visite pastorali come fonte per ricostruire un contesto storico-artistico» (liceo Arici, 2019); «Demografia, popolazione e società sul territorio bresciano: le cause di morte tra ordinarietà ed epidemie nel periodo lombardo-veneto» (liceo Calini, liceo Arici, 2021); analisi della documentazione relativa alla Deputazione del duomo (l'istituzione che soprintendeva alla costruzione della nuova cattedrale), che copre il periodo dal Cinquecento all'Ottocento (liceo Arnaldo, 2021). Agli studenti dell'Università Cattolica del corso di laurea in Scienze della formazione primaria viene offerto un laboratorio sulle fonti documentarie per la storia dell'arte (2020, 2021), coordinato dall'archivista Lucia Signori sotto la direzione della prof.ssa Francesca Stroppa.

L'archivio ha collaborato anche per la provvista di documenti ad alcune mostre tenute in città: *Brescia sotto le bombe* (2018); *Il progetto educativo di un dittatore. La gioventù sotto il fascismo* (2020); ed è in procinto di collaborare per *Brescia riparte 1945-1963. Dopo la seconda guerra mondiale* (2021).

Consulenza per gli archivi parrocchiali

L'Archivio diocesano svolge un altro importante servizio, tramite un apposito incaricato: la consulenza per la consultazione e la tenuta degli archivi parrocchiali. Questo compito si esprime, prima di tutto, come accompagnamento degli studiosi, che vogliono consultare un archivio parrocchiale, verificando la loro idoneità alla ricerca, indirizzandoli alle serie interessanti il loro studio e presentandoli, con un apposito modulo, al parroco, in modo che questi possa concedere con sicurezza l'autorizzazione a entrare in archivio. La consulenza per gli archivi parrocchiali non si è limitata a questo aspetto di accompagnamento, ma, recentemente, si è espressa operativamente con interventi diretti di riordinamento e inventariazione di vari di questi piccoli archivi, nei limiti consentiti da questa

operazione, che esige frequenti spostamenti nelle parrocchie dove i complessi sono dislocati.

Oltre alle difficoltà della parte logistica vi è il problema del modulo di riordinamento e inventario. Presso la diocesi, esiste un titolario degli archivi parrocchiali (Curia diocesana di Brescia, *Vademecum*, B.C.E. Beni culturali ecclesiastici, Brescia 1992, pp. 101-103), che si compone di 19 titoli, a cominciare dall'Anagrafe. Questo titolario dà indicazioni di massima, per quanto riguarda l'archivio corrente o di deposito, ma non è del tutto adatto per gli archivi storici; dà soltanto l'idea di quello che ci potrebbe essere in un archivio parrocchiale. Per gli archivi antichi occorre attenersi a un ordinamento che salvaguardi i fondi delle istituzioni che compongono l'archivio parrocchiale, secondo la visione storica: la parrocchia stessa; il beneficio del parroco; la fabbriceria e altri eventuali enti. Questa suddivisione è stata tenuta presente negli archivi riordinati recentemente dall'Archivio storico diocesano o sotto la sua direzione.

Concretamente, in una decina d'anni, sono stati riordinati e inventariati alcuni archivi parrocchiali. L'archivio ha sostenuto il «Progetto archivi della Valtrompia» realizzato dal Sistema archivistico della Comunità montana di Valtrompia, con il riordino degli archivi di Brozzo, Concesio e Inzino e finanziato da istituzioni locali e dalle parrocchie. È stato riordinato l'archivio parrocchiale di Sant'Alessandro in città, commissionato dalla parrocchia, tramite l'Archivio diocesano, alla Cooperativa Arca, di Gardone Valtrompia (2014). La documentazione va dal 1286 al 2010 ed è divisa in vari fondi: la Parrocchia (1286-2010), la Quadra di S. Alessandro (1435-1906), il Beneficio parrocchiale (1827-1973), la Fabbriceria (1647-1993), la Piccola Società di Nostra Signora della Visitazione (1902-1985), la R.E.S.A. (Ricostruzioni edilizie S. Alessandro) (1952-1977), la Società cattolica operaia agricola suburbana (1930-1992). Questo archivio è composto di 350 buste e di 731 registri.

La documentazione deve la sua antichità al fatto che la parrocchia, dalla prima metà del XV secolo, fu officiata dai frati Serviti, che furono soppressi nel 1797. Essi conservavano documenti antichi, che sono rimasti nell'archivio parrocchiale: si tratta di una trentina di pergamene che vanno dal 1286 al 1777. I registri anagrafici partono dal concilio di Trento: i battesimi, dal 1546; i matrimoni, dal 1568; i morti, dal 1593. La documentazione degli stati d'anime è cospicua: inizia dal 1572 e prosegue pressoché ininterrotta fino al 1900, fornendo un quadro completo del movimento della popolazione per più di tre secoli. L'associazionismo risale al secolo XV. Sono documentate le confraternite del Santo Sacramento (1455-1853), Santissima Annunciata (1437-1885), Sacro Cuore di Gesù (1641-1952), la congregazione della Dottrina

cristiana, dal 1829. Dopo le soppressioni napoleoniche ebbe un nuovo inizio la confraternita del Santo Sacramento (1859-1984) e nacquero nuove aggregazioni: della Beata Vergine Addolorata (1819 - 1959), il Sacro Triduo (1827-1968), San Giuseppe (1896-1953), il Santo Redentore (1852-1892).

Un fondo particolare, che non si trova negli archivi delle altre parrocchie cittadine, è costituito dalla «Quadra di Sant'Alessandro» (sec. X-1835). La quadra era, fin dall'epoca medievale, una circoscrizione territoriale con un proprio consiglio, che rappresentava la popolazione locale di fronte alle autorità pubbliche. Dalla documentazione risulta che Brescia era divisa in 17 quadre, che avevano il compito della manutenzione delle strade, fornitura di acque alle fontane, adornare le chiese e le case in occasione delle feste e processioni, mantenere i cimiteri, distribuire elemosine ai poveri. Nel 1835, la quadra passò sotto l'amministrazione della fabbrica, essendo ritenuta un'opera di assistenza e, nel 1899, fu concentrata nella congregazione di Carità.

Anche il fondo della fabbrica, che doveva amministrare tutte le temporalità della chiesa parrocchiale, è consistente. È presente tutta la tipologia documentaria di questa istituzione, come la nomina dei fabbricieri, i verbali delle sedute gli inventari, i mandati di pagamento, i conti consuntivi, i registri del patrimonio e di contabilità.

Altri archivi parrocchiali sono stati riordinati dal personale dell'Archivio diocesano. Nel 2011 è stato portato a termine l'intervento sull'archivio parrocchiale di Bedizzole, effettuato in luogo, che contiene documenti che partono dal 1406. I fondi di Bedizzole sono: la Parrocchia (1560-2006); la Vicaria (1966-1995); il Beneficio (1926-1986); la Fabbrica (1406-1967). Le buste sono 252, con aggiunti i registri anagrafici e circa 250 registri di fabbrica. In questo archivio era già intervenuto, per un riordinamento parziale, don Giovanni Bontacchio (1881-1964), fratello dell'arciprete don Antonio (1879-1966), che, attorno al 1940, riunì molta documentazione in 34 buste, accompagnandole con un registro intitolato «Catalogo», in cui è elencato in forma analitica il contenuto di ciascuna busta. Questo nucleo, nell'attuale riordinamento, è stato lasciato nella sua interezza, accompagnato dal relativo registro di catalogo. Un'altra caratteristica di questo archivio è il consistente rilievo del ruolo della fabbrica, la quale ha riunito nella sua amministrazione gran parte della documentazione, partendo dal 1406. I registri anagrafici di Bedizzole iniziano: i battesimi, dal 1560; i matrimoni, dal 1586; i morti, dal 1580. Sono presenti i documenti delle confraternite: Santo Sacramento, dal 1568; Santo Rosario, dal 1617; congregazione della Dottrina cristiana, dal 1620.

Si è riordinato in luogo l'archivio parrocchiale di Rogno, nel 2012. I documenti vanno dal 1408 al 2009. I fondi sono: la Parrocchia (1573-2009); il Beneficio parrocchiale (1445-1981); il Beneficio Lozza (1845-1981); la Fabbriceria (1835-1988; il fondo pergameneo (1408-1454) con sette pergamene notarili di atti di compravendita. I registri dei sacramenti iniziano: i battesimi, dal 1573; i matrimoni, dal 1704; i morti, dal 1648; gli stati delle anime cominciano dal 1577. La documentazione è raccolta in 50 buste. Il fondo del beneficio testimonia l'importante ruolo avuto dalla antica pieve di Rogno nel circondario, alla cui pertinenza appartenevano le parrocchie di Bessimo, Castelfranco, San Vigilio, Monti, Anfurro, Artogne, Piancamuno, Gianico; queste contribuivano alla pieve le decime, la cui documentazione, in questo archivio, è piuttosto consistente, relativamente alle piccole dimensioni della parrocchia. Il beneficio Lozza è un legato costituito il 19 gennaio 1803 dal parroco don Antonio Losa, per sostentamento di un curato a servizio della parrocchia, amministrato dai capifamiglia. Molti documenti dell'archivio sono scomparsi: infatti non esistono riscontri delle antiche confraternite e della dottrina cristiana e mancano, pressoché totalmente i conti consuntivi della fabbriceria.

È stato effettuato in luogo anche l'ordinamento del piccolo archivio parrocchiale di Fenili Belasi (2014). I documenti, in un centinaio di buste, oltre ai registri anagrafici, sono prevalentemente del Novecento, poiché la parrocchia è stata costituita nel 1934, staccandosi da quella di Capriano del Colle, subentrando a un'antica cappellania, risalente al 1699, fondata da Ortensia Bellasi sposa di Baldassarre Gigli e Giovan Paolo Bellasi, per il mantenimento di un sacerdote, con la cura d'anime. Una discreta documentazione testimonia le attività dell'oratorio, sulla sua costruzione e progetti relativi, programmi educativi e attività catechistiche.

In Archivio diocesano è stato sistemato il piccolo archivio della parrocchia soppressa di San Vigilio di Rogno (1683-2015), nel 2017. È composto di 20 buste e contiene documentazione prevalentemente dei secoli XVII e XIX, a cominciare dai registri dei morti dal 1683, cioè dall'anno in cui San Vigilio divenne parrocchia, staccandosi da Monti. Gli altri registri anagrafici sono più tardi: i battesimi iniziano dal 1789, i matrimoni dal 1788; eventuali esemplari precedenti non si trovano. I documenti delle associazioni sono di epoca ottocentesca: del Santo Sacramento, Madri cattoliche, Figlie di Maria e altre. Pressoché scomparsa è la documentazione della fabbriceria. Nel 1986 le due parrocchie di San Virgilio e di Monti furono accorpate e la nuova entità prese il nome dei Santi Gaudenzio e Vigilio in San Vigilio di Rogno.

Un lavoro di due anni ha richiesto il riordinamento dell'archivio parrocchiale di Lovere (2019), reso difficoltoso anche per la dislocazione della parrocchia in zona lontana dalla città, nell'Alto Sebino, raggiungibile da Brescia con un non breve tragitto. La documentazione si estende dal 1434 al 2017. Anche questo archivio, come quello di Bedizzole, ha avuto una precedente mano riordinatrice. Infatti, negli atti della visita pastorale del vescovo mons. Giacinto Tredici, 12-13 novembre 1938, si trova un elenco dei documenti in 155 unità, «Inventario dell'Archivio parrocchiale di Lovere», non più corrispondente allo stato in cui si trovava l'archivio all'inizio dell'attuale riordino, perché, nella seconda metà del Novecento, si era andato accumulando nuovo materiale. Inoltre, qualche volonteroso appassionato aveva tentato parziali interventi sui documenti aggiunti, frammi-schiandoli ai precedenti, senza un progetto complessivo, con il risultato di disordine e scompaginamento delle carte.

L'archivio di Lovere, oltre ai tradizionali fondi della Parrocchia (1495-2017), Fabbriceria (1543-1979), Beneficio parrocchiale (sec. XV-1939), contiene altri nuclei istituzionali: Collegio Cesare Battisti municipale (1822-1894), per le scuole ginnasiali; Cooperativa culturale Bonomelli (1979-1989), promossa dal Consiglio pastorale parrocchiale, con lo scopo di favorire la nascita e lo sviluppo di attività religiose, formative, culturali, sociali e ricreative. Al termine dell'archivio è posto un piccolo fondo pergameneo di sei esemplari di atti notarili (1434-1636). La documentazione è raccolta in 198 buste. I registri anagrafici iniziano alle seguenti date: battesimi, da 1561; matrimoni, dal 1564; morti, dal 1695. Dai documenti, la parrocchia risulta animata da una fervente vita associativa con le confraternite del Santo Sacramento (1495-1941); Santo Rosario (1605-1740); Suffragio dei morti (1705-1812); Immacolata Concezione (sec. XVI-1878); la congregazione della Dottrina cristiana (1707-1756). In seguito alle soppressioni napoleoniche si formarono altre associazioni: Sacro Cuore di Gesù (1883-sec. XX); Santa Maria (sec. XX); Conferenza San Vincenzo (1933-1954); Terz'ordine francescano (1873-1935); Società operaia di mutuo soccorso (1880-1934). Sono documentate le associazioni dell'Azione cattolica del Novecento.

Anche in questo archivio come in quello di Rogno, vi è documentazione sulle decime parrocchiali corrisposte al parroco di Lovere da parrocchie circostanti. A Lovere ebbero un ruolo importante i religiosi. Tra le carte che li riguardano (fondo Parrocchia, titolo VIII) vi sono documenti sui frati Osservanti (1599-1779), riguardanti celebrazioni, per devozione e per legati. I frati officiavano presso la chiesa di Santa Maria in Valvendra, in cui

erano tenuti in grande venerazione l'Immacolata e San Giuseppe, con una confraternita di circa 200 confratelli (sec. XVIII). Vi è documentazione anche delle Suore di carità fondate dalle sante Vincenza Gerosa e Bartolomea Capitanio (1844-1945) e delle Clarisse (1748-1859).

Un altro archivio parrocchiale, riordinato in Archivio diocesano, con operazioni ostacolate dalle quarantene del Covid, è quello della parrocchia di Novelle di Sellero (1613-2010,) terminato nel 2021. La parrocchia fu eretta, staccata da Sellero, grazie a un beneficio costituito da Bartolomeo De Confortinis con testamento del 3 gennaio 1615. Il piccolo archivio (in tutto 26 buste) presenta i fondi consueti degli archivi parrocchiali: la Parrocchia, dal 1655; il Beneficio (1665-1976); la Fabbriceria (1810-1978). I registri dei battesimi, dei matrimoni e dei morti, iniziano tutti dal 1665. Le carte delle associazioni sono relativamente recenti: la confraternita del Santo Sacramento, eretta nel 1829; la congregazione della Dottrina cristiana (1779-1946). Vi sono alcuni documenti relativi all'erezione della parrocchia, del periodo 1615-1785 (fondo Parrocchia, titolo VI, Amministrazione parrocchiale).

In Archivio diocesano sono attualmente depositati alcuni altri archivi parrocchiali, in via di riordino, delle parrocchie di Vesio di Tremosine, Milzanello, Porzano, che saranno poi informatizzati secondo il programma CEI-Ar, come è stato fatto per gli archivi delle Carte Pavanelli, Sant'Alessandro, Lovere, Novelle di Sellero. In programma è un intervento anche sull'archivio parrocchiale di Mompiano.

Situazione di criticità degli archivi parrocchiali

Da quanto è stato compiuto in questi anni nell'Archivio diocesano per il riordino degli archivi parrocchiali e da sopralluoghi effettuati, per ragioni diverse, su richiesta dei parroci, si è potuto verificare lo stato di questi archivi, traendone spunti di riflessione e proposte di intervento. Si è constatata la situazione di criticità di questi archivi: sono presenti emergenze che rischiano di peggiorare, se non si attua una vigilanza attenta sulla documentazione, almeno nei casi più gravi, con conseguenti necessari interventi di sistemazione. Gli archivi riordinati dall'Archivio diocesano hanno presentato un denominatore comune: il notevole disordine in cui giacevano, per cui la documentazione appariva come semplicemente accumulata, lasciando che polvere e umidità si depositassero sulle carte. Si sono constatate, talvolta, anche vistose perdite di documenti.

Un'altra osservazione riguarda gli ambienti in cui gli archivi parrocchiali si trovano. Talvolta si tratta di locali non preparati appositamente, ma ricavati come avanzo di spazi più ampi, utilizzati per altre attività parrocchiali ritenute più significative. È necessario preparare, per gli archivi parrocchiali, dei luoghi favorevoli alla conservazione dei documenti, protetti dalla frequentazione non controllata di persone, e non utilizzati dalle attività personali del parroco.

Un altro rilievo è che, in certe parrocchie, si è tentato di porre rimedio a questa situazione, come dimostrano alcuni tentativi di riordinamento, ma senza metodo, con il risultato di ribaltare anche quell'abbozzo di ordine originario, che i produttori dell'archivio avevano attuato, per utilizzo corrente dei documenti. Per l'operazione di riordino occorre conoscenza del quadro completo di come dovrà essere collocata la documentazione, altrimenti l'opera sarà eseguita solo parzialmente. Quando si inizia un lavoro di sistemazione di un archivio, si deve anche terminarlo, perché altri che interverranno successivamente non conosceranno i criteri con i quali è stata iniziato e proseguito, per cui dovranno rimediare con nuovi metodi e operazioni.

Un problema nuovo si è presentato recentemente, su cui l'Archivio diocesano è stato qualche volta interpellato: la digitalizzazione dei documenti. Si sono verificati casi di interventi in questo senso: qualche parroco ha concesso, di propria iniziativa, che dei privati procedessero alla riproduzione fotografica di documenti, per una presunta più rapida consultazione degli stessi. I risultati fin qui ottenuti non sono ovunque positivi, perché si è proceduto a discrezione personale, senza regole, tecniche e di metodo, per cui il lavoro o è inutile, o utilizzabile solo da chi lo ha svolto. La mancanza principale è che non viene tenuta in debita considerazione la necessità che, prima di procedere alla digitalizzazione, si richiede un inventario, sia pure sommario, dei documenti: senza di questo si produce un nuovo archivio di immagini separate, senza riferimento alla collocazione; per di più, questa raccolta digitale non è fornita di uno strumento di ricerca che favorisca il reperimento dei documenti sul supporto magnetico.

Per questa operazione di riproduzione esiste una normativa recentemente emanata dalla CEI, «Linee guida per i progetti di digitalizzazione del patrimonio archivistico e librario» (2019), pubblicate sul portale BeWeB. Quanto ai documenti da digitalizzare si può consigliare che non occorre intervenire su tutto l'archivio parrocchiale, ma basta operare sui registri anagrafici, che sono i più consultati. Il materiale digitalizzato non va, tuttavia, concesso nella totalità ai privati.

Una considerazione merita il valore culturale degli archivi. Dal punto di vista amministrativo, la consapevolezza del valore dell'archivio parrocchiale è riconosciuta dai parroci, per forza di cose, data la necessità di disporre di documenti ordinati per le pratiche correnti. Meno è tenuta presente la valenza culturale, che continua anche quando la documentazione ha espletato la sua funzione di amministrazione. Come bene culturale, l'archivio parrocchiale deve essere valorizzato e tutelato. La valorizzazione consiste nell'utilizzare i documenti, prima di tutto, in ambito pastorale: infatti, essi possono essere un utile strumento di conoscenza della vita comunitaria della parrocchia: «Con il loro patrimonio documentario, conosciuto e comunicato, gli archivi possono diventare utili strumenti per una illuminata azione pastorale, poiché attraverso la memoria dei fatti si dà concretezza alla Tradizione» (*La funzione pastorale degli archivi ecclesiastici*, 2 febbraio 1997, 1.3).

La valorizzazione contempla anche che tali documenti siano concessi, con la debita vigilanza, alla consultazione di studiosi che ne facciano richiesta. In generale, si nota la disponibilità dei parroci in merito; ma non raramente si riscontrano casi di dura opposizione alla consultazione, per la ragione che potrebbero essere trafugati dei documenti, o per ragioni logistiche di collocazione impropria dell'archivio (magari posto in qualche locale usato direttamente dal parroco), ma anche per motivi personalistici, persino di qualche laico a cui è stata affidata la vigilanza e che ha eseguito qualche operazione di sistemazione. È giustificata la vigilanza, ma non la totale chiusura di un archivio parrocchiale alla consultazione, in tempi determinati e controllati dal personale parrocchiale. «La consultazione venga concessa agli studiosi con liberalità, ma anche con cautela, esclusivamente presso l'archivio al quale i documenti appartengono» (XXVIII Sinodo diocesano, *Libro del Sinodo*, Brescia 1981, p. 352, n. 8).

La cura del parroco verso l'archivio parrocchiale si esprime anche nella disponibilità a provvedere risorse economiche, affrontando qualche spesa, per interventi di sistemazione, che risulterà sempre minimale rispetto a qualsiasi opera di restauro di fabbricati e di opere d'arte. Nessuna parrocchia, finora, si trova indebitata per causa di archivio. E, inoltre, ci si può attivare anche a reperire risorse locali (ad esempio, con la partecipazione dei comuni, istituti di credito, o associazioni del tessuto economico locale), o a proporre progetti condivisi di cui l'Archivio diocesano può farsi mediatore (come già avvenuto, ad esempio, in Valtrompia, a Lovere). L'autorità ecclesiastica si è prodotta, negli anni scorsi, in un costosissimo inventario dei beni artistici, ma nulla si è mosso per i beni archivistici.

Alle criticità di ordine interno se ne aggiunge un'altra di carattere istituzionale, che si ripercuote come mancanza di vigilanza sugli archivi parrocchiali e al conseguente stato di precarietà. La sensibile riduzione del clero priva molte parrocchie della presenza del parroco residente. Il materiale documentario, quindi, non è più direttamente vigilato, con notevole rischio per la sua conservazione. Si verificano, tuttavia, tentativi di concentrazione degli archivi presso il parroco coordinatore delle parrocchie riunite. Su questo punto, attualmente, mancano indicazioni normative. L'istituzione delle unità pastorali potrebbe far prendere in considerazione normativamente il problema della collocazione degli archivi delle parrocchie senza presenza del parroco. Un caso emblematico è la parrocchia di Pertica, che raggruppa sette parrocchie, ciascuna con il proprio archivio.

È auspicabile che, da parte dell'autorità ecclesiastica, nella procedura di costituzione delle unità pastorali, si abbia riguardo anche del problema degli archivi parrocchiali non custoditi: se sia opportuno riunirli in un solo luogo, oppure affidarli alla vigilanza di qualche sacerdote o laico. Nel caso l'autorità ecclesiastica decidesse di riunire gli archivi in un'unica parrocchia, dove risiede il parroco dell'unità pastorale, occorre qualche attenzione alla conservazione dei documenti. È necessario un elenco, sia pure sommario, del materiale da asportare e che questo sia ben compattato, in modo che la documentazione, durante il trasferimento, non sia scompagnata o dispersa, o mescolata con quella di altre parrocchie.

Progetto di intervento sugli archivi parrocchiali in stato precario

Per venire incontro al problema della mancata vigilanza sugli archivi, a causa dell'accorpamento di parrocchie nelle unità pastorali, si potrebbe riprendere in esame il tipo di progetto, attuato una ventina di anni fa (1998-2005) nell'Archivio diocesano di quell'epoca, ideato da don Ivo Panteghini, col sostegno della Regione Lombardia, per cui si procedette, con successo, al riordino e inventariazione di piccoli archivi delle parrocchie sopresse nel 1983, accorpate con altre maggiori, ritirandoli temporaneamente in Archivio diocesano. Le fasi per questo intervento potrebbero essere le seguenti:

- Identificazione di una unità pastorale su cui operare.
- Selezione delle parrocchie dalle singole unità pastorali, in cui gli archivi parrocchiali non fruiscono di vigilanza diretta, per mancanza del parroco.

■ Contatto con il parroco dell'unità pastorale per verificare quali siano gli archivi parrocchiali maggiormente precari; sopralluogo per rilevazione dello stato di questi archivi.

■ Verifica della disponibilità del parroco a intervenire su qualche archivio, tramite l'Archivio diocesano.

■ Concertazione con il parroco sulle risorse necessarie per il riordino e inventario, che non saranno mai eccessive, trattandosi di piccoli archivi.

■ Adesione della parrocchia al progetto CEI-Ar per gli archivi ecclesiastici, con il supporto dell'Archivio diocesano.

■ Ritiro, con riguardo alle misure di sicurezza per il trasporto, dell'archivio parrocchiale presso l'Archivio diocesano, riordino e inventariazione.

■ Consegna dell'archivio parrocchiale sistemato alla parrocchia di origine.

Per ciò che riguarda l'intervento diretto dell'Archivio diocesano sul riordino degli archivi parrocchiali, si renderebbe necessario un gruppo di archivisti, guidati da personale dell'archivio, che intervengano ogniqualvolta vi sia un archivio da riordinare. È, tuttavia, problematico costituire un gruppo fisso addetto a questa opera, a causa di difficoltà per reperire personale competente e risorse finanziarie.

Oltre alla funzione di consulenza per gli archivi parrocchiali descritta, l'Archivio diocesano svolge un servizio di coordinamento con i parroci nell'espletamento delle pratiche per aderire al progetto CEI-Ar, con l'iscrizione della parrocchia all'Anagrafe degli istituti culturali ecclesiastici, per programmare l'intervento di riordino e inventariazione degli archivi medesimi. Tale procedura non ha costi per la parrocchia e fornisce l'accesso ad un programma informatico, CEI-Ar appunto, che permette di intervenire sull'archivio parrocchiale secondo gli standards internazionali riconosciuti.

Quanto all'identità dell'Archivio diocesano si ritiene che un punto fermo debba essere il riconoscimento del suo ruolo a collaborare con i parroci sulle questioni concernenti gli archivi parrocchiali. Va ribadito che in materia di beni culturali ecclesiastici, oggi, l'autorità ecclesiastica, a cominciare dagli uffici competenti della CEI, esercita una funzione di guida e di controllo. Il parroco è responsabile dell'archivio parrocchiale, ma non opera isolatamente: la consulenza dell'Archivio diocesano può dargli indicazioni utili per qualsiasi intervento per la consultazione, lo spostamento, il riordino, l'inventariazione, la digitalizzazione dei documenti. La richiesta del parere dell'Archivio diocesano, in merito, evita lavori eseguiti in modo non corretto da personale non appropriato.

Una ulteriore esigenza per la buona tenuta del materiale archivistico ecclesiastico è l'aggiornamento del clero. Possono essere utili alcune indicazioni:

■ fornire ai sacerdoti una informativa specifica riguardante gli archivi, su ciò che riguarda la conservazione, sistemazione, utilizzo e digitalizzazione;

■ offrire ai seminaristi, nell'ultimo anno di seminario, l'occasione di una visita presso l'Archivio diocesano per acquisire informazioni sull'identità di un archivio e, in particolare, dell'archivio parrocchiale: basterebbe un appropriato breve modulo didattico da inserire nel *curriculum* degli studi dei seminaristi;

■ al momento delle nomine dei nuovi parroci, riservare un momento alla informazione sull'archivio parrocchiale, di cui diventano responsabili. Questi suggerimenti sono stati fatti presenti all'autorità ecclesiastica, ma conviene riproporli e renderli noti.

In conclusione, in dodici anni di attività, l'Archivio storico diocesano di Brescia ha visto ampliare le proprie competenze, passando da semplice soggetto di conservazione e consultazione di documenti; ad elaboratore di dati informatici ricavati dagli archivi per una migliore fruizione dei documenti; a ideatore di attività e di occasioni di comunicazione e promozione della conoscenza dei documenti, al di là delle proprie mura, attraverso gli strumenti mediatici, collaborando con altre istituzioni culturali, prima di tutto le scuole; a riordinatore di archivi parrocchiali. L'Archivio diocesano non è un mondo chiuso e statico, come sembrerebbero far pensare i documenti che conserva, ma una realtà dinamica e viva, che richiede considerazione, risorse, personale competente, aggiornamento, per rispondere adeguatamente alle richieste sempre maggiori provenienti dagli ambienti della cultura e nell'interesse della diocesi.

Segnalazioni bibliografiche



Schede bibliografiche su Brescia e la sua diocesi

ABBREVIAZIONI

La civiltà del pane = *La civiltà del pane. Storia, tecniche e simboli dal Mediterraneo all'Atlantico. Atti del Convegno internazionale di studio (Brescia, 1-6 dicembre 2014)*. A cura di GABRIELE ARCHETTI, Milano-Spoleto, Centro studi longobardi-Fondazione Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 2015 (Centro studi longobardi. Ricerche, 1).

Living and dying = *Living and dying in the cloister. Monastic life from the 5th to the 11th century*. Edited by GABRIELE ARCHETTI and MILJENKO JURKOVIĆ, Zagreb-Motovun, International research Center for late antiquity and middle ages, Brepols, 2017 [= HAM, 23, 2017].

Riformatori bresciani = *Riformatori bresciani del '500. Indagini*. A cura di ROBERTO ANDREA LORENZI, San Zeno Naviglio (Brescia), Grafo, 2006 (Annali Queriniani. Monografie, 5).

I santi sociali = *I santi sociali della Lombardia e del Veneto nell'Ottocento e l'esperienza di Lodovico Pavoni. Atti del Convegno di studi (Brescia, 8 ottobre 2016)*. A cura di LORENZO AGOSTI, Milano, Ancora, 2017.

Teodolinda = *Teodolinda. I longobardi all'alba dell'Europa. Atti del secondo Convegno internazionale di studio (Monza, Gazzada, Castelseprio-Torba, Cairate, 2-7 dicembre 2015)*. A cura di GABRIELE ARCHETTI, Milano-Spoleto, Centro studi longobardi-Fondazione Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 2018 (Centro studi longobardi. Convegni, 2).

SIGLE

BrS = Brixia sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia.

DBI = Dizionario biografico degli Italiani, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana.

HAM = Hortus artium medievalium. Journal of the International research center for late antiquity and middle ages.

RSCI = Rivista di storia della Chiesa in Italia.

Anatalone, vescovo

1. CANCRINI DIEGO, *L'iconografia di sant'Anatalone in Giuseppe Tortelli*, BrS, s. III, 22/1-4, 2017, 429-449.

Attraverso una ricca ricognizione iconografica e la sua pur isolata testimonianza di don Carlo Bellavita del 1719, l'a. conferma al pittore di Chiari la paternità del dipinto del *Santo vescovo* collocato, prima della sua trafugazione, nella collegiata dei Ss. Nazario e Celso di Brescia, identificando inoltre costui non con s. Nicola ma col protovescovo bresciano, ritratto dal Tortelli in occasione della solenne traslazione delle reliquie avvenuta appunto in quell'anno.

Antegnati Costanzo, organario

2. PEZZI FRANCESCO, *Considerazioni intorno al «Liber XIII» di Costanzo Antegnati (Venezia 1603) e alle tecniche compositive impiegate nella «Missa Borromea», in due mottetti e in una canzon francese*, «Philomusica on-line», 15/1, 2016, 859-900.

Dell'Antegnati, membro di un'illustre progenie di organari bresciani, organista del duomo Vecchio dal 1584 al 1620, teorico e compositore, si considera questa raccolta di musica vocale e strumentale analizzandone le composizioni principali, tra le quali vi è la *Missa* intitolata al card. Federico Borromeo, presule di Milano, che tuttavia pare evocare pure il suo illustre predecessore Carlo, beatificato proprio nel 1603.

Arnaldo da Brescia

3. FRATI VASCO, *Arnaldo da Brescia. Dalla formazione religiosa al sinodo di Sens*, in *Riformatori bresciani*, 191-210.

Ripercorrendo le vicende del famoso canonico bresciano († 1155) l'a. segnala, in particolare, come dell'attività non solo religiosa ma anche politica da lui svolta nel corso del conclusivo periodo romano della sua vita non vi sia alcuna traccia nella documentazione della sua città, concludendo perciò che Arnaldo non vi ha lasciato nessuna eredità del suo impegno riformatore per una Chiesa estranea agli interessi 'mondani' e 'feudali'.

Asola, arcipretura

[v. anche i nn. 5, 40, 72

4. CRISTIANI CLAUDIO, «*Quel così bel stile*». *La cappella musicale nella collegiata di Asola e Giovanni Francesco Millanta*, BrS, s. III, 22/1-4, 2017, 315-344.

Consacrata nel 1501, elevata dapprima a collegiata nel 1507 e poi a cattedrale (1697), la chiesa di S. Andrea si dotò nel 1518 di un organo e, dalla fine del secolo – benché formalmente attestato dal 1608 – di un maestro di cappella. Inizialmente distinto dall'organista, difficoltà economiche portarono tuttavia nel 1644 ad affidare i due incarichi al parmense Millanta, di cui l'a. ricostruisce la biografia soffermandosi, in particolare, sulla sua attività presso l'ente (1644-58) durante la quale compose il secondo libro dei *Mottetti* e il primo libro dei *Madrigali*, esaminati nel contributo assieme al *Diario* della chiesa del 1790, il quale dà conto delle festività e delle celebrazioni che si svolgevano durante l'anno liturgico.

Asola, S. Maria - chiesa

5. PFERSCHY-MALECZEK BETTINA, *La 'commenda perpetua' di Asola. Il successo del falso seicentesco di un diploma dell'imperatore Enrico VI e i falsi diplomi imperiali nell'opera dello storico barocco Lodovico Mangini*, RSCI, 71, 2017, 177-205.

L'edizione e l'analisi del diploma di Enrico VI in favore della pieve di S. Maria Assunta in Asola (27 luglio 1192) ne mostra la non autenticità e porta l'a. a ipotizzarne la stesura in occasione di una controversia fra l'arciprete di Asola e il vescovo di Brescia (1676). Ritiene inoltre che esso abbia condotto il Mangini (1664-1723) a produrre ulteriori falsi diplomi imperiali onde arricchire la sua opera sulla storia di Asola.

Banca S. Paolo

[vedi anche il n. 96

6. ARCHETTI GABRIELE, *Un'inedita statua di san Paolo dono di papa Montini*, BrS, s. III, 23/1-4, 2018, 203-212, ill.

Corredata da appendice documentaria, la nota dà conto del manufatto conservato nel Palazzo Martinengo di Villagana (Brescia), opera dello scultore Víctor de los Ríos su committenza del card. Benjamín de Arriba y Castro (1963), che la donò a Paolo VI in occasione del primo onomastico del pontificato. Quest'ultimo, nel medesimo anno, la destinò alla Banca S. Paolo per il 75° anniversario della sua attività quale riconoscimento dei principi di carità e di apostolato che ispirarono l'attività dell'ente sin dalla fondazione.

Bognini Antonio Maria, francescano

7. BERTAZZO LUCIANO, *Padre Antonio Maria Bognini (1868-1942) padre della rinata provincia patavina di S. Antonio*, «Il Santo», s. II, 57, 2017, 295-342, ill. Profilo biografico del francescano conventuale, originario di Lumezzane (Brescia), che dopo essere passato per i conventi di Cherso (Istria) e di Camposampiero (Padova) ed essere stato ripetutamente ministro della rinata provincia di S. Antonio, fu indagato e condannato dal S. Offizio per la sua attività caritativa accanto a don Giuseppe Paccagnella e, soprattutto, alla mistica laica Lina Salvagnini. Trasferito a Roma, concluse la sua vita al servizio della Congregazione dei Sacramenti. Appendici documentarie riguardanti le ragioni della condanna.

Bonomelli Geremia, vescovo di Cremona

8. BIANCARDI GIUSEPPE, *Geremia Bonomelli catecheta e catechista. Tra tradizione ed innovazione nel contesto del movimento catechistico italiano*, «Salesianum», 79, 2017, 423-459, 623-672.

Profilo biografico del vescovo di Cremona (1831-1914), nativo di Nigoline (1831), studente al liceo di Lovere e poi al seminario bresciano, dove insegnò qualche tempo prima della nomina a parroco di Lovere. Fu proprio il vescovo di Brescia Girolamo Verzeri a consacrare presule cremonese, carica ricoperta fino alla morte avvenuta a Nigoline nel 1914.

9. MARRONE ANDREA, *Educazione e scuola nell'opera di Geremia Bonomelli*, «History of education & children's literature», 13/2, 2018, 337-356.
L'indagine dell'a. si sofferma sull'impegno diretto profuso dal vescovo di Cremona (1831-1914), originario di Nigoline e docente al seminario di Brescia, per la formazione dei giovani – non soltanto in ambito catechistico – e per il rinnovamento dei percorsi scolastici, esaminando anche la sua riflessione riguardo al ruolo pubblico nella gestione del sistema delle scuole.
10. TREBESCHI MARIO, *Predicazione e parola di Dio in Geremia Bonomelli*, BrS, s. III, 22/1-4, 2017, 493-514, ill.
Si sofferma su alcuni aspetti della predicazione del presule di Cremona – originario di Nigoline (1831, docente presso il seminario di Brescia e predicatore in diocesi) – figura complessa, al tempo stesso critica sul piano spirituale ma in dialogo su quello politico con lo Stato italiano in un periodo di difficili rapporti tra il Regno e la Chiesa cattolica.

Brescia, Archivio storico diocesano

11. GIAZZI EMILIO, *Frammenti liturgici e giuridici nell'Archivio storico diocesano di Brescia*, BrS, s. III, 22/1-4, 2017, 275-285.
Censimento degli otto frammenti conservati nell'Archivio e appartenuti a manoscritti di origine italiana e francese (secc. XII-XIV), i quali furono sfasciati per utilizzarli come materiali di riuso dopo l'avvio delle edizioni a stampa. Segue una loro sintetica descrizione formale e contenutistica.

Brescia, «Brixia sacra» - rivista

12. TREBESCHI MARIO, «*Brixia sacra*», *i vescovi di Brescia e Giovan Battista Montini*, BrS, s. III, 22/1-4, 2017, 529-536.
Breve *excursus* in cui si segnalano gli stretti rapporti che, sin dalla nascita (1910), legarono la rivista ai presuli bresciani – essa poté anche contare sul sostegno del futuro pontefice, al quale il fondatore, don Paolo Guerrini, dedicò due numeri (1938 e 1958) – soprattutto nei momenti di difficoltà quando, dopo la morte del Guerrini (1960) e la sospensione della pubblicazione (1990), proprio la volontà rispettivamente di mons. Tredici e di mons. Foresti ne permise nel primo caso la prosecuzione, nel secondo la ripresa (1996).

Brescia, Biblioteca Queriniana

[v. anche i nn. 18, 20, 88

13. NEGRUZZO SIMONA, *La "cristiana impresa": l'Europa di fronte all'impero ottomano all'alba del XVII secolo*, Milano, Cisalpino, 2019 (Acta et studia, 16), 478 p., ill.
Seconda edizione della *Relatione dell'Impero turchesco* esemplata a Napoli tra il 1606 e il 1614 dal domenicano Domenico Bisanti con la collaborazione di Gaspare Spinelli, residente veneto in città e da lui conosciuto durante la loro contemporanea presenza a Costantinopoli. Il testo pubblicato è quello dell'originale conservato nella Biblioteca Universitaria di Salamanca, del quale esiste una copia presso la Biblioteca Queriniana di Brescia e un'altra, con significative varianti, all'Archivio Segreto Vaticano.

14. ROSA BAREZZANI MARIA TERESA, «*Panis angelicus*». *Genesi e fortuna di un inno per il 'Corpus Domini'*, in *La civiltà del pane*, 1025-1057, ill.
Attraverso l'esame di alcuni codici conservati presso la Biblioteca Queriniana e l'Archivio capitolare di Brescia – i quali ultimi attestano l'esecuzione strumentale seicentesca del brano nel duomo cittadino – e altri esemplari italiani ed europei, l'a. illustra le prime testimonianze e gli sviluppi musicali dell'inno *Sacris solemniss*, l'ultimo dei quattro componenti l'ufficio liturgico del *Corpus Domini* commissionato da Urbano IV a Tommaso d'Aquino (1264). Tra i musicisti considerati vi sono Giovanni Domenico Spinoni e Giovanni Cappello, presenti a Brescia nel sec. XVII rispettivamente nella cattedrale di S. Maria Assunta e a S. Maria delle Grazie.

Brescia, Congrega della Carità apostolica

15. DOTI MARCO, «*Dio riceve come un banco*». *Lasciti e interessi nella Brescia barocca*, «*Quaderni storici*», n.s., 54, 2019, 689-711.
L'a. esamina una serie di lasciti *ad pias causas* concessi da una famiglia bresciana – Ludovica Rizzi, il figlio Carlo Battezzi e la moglie di costui, Caterina – a varie istituzioni religiose cittadine ma, soprattutto, alla Congrega della Carità apostolica, la più importante confraternita di Brescia, quale esemplificazione delle prassi di carità proprie della società di antico regime, mostrando come in esse si intersecassero, in maniera inseparabile, interessi di natura varia, con effetti positivi pure sul piano strettamente economico.

Brescia, diocesi

[v. anche i nn. 15, 90, 97]

16. ROSSI MARCO, *Il terremoto del 1177 a Brescia e nel suo territorio: ipotesi e problemi*, in *Terremoto in val Padana. 1177: la terra sconquassa e sprofonda*. A cura di ARTURO CALZONA - GLAUCO MARIA CANTARELLA - GIORGIO MILANESI, Verona, Scripta, 2018 (Bonae artes, 4), 281-297, ill.
L'a. individua, sulla base delle testimonianze soprattutto archeologiche e architettoniche disponibili, alcuni casi di edifici religiosi diocesani presso i quali si potrebbero cogliere, seppur in via ipotetica e problematica, gli effetti del sisma: la Rotonda cittadina, S. Maria di Palazzolo, S. Andrea di Iseo, S. Pietro di Gardola e S. Andrea di Maderno.

Brescia, S. Caterina - convento

17. FRANCHI MONICA, *Un tragicomico processo per un dramma di vita*, in *Riformatori bresciani*, 61-76.
Pubblicando il poema satirico *Tragicomico processo delle monache di Brescia e sindacato sopra la sentenza del Senato veneto*, esemplato nel 1682 da Alessandro Brocchi, l'a. ricostruisce l'accusa di avere avuto relazioni segrete con uomini rivolta in quell'anno ad alcune domenicane del convento di S. Caterina di Brescia, cui seguì il processo e la loro condanna.
18. LOMBARDI REMO, *Un gruppo di codici liturgico-musicali della Biblioteca Queriniana e il monastero di Santa Caterina a Brescia*, «*Philomusica on-line*», 15/1, 2016, 111-252.

I sette manoscritti – tre salteri-innari e quattro processionali (seconda metà sec. XV) – oggi conservati nella Biblioteca Queriniana di Brescia, analizzati dall'a. nelle loro peculiarità paleografiche, codicologiche e contenutistiche, permette di ipotizzarne l'origine nel convento domenicano femminile di S. Caterina anche alla luce del confronto con ulteriori codici sicuramente provenienti da codesta istituzione. In appendice trascrizioni e indici.

Brescia, S. Faustino Maggiore - monastero [v. anche i nn. 52, 90]

19. ARCHETTI GABRIELE, *Monasteri episcopali e cura delle anime: tre casi a confronto (secoli IX-XI)*, HAM, 24/1, 2018, 310-319.

Lo studio si sofferma sulla prassi di fondazione dei monasteri a opera dei vescovi carolingi utilizzando quale esemplificazione notevole il caso del cenobio benedettino maschile bresciano di S. Faustino Maggiore per iniziativa di Ramperto, che vide il coinvolgimento pure del presule milanese Angilberto II († 859) e dei monaci franchi Leodegario e Ildemaro. Si sofferma poi in breve sui monasteri extraurbani di S. Eufemia della Fonte e di S. Pietro in Monte di Serle, sorti nel sec. XI.

20. CANCRINI DIEGO, *Un'edizione postillata di Macrobio e la biblioteca del monastero di S. Faustino Maggiore a Brescia (1501-1503)*, «Italia medievale e umanistica», 60, 2019, 255-270.

Attraverso la nota di possesso l'a. attribuisce il codice Los Angeles, Getty Library, 85-B2390 (Macrobio, *Somnium Scipionis; Saturnalia*, Brescia, Angelo Britannico, 1501) alla biblioteca del cenobio benedettino: le stesse postille cinquecentesche sono riconducibili, per la loro mano, a due incunaboli ora alla Queriniana ma pure appartenuti a S. Faustino.

Brescia, Ss. Gervasio e Protasio - monastero

21. BONINI VALETTI IRMA, *Il monastero vallombrosano dei Santi Gervasio e Protasio*, BrS, s. III, 23/1-4, 2018, 335-348, ill.

Fondato tra il 1102 e il 1106 dal vescovo riformatore di Brescia Arimanno, che lo scelse quale luogo di sepoltura, il cenobio costituì uno strumento di lotta contro le pretese signorili sulle istituzioni ecclesiastiche: se ne studia la titolazione, le successive fondazioni da esso promosse, la documentazione a oggi disponibile che permette di delinearne lo stato patrimoniale, gli arredi liturgici e profani e la biblioteca. Dopo la commenda (1476) l'ente fu soppresso nel 1797 e gli edifici venduti ai conti Gambara.

Brescia, S. Giovanni Evangelista - battistero

22. GAVINELLI SIMONA, *Teodolinda tra storia e mito nella costruzione della memoria: le fonti letterarie*, in *Teodolinda*, 873-894.

Nella sua indagine l'a. segnala come l'attribuzione alla regina longobarda della committenza del battistero di S. Giovanni Evangelista presso il duomo Vecchio di Brescia, oggi deperduto, sia in effetti una conseguenza della 'addomesticazione' della memoria storica perseguita dall'erudito bresciano Ottavio Rossi (1570-1630).

23. URSO CARMELINA, *Teodolinda, Romilda e Teoderada... una storia al femminile?*, in *Teodolinda*, 815-853.

Soffermandosi, tra le altre cose, sul ruolo ricoperto dalla regina longobarda nella committenza sacra, l'a. segnala l'ipotetica edificazione del battistero di S. Giovanni, del quale restano oggi solo poche tracce archeologiche e documentarie.

Brescia, S. Maria delle Grazie - basilica [v. anche il n. 14]

24. ROSA BAREZZANI MARIA TERESA, *Santa Maria delle Grazie e Cesario Gus- sago*, BrS, s. III, 22/1-4, 2017, 287-313.

Dopo avere delineato le principali personalità attive nelle vivaci accademie bresciane dei secc. XVI-XVII, in particolare quella degli Occulti (in seguito degli As- sidui), l'a. si sofferma sulla figura e sull'opera del compositore gerolamino cremonese, laureato a Padova in filosofia e teologia, organista dal 1604 al 1612 presso S. Maria, una chiesa sorta sulle rovine di S. Maria di Palazzolo – sede originaria dell'ordine – della quale pure ripercorre in breve le vicende e l'attività musicale.

25. TICLI LIVIO, *Peering into the 19th century tradition of the 'Miserere': the music collection of the basilica della B.V. delle Grazie in Brescia. Part I*, «Ri- vista internazionale di musica sacra», 39, 2018, 321-368.

L'a. presenta, nelle linee generali, il fondo musicale della chiesa bresciana, con particolare attenzione alla cartella 86, e pubblica il *Miserere* a tre voci e organo di Marco Arici (1778-1827), esaminandola e calandola nel suo contesto performativo.

Brescia, S. Salvatore/S. Giulia - monastero [v. anche il n. 44]

26. ALBINI GIULIANA, *Ad pauperum defensionem? Interventi legislativi e prati- che di carità in età longobarda*, in *Teodolinda*, 321-359.

Nel contesto dell'ampia indagine promossa dall'a., tra le esemplificazioni proposte di area lombarda, piacentina e lucchese allo scopo di presentare le pratiche di carità avviate dai *potentes* longobardi a sostegno dei *pauperes* – intesi sia come persone oggetto di angherie da parte dei maggiorenti sia di individui in difficili condizioni economiche – si studia lo xenodochio pavese gestito dal monastero benedettino femminile di S. Salvatore/S. Giulia, che sarebbe stato fondato da re Desiderio ma che va meglio inquadrato nella vocazione anche assistenziale dell'ente bresciano.

27. *Le carte della «curtis» di Migliarina 767-1200*. A cura di GABRIELE AR- CHETTI. Introduzione di NICOLA MANCASSOLA. Trascrizione di BRUNET- TO CARBONI. Revisione critica e indici di MARIA CHIARA SUCCURRO, Bre- scia-Roma, Associazione per la storia della Chiesa bresciana-Centro studi longobardi-Studium, 2019, 253 p., ill. [= BrS, s. III, 24/1-4, 2019].

Si pubblicano 91 pergamene riguardanti la corte emiliana appartenuta al cenobio benedettino femminile di S. Salvatore/S. Giulia di Brescia, un ampio patrimonio di terre e diritti probabilmente originati da una donazione regia delle quali riper- corrono le origini e le caratteristiche economiche, produttive e gestionali sia la *Premessa* dell'Archetti (p. 5-10) sia il contributo del Mancassola, *La corte di Mi- gliarina. Signori, rustici e comunità nella valle del Po tra VIII e XII secolo* (p. 11- 47), inquadrandole nel contesto politico, sociale e religioso in un periodo che va

dall'epoca longobarda fino all'espansione nelle campagne del comune di Reggio Emilia, che, assieme alla necessità di riorganizzare i loro possedimenti, portarono le monache a trasferire la *curtis* al monastero reggiano di S. Prospero, ottenendo in cambio quella di Medole.

28. CERONE ROBERTA, *Forme e modelli dell'architettura monastica al tempo di Teodolinda*, in *Teodolinda*, 453-483, ill.
Sulla scorta delle non numerose evidenze archeologiche disponibili l'a. ripercorre le linee di tendenza dell'edilizia monastica tra i secc. V-VIII, che vede, in una seconda fase (sec. VII), una progettazione degli spazi sacri meglio organizzata e isolata rispetto all'esterno grazie a unità di dimensione ampia e incentrate sul chiostro, come risulta bene esemplificato dal cenobio benedettino femminile di S. Salvatore/S. Giulia di Brescia.
29. COSSANDI GIANMARCO, *Il potere delle badesse nello specchio della documentazione duecentesca del monastero di Santa Giulia di Brescia*, RSCI, 72, 2018, 357-378.
Edizione di tre docc. del sec. XIII riguardanti le badesse del cenobio benedettino Mabilia e Armellina Confalonieri, i quali consentono di lumeggiare le potenzialità e le libertà di cui godevano, in materia giuridica, molte personalità femminili poste a capo di importanti istituti monastici.
30. DE PAOLI MASSIMO, *Strutture architettoniche e restauri in Santa Giulia di Brescia: la cripta di San Salvatore*, in *Living and dying*, 140-177, ill.
Si dà conto degli interventi edilizi sulla chiesa e sulla cripta del cenobio benedettino femminile iniziati a seguito della soppressione napoleonica (1798) e conclusi con la sua trasformazione museale (1977), i quali modificarono radicalmente l'aspetto dell'edificio. Segue poi un esame degli scavi successivi fino ai nostri giorni, che hanno dato luogo a una serie di interrogativi ancora oggi oggetto di discussione tra gli studiosi ma che, grazie anche a questa indagine, sono ora più chiari.
31. FERRAIUOLO DANIELE, *I luoghi della memoria funeraria: riflessioni su forme e contesti delle epigrafi sepolcrali di ambito monastico (età longobarda e carolingia)*, in *Living and dying*, 579-590, ill.
Nel ricco censimento e nell'analisi tipologica delle coperture tombali e delle iscrizioni parietali dedicate alle sepolture monastiche, le quali consentono di formulare alcune ipotesi circa la ripartizione degli spazi funerari riservati agli abati, ai monaci e ai laici all'interno dei cenobi, l'a. si sofferma anche sugli esempi offerti dal monastero benedettino femminile di S. Salvatore/S. Giulia di Brescia e dal cenobio benedettino di S. Benedetto di Leno.
32. GAVINELLI SIMONA, *Scrivere e leggere nel chiostro: lo scriba-*'monachus'**, in *Living and dying*, 414-427, ill.
L'a. esamina, in una ricognizione di respiro europeo cronologicamente terminata col sec. XII, anche tre codici appartenuti al monastero benedettino femminile di S. Salvatore/S. Giulia di Brescia, tra i quali il famoso *Liber vitae* di metà sec. IX. L'indagine lumeggia la relazione creatasi tra l'ente religioso e l'alta nobiltà imperiale, le cui giovani – non tutte destinate a monacarsi – trovavano nell'educazione rice-

vuta nel cenobio motivi di prestigio mentre quest'ultimo vedeva sottolineata la sua importanza.

33. LA SALVIA VASCO, *Monasteri e attività mineraria nell'Italia altomedievale. Suggestioni e problemi*, in *Living and dying*, 353-357.
L'a. impiega la documentazione del monastero femminile benedettino di S. Salvatore/S. Giulia di Brescia – la quale attesta un rilevante sfruttamento delle risorse minerarie presenti nei suoi possedimenti – come esempio tra i più interessanti del passaggio nella gestione delle miniere, durante i secc. IX-X, da gruppi libero-professionali a famiglie aristocratiche, che agiscono spesso mediante la fondazione di cenobi nelle aree di maggiore interesse al fine di soddisfare le richieste della grande proprietà terriera.
34. SCIREA FABIO, *Dipingere il marmo nella Langobardia. La sintassi ornamentale da ponte con la tarda antichità a matrice di una cultura artistica*, «Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Age», 130, 2018, 213-243, ill.
Tra gli esempi proposti dall'a. quali strumenti atti a valorizzare la committenza artistica delle élites longobarde – spesso sottovalutata rispetto a quella successiva di età carolingia – e a fissare i termini di una coerenza nella produzione in tutta la *Langobardia (maior e minor)* vi sono i manufatti della chiesa del monastero femminile benedettino di S. Salvatore/S. Giulia (Brescia), uno dei quali, a suo giudizio, direttamente riconducibile ai fondatori regi Desiderio e Ansa.
35. STROPPIA FRANCESCA, *Arte e storia in Santa Maria "extra portam"*, in *Teodolinda*, 619-676, ill.
Nel determinare le questioni problematiche relative alla nota chiesa di Castelseprio (Varese), dopo un'accurata rilettura delle carte d'archivio, l'a. compie pure un raffronto del suo arredo iconografico con quello del monastero benedettino femminile di S. Salvatore/S. Giulia di Brescia. Ciò permette, grazie anche a ulteriori testimonianze, di collocare l'apparato di S. Maria nell'ambito della rinascita delle tradizioni costantinopolitane promosse con la *renovatio imperii* di Ottone III e di individuarne la committenza nei canonici che officiavano l'edificio sacro.
36. STROPPIA FRANCESCA, *Il senso della Croce. Forme liturgiche ed espressioni artistiche in Santa Giulia di Brescia*, in *Living and dying*, 123-139, ill.
L'a. illustra come, tra fine sec. X e inizio XI, immagini iconografiche, oggetti d'arte, reliquie e spazi sacri siano stati impiegati dalle monache per offrire una loro auto-presentazione in direzione cristomimetica. Collocando poi il monastero benedettino femminile nel suo contesto urbano si segnala il ruolo da esso esercitato nella diffusione in città del culto della Croce, in un'epoca storica in cui tale venerazione ebbe un posto di rilievo nel progetto politico-religioso varato dall'imperatore Ottone III e da papa Silvestro II; puntuali anche i riferimenti documentari successivi.
37. STROPPIA FRANCESCA, *Le immagini e gli usi del pane nel medioevo*, in *La civiltà del pane*, 1211-1338, ill.
Nell'amplissima ricognizione iconografica proposta dall'a. ci si sofferma, tra l'altro, su un frammento di pittura collocato presso la presunta tomba della regina longobarda Ansa nella chiesa monastica di S. Giulia/S. Salvatore di Brescia, il quale rap-

presenta due figure offerenti rispettivamente un pane e una brocca. Esse da un lato compiono un richiamo simbolico alla liturgia eucaristica, dall'altro sono un'autocelebrazione della comunità monastica nella sua funzione caritativa, che si realizzava mediante la distribuzione di pane e vino in occasione della festa dei ss. Sebastiano e Fabiano.

38. STROPPIA FRANCESCA, *Tradizione culturale e reliquiaria nell'architettura bresciana*, HAM, 24, 2018, 320-328, ill.

L'a. lungeggia il processo di riorganizzazione edilizia degli spazi sacri in relazione con le prassi di sepoltura e di culto delle reliquie durante il periodo della riforma, prendendo le mosse dai casi bresciani di S. Salvatore/S. Giulia e della Rotonda e ampliando poi l'indagine a vari altri esempi monastici e pievani di tutta la diocesi che si inseriscono così in una progettualità più coerente e coordinata.

Brescia, vescovi [v. anche i nn. 1, 5, 8, 12, 19, 21, 49, 50, 55, 56, 57, 74, 86, 87, 88, 90, 97]

39. PAGNONI FABRIZIO, *L'episcopato di Brescia nel basso medioevo. Governo, scritture, patrimonio*, Roma, Viella, 2018 (I libri di Viella, 287), 354 p., ill.

Il vol. esamina il patrimonio e le procedure di governo dei vescovi bresciani tra i secc. XIII-inizio XIV, soffermandosi anche sul personale (notai, vicari e altre figure) e sui modelli culturali da costoro impiegati per fare fronte alle necessità amministrative.

Brutti Agostino, arciprete

40. LUI ANDREA, *Tirocinio di un vescovo. I doveri del clero nei decreti sinodali di mons. Agostino Brutti (1730)*, BrS, s. III, 22/1-4, 2017, 451-469, ill.

Del sacerdote, originario di Capodistria (1682) e ordinato a Padova, si prende in esame il periodo in cui fu alla guida della cattedrale di Asola (1722-30), durante il quale ottenne l'elevazione al titolo abbaziale e, in qualità anche di vescovo di Cidona, l'amministrazione della cresima e il conferimento degli ordini maggiori. Nel corso del suo governo, inoltre, emanò un ampio *corpus* normativo, approvato durante il sinodo, grazie al quale provvide a riformare la vita del clero, attuare una migliore *cura animarum*, favorire la frequenza dei sacramenti e regolare l'accesso agli ordini sacri secondo una prospettiva ispirata ai principi del Tridentino ma senza cadere su posizioni rigoriste.

Capriano del Colle, S. Michele Arcangelo - parrocchiale

41. VOLTA VALENTINO, *La chiesa parrocchiale San Michele arcangelo di Capriano del Colle*, BrS, s. III, 22/1-4, 2017, 411-428, ill.

Sorta nel sec. XII quale cappella del castello bresciano, l'edificio sacro fu riedificato a fine sec. XVII per volontà del parroco Antonio Belotti. L'a. ne descrive le vicende edilizie, la struttura interna e gli arredi artistici, promossi da don Bernardino dei Conti Olmo, successore del Belotti, e realizzati nel Settecento assieme al campanile mentre risalgono ai due secoli successivi alcune opere pure oggetto di attenzione nel contributo.

Cavalleri Giuseppe, arciprete

42. *Monsignor Giuseppe Cavalleri. Testimonianze e scritti*, Brescia, Ce.Doc - Centro di Documentazione, 2008 (Nuova serie. Profili e memorie bresciane, 4), 134 p., tavv.

Volume commemorativo della figura del prete, canonico e uomo di cultura, nato a Zocco di Erbusco il 14 luglio 1913 e morto a Brescia il 22 febbraio 2007, del quale si illustra innanzi tutto il profilo biografico e l'impegno educativo e pastorale (O. Franzoni, p. 121-133); nella prima parte, si offre poi un ricordo da parte dei familiari, dei pastori (G.B. Re, G. Sanguineti, F. Beschi, A.V. Zani, E. Tosi, I. Panteghini, A. Camadini) e dei laici (M. Bonetti, B. Frugoni, G. Lanzani, G. Lodrini, G.E. Manzoni, A. Pozzi, G. Tomasini) mentre si pubblicano nella seconda gli atti della celebrazione avvenuta in occasione del suo 90° compleanno (2003) e, nella terza, si raccolgono alcuni *Scritti e note personali di mons. Giuseppe Cavalleri* di carattere testamentario (2005 e 2006) e per le celebrazioni anniversary dell'Università Cattolica (2005) e dell'Istituto 'Cesare Arici' di Brescia (2006).

Chiari, Biblioteca Morcelliana

43. FORMENTI FAUSTO, *La donazione morcelliana: una sfida contro l'oblio*, BrS, s. III, 22/1-4, 2017, 471-492, ill.

L'a. ripercorre la nascita della Biblioteca Morcelliana di Chiari, sorta nel 1817 dal lascito librario del gesuita Stefano Antonio Morcelli – il quale, originario della cittadina bresciana, l'aveva raccolta a Roma dopo la soppressione della Compagnia – che la allocò nella casa familiare quando tornò a Chiari nel 1790 in qualità di preposito. L'ente fu da lui collegato al collegio locale, i cui studi doveva favorire, attraverso la sua donazione alla congregazione della Carità e fu quest'ultima a provvederle una nuova sede (1821-22) alla scomparsa del Morcelli.

Chiari, S. Faustino e Giovita - collegiata

44. MAGGIONI CHIARA, *'Ecce panis angelorum'. Origini e prime linee di sviluppo dell'ostensorio in area lombarda (sec. XIV-XV)*, in *La civiltà del pane*, 1739-1772, ill.

La nascita di questo manufatto liturgico, conseguenza dello sviluppo del culto eucaristico promosso dal concilio Lateranense IV e dall'istituzione della festa del *Corpus Domini*, è indagata dall'a. attraverso l'esame dei diversi modelli che si diffusero in Italia tra la fine del medioevo e l'età moderna. Tra gli esempi considerati vi è l'ostensorio della collegiata dei Ss. Faustino e Giovita di Chiari e uno solo ipoteticamente attribuibile al monastero benedettino femminile di S. Salvatore/S. Giulia di Brescia.

Cossu Angelo

45. FARCI MARIO, *La Riforma in Sardegna. Aspetti teologici nelle opere del "riformatore sardo" Angelo Cossu*, «Theologica & historica», 26, 2017, 61-87. Ripercorrendo la biografia e la produzione pubblicistica del riformatore sardo (1832-1904), sacerdote cattolico poi passato alla Chiesa libera e infine a quella

battista, l'a. si sofferma anche sulla sua attività di predicazione nel Bresciano, avvenuta dopo la conversione alla prima istituzione (Milano, 1869).

Edolo-Mù

46. BURATTI GUSTAVO, *I valdesi di Edolo-Mù, testimoni dell'evangelo in una comunità alpina refrattaria*, in *Riformatori bresciani*, 219-240.

L'a. ripercorre, attraverso le relazioni dei visitatori valdesi, le contrastate vicende della piccola comunità riformata nel territorio della Valcamonica, dove tale confessione fu introdotta dalla famiglia Zampatti, convertitasi a seguito di un viaggio nel 1860 a Brusio nella valle di Poschiavo. Nonostante la a volte minacciosa opposizione del clero cattolico locale e della maggior parte della popolazione, ma anche delle istituzioni pubbliche, l'iniziativa fu mantenuta in vita dalle visite di alcuni pastori provenienti da Brescia, la cui rarità tuttavia, essendo il paese difficilmente raggiungibile, la condussero all'estinzione nel 1972 per la sopravvenuta morte naturale o per i trasferimenti per motivi di lavoro dei suoi pochi membri.

Gambara Paola, terziaria francescana

47. BARBERO CHIARA, *Sulla «Vita» della beata Paola Gambara Costa attribuita a Jacopo Berardenco*, «Bollettino della Società per gli studi storici, archeologici ed artistici della provincia di Cuneo», 158, 2018, 37-74.

L'a. conduce un attento confronto tra la *Vita* della beata – nata a Verolanuova (1463) da famiglia nobile e terziaria francescana – presentata da Giuseppe Francesco Meyranesio nel 1765 alla Congregazione dei Riti per avviare il processo di canonizzazione quale trascrizione di un presunto manoscritto a lei coevo, e le precedenti biografie secentesche, mostrando come i dati esposti in essa siano falsi e ipotizzando proprio nel Meyranesio il suo autore. In appendice edizione dello scritto.

48. GAVINELLI SIMONA, *Paola Gambara e il salterio-innario-kyriale di Santa Maria degli Angeli di Bene Vagienna*, BrS, s. III, 22/1-4, 2017, 235-273, ill. Inquadrandola opportunamente nella spiritualità femminile del periodo e nell'ambito della sua famiglia, l'a. offre dapprima una biografia e un quadro delle testimonianze agiografiche riguardanti la terziaria francescana e beata bresciana (1473-1515), moglie del conte piemontese Ludovico Costa di Bene Vagienna. Su tale scorta, identifica quindi lo scritto con il «libro di canto» da lei donato al convento di Bene, offrendone infine un'accurata descrizione.

Gaudenzio, vescovo

49. GERZAGUET CAMILLE, *Preaching to the 'ecclesia' in northern Italy: the Eastertide sermons of Zeno of Verona and Gaudentius of Brescia*, in *Papers presented at the seventeenth international Conference on patristic studies held in Oxford 2015. Volume 3: Becoming christian in the late antique West (3rd-6th centuries)*. Edited by ARIANE BODIN, CAMILLE GERZAGUET and MATTHIEU PIGNOT, Leuven-Paris-Bristol, Peeters, 2017 (*Studia patristica*, 77), 33-44. Nella seconda parte del contributo l'a., seguendo un approccio filologico, si sofferma sui sermoni 2 e 5 del vescovo bresciano († 410) – facenti parte della sezione

della raccolta da lui inviata all'amico Benevolo – che permettono di delineare le prassi di preparazione e di svolgimento del battesimo in uso nella Chiesa di Brescia durante i secc. IV-V nonché l'uditorio al quale il santo li aveva rivolti.

50. PIARDI FEDERICA, *Richiami classici nella produzione letteraria di Gaudenzio di Brescia*, «Aevum», 88, 2014, 181-193.

L'esame delle citazioni classiche presenti nelle opere del vescovo bresciano consentono all'a. di lumeggiare i modelli di istruzione scolastica vigenti in città nei secc. IV-V.

Guadagnini Giovanni Battista, arciprete

51. ROCHINI MARCO, *Teologia politica ed ecclesiologia «del piccolo numero»: l'idea del martirio nel giansenismo italiano settecentesco*, «Rivista di storia del cristianesimo», 15, 2018, 359-376.

L'esame delle posizioni di alcuni noti protagonisti del giansenismo italiano sul tema del martirio, spesso impiegate per sviluppare la polemica anticuriale e muovere critiche verso il papato, comprende anche quelle di Giovanni Battista Guadagnini – nativo di Esine in Valcamonica (1723), predicatore in diocesi, arciprete e rettore della scuola di Civate Camuno dove morì nel 1807 – e di Giuseppe Maria Pujati, di origini friulane ma formatosi nel collegio somasco di S. Bartolomeo a Brescia.

Ildemaro di Corbie, monaco

[v. anche i nn. 19, 90]

52. ALBINI GIULIANA, *'Pauperes recreare': accoglienza e aiuto ai poveri nelle comunità monastiche (secoli VI-XII)*, in *Living and dying*, 490-499, ill.

Illustrando le molteplici prospettive relative all'assistenza ai poveri e al dovere dell'ospitalità delineatesi all'interno del monachesimo occidentale, l'a. si sofferma anche sull'evoluzione che codesti due temi ebbero nel commento alla regola di Benedetto stesa da Ildemaro nel monastero bresciano di S. Faustino Maggiore.

Leno, S. Benedetto 'ad leones' - monastero

[v. anche il n. 31]

53. BARONIO ANGELO, *Il sogno di Desiderio re dei longobardi*, Milano-Spoleto-Brescia, Centro di studi longobardi-Fondazione Centro italiano di studi sull'alto medioevo-Fondazione Civiltà bresciana, 2018 (Centro di studi longobardi. Ricerche, 2), XXI-325 p., ill.

L'a. si sofferma in particolare sulla politica ecclesiastica dell'ultimo sovrano longobardo, caratterizzata dalla fondazione e dal consolidamento di un'ampia rete di monasteri quale base per l'esercizio del potere nei diversi territori del suo dominio. Tra essi spicca il cenobio benedettino maschile di S. Benedetto di Leno, da lui stesso promosso e che conobbe una notevole fortuna anche dopo il termine dell'epoca longobarda.

Licheto Francesco, francescano

54. COURTOIS LUC, *Licheto (Francesco)*, «Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique», 32, 2019, 22-23.

Nato tra il 1450 e il 1475 forse a Lovere (Bergamo) ma più probabilmente a Brescia, essendo usualmente indicato nelle fonti come *de Brescia*, entrò nei minori osservanti della città in età giovane ricoprendo l'incarico di docente presso il Collegio di S. Maria di Gesù sull'isola di Lechi. Dopo un periodo di studi a Napoli fu superiore della provincia di Candia (1512), vicario di quella di Brescia due anni dopo, infine generale dell'ordine nel 1518 avviando immediatamente una lunga visita nelle province italiane e d'oltralpe, durante la quale morì a Budapest nel 1520. Ha lasciato vari scritti di commento alle opere di Giovanni Duns Scoto.

Maggi Berardo, vescovo

55. ARCHETTI GABRIELE, *Pastore prudente e nobile. Intorno all'episcopato di Berardo Maggi*, BrS, s. III, 22/1-4, 2017, 61-122, ill.
Sulla scorta delle ricerche condotte negli ultimi trent'anni sul vescovo e signore di Brescia (1275-1308) l'a. indica una serie di spunti innovativi relativi alla sua azione politico-religiosa e all'autorappresentazione che volle lasciare nell'affresco della *Pace* visibile nel Broletto, nella statua mutila per la fontana degli eremitani di S. Barnaba e specialmente nel sarcofago del duomo Vecchio, opere nelle quali il presule appare ispirarsi ai principi della bolla *Unam sanctam* di Bonifacio VIII (1303).
56. DE PAOLI MASSIMO - SIGNORONI ALBERTO - CAPONE ALESSIO, *Il rilievo e la modellazione del sarcofago di Berardo Maggi*, BrS, s. III, 22/1-4, 2017, 211-233, ill.
Gli aa. presentano un'ipotesi credibile circa la collocazione originaria del manufatto all'interno del duomo Vecchio di Brescia e la sua organizzazione complessiva, integrando con ciò alcuni aspetti assenti nella nota riguardante il monumento del vescovo († 1308) che si legge nelle *Memorie* di Baldassarre Zamboni (1571), arciprete di Calvisano (Brescia), qui riprodotta in appendice.
57. STROPPA FRANCESCA, *A proposito della propaganda episcopale di Berardo Maggi*, BrS, s. III, 22/1-4, 2017, 123-210, ill.
Attenta anche agli aspetti artistici, l'a. interpreta la statua mutila per la fontana degli eremitani di S. Barnaba, l'affresco della *Pace* del Broletto e il sarcofago del vescovo del duomo Vecchio quali elementi di una propaganda atta a giustificare il suo secondo mandato di balia su Brescia (1303-08), avvenuto nel contesto di forti tensioni politiche. Si sottolinea pure l'esplicito riferimento del Maggi ai vicini modelli scaligero e visconteo e, soprattutto, imperiale e ierocratico papale, in quest'ultimo caso evidentemente ispirato alla bolla *Unam sanctam* di Bonifacio VIII (1303); importanti le indicazioni sull'incompleta realizzazione e collocazione del sarcofago, dal medioevo alla sua sistemazione in chiave museografica.

Manerbio, S. Maria della Colomba - monastero

58. GUERRINI SANDRO, *Intorno alla setta lombarda dei catari di Bagnolo: ipotesi ed esclusioni*, in *Riformatori bresciani*, 211-218.
Sorto attorno al 1140, il monastero femminile cisterciense di S. Maria della Colomba di Manerbio si caratterizzò, nei suoi valori spirituali, per quella stessa rinuncia ai beni materiali propria della predicazione catara, il che spiega come nel-

l'ente entrassero alcune importanti personalità dell'aristocrazia dell'epoca le quali, con la loro influenza, seppero contrastare efficacemente l'attività degli eretici. Alla conclusione del contributo breve nota sull'ipotetico reperimento archeologico della scomparsa canonica di S. Pietro di Ripa, luogo di origine dell'eresia arnaldista.

Marcolini Ottorino, oratoriano

59. BUSI MICHELE, *Marcolini e Montini: le radici giovanili di una lunga amicizia*, BrS, s. III, 23/1-4, 2018, 125-146, ill.

Mediante l'esame della corrispondenza intercorsa tra il futuro arcivescovo di Milano e l'oratoriano bresciano, fino all'ordinazione sacerdotale di quest'ultimo, l'a. mette a fuoco non soltanto il loro rapporto personale ma altresì alcuni aspetti della spiritualità del Marcolini, che emergono con chiarezza specialmente nel periodo di preparazione agli ordini sacri (1923-27).

Martinengo Massimiliano

60. LORENZI ROBERTO ANDREA, *Per un profilo di Massimiliano Celso Martinengo, riformatore (Brescia, 5 ottobre 1515-Ginevra, agosto 1557)*, in *Riformatori bresciani*, 105-168, ill.

Profilo biografico del canonico lateranense, membro di una delle più importanti famiglie bresciane, il quale, presi i voti nel convento cittadino di S. Afra – assumendo il nome di Celso – conobbe nel convento lucchese di S. Frediano Pietro Martire Vermigli, alla cui scuola teologica innovativa aderì insegnandovi il greco. Con la definitiva rottura tra l'autorità cattolica e le correnti della Riforma italiana si convertì al calvinismo rifugiandosi in Svizzera, dove tra l'altro fu pastore della comunità italiana presso la Chiesa di Ginevra.

Martinengo Ulisse

61. OLIVIERI ACHILLE, *Ulisse Martinengo, Brescia e la "religio helvetica" (1572-1574)*, in *Riformatori bresciani*, 169-187.

Attraverso l'esame di numerosi e diversificati docc. si ricostruiscono la partecipazione e il ruolo ricoperto dal conte bresciano all'interno di quei gruppi, soprattutto di *mercatores*, che diffusero in Lombardia e in Veneto il verbo calvinista, sfruttando il commercio della seta e dei libri riformati provenienti da Ginevra. All'interno di questi il Martinengo fu figura di primo piano tra il 1569 e i primi anni Settanta, non solo da un punto di vista religioso ma altresì per il tentativo di realizzare a Brescia e nelle città della Terraferma veneta il modello politico ginevrino, intendendolo quale strumento per il trionfo di una *humanitas* in grado di aprire, da un lato, l'individuo al messaggio evangelico, dall'altro di stabilire una pace stabile tra le diverse comunità. Appendice documentaria in proposito alle p. 249-263 del vol.

Maurizio da Brescia, francescano

62. DELLA FINA GIUSEPPE M. - LANZI ROBERTO - GUARNIERI MARIA VIRGINIA, *Padre Maurizio da Brescia archeologo*, «*Archaeologiae*», 13/1-2, 2015, 11-46, ill.

Sulla scorta di docc. inediti gli aa. riconsiderano il ruolo del minore osservante – nato a Verolanuova come Fortunato Antonio Malvestiti nel 1778, entrato nel convento di Quinzano nel 1794, oltre che archeologo astronomo, botanico, musicista e poeta, protagonista nelle dieci giornate di Brescia durante i moti del '48, morto infine nel convento bresciano di S. Giuseppe nel 1865 – negli scavi condotti per iniziativa di Luciano Bonaparte a Canino, in particolare attribuendo ipoteticamente a lui la tesi dell'appartenenza dei vasi rinvenuti a una fase pelasgo-etrusca. In appendice si pubblica la relazione degli scavi inviata da fra Maurizio all'Accademia viterbese degli Ardentì e la lettera spedita ad Alexandrine Bleschamp, con traduzione dal francese in italiano.

Montini Giovan Battista/Paolo VI, papa [v. anche i nn. 6, 12, 59, 91, 96, 97

63. ARCHETTI GABRIELE, *Da Chiari a Rodengo. Appunti di storia monastica su papa Montini*, BrS, s. III, 23/1-4, 2018, 31-72, ill.

Il pontefice ebbe un precoce contatto con l'ambiente e la spiritualità monastica benedettina a seguito della giovanile frequentazione del monastero di S. Bernardino di Chiari, che approfondì attraverso i rapporti con numerosi altri enti italiani ed europei. La sensibilità di Paolo VI per il monachesimo trovarono una probante conferma nell'iniziativa da lui assunta per il ritorno degli olivetani nel cenobio di S. Nicola di Rodengo (Brescia), compiutosi nel 1969 e perciò adesso a lui cointitolato, illustrata dall'a. pure mediante un'importante appendice di docc.

64. BARDELLI DANIELE, "La persona umana nella sua realtà integrale". *La nascita dell'Istituto superiore di educazione fisica presso l'Università Cattolica di Milano*, «Bollettino dell'Archivio per la storia del movimento sociale cattolico in Italia», 50, 2015, 3-46.

L'a. mette in luce il ruolo fondamentale svolto dall'allora arcivescovo di Milano Giovan Battista Montini nella nascita dell'Istituto superiore di educazione fisica dell'Università Cattolica, cui il futuro pontefice impresso la sua concezione della pratica sportiva quale caratteristica propria della società moderna, bisognosa tuttavia di una forte impronta spirituale cattolica.

65. BARDELLI DANIELE, *Montini e la nascita del Centro accademico sportivo "Rino Fenaroli": fede e opere nella società moderna*, «Studium», 113, 2017, 71-104.

L'a. delinea la nascita e i primi sviluppi del Centro tra gli anni Cinquanta e Sessanta del Novecento durante l'episcopato milanese di Giovanni Battista Montini che, consapevole del ruolo sempre più importante assunto dalla pratica sportiva presso la gioventù nella Milano del boom economico, fu altresì attento a contrastare i possibili aspetti negativi dei valori e dei comportamenti da essa veicolati mediante un'innovativa proposta inquadrata in un contesto pienamente cattolico.

66. BIANCHI ANGELO, *Giovanni Battista Montini e la formazione intellettuale e religiosa degli studenti della FUCI. Una messa a punto storiografica*, RSCI, 72, 2018, 529-540.

L'a. delinea le relazioni avviate dal giovane Montini con gli ambienti studenteschi specialmente in virtù del suo ruolo di assistente della Fuci, inizialmente nel contesto del circolo romano (1923-25), quindi a livello nazionale.

67. BROGI DINO MARCO, *Normativa de S. Hierarchia (aggiornamenti dalla chiusura del Vaticano II all'istituzione della Pontificia Commissione per la revisione del Cico)*, «Orientalia christiana periodica», 81, 2017, 191-218. Si analizzano alcuni scritti di papa Paolo VI, in particolare il *motu proprio Episcopalis potestatis* – che offriva istruzioni circa la nomina dei vescovi in applicazione dell'*Orientalium ecclesiarum* – e un doc. relativo ai loro poteri all'esterno del territorio patriarcale.
68. DE GIORGI FULVIO, *Il dialogo nel pontificato di Paolo VI*, «Humanitas», n.s., 71, 2016, 149-172. L'a. pone in rilievo la centralità del 'dialogo', inteso quale essenza della fede, nel magistero di Giovan Battista Montini cogliendone l'emergenza nelle fondamentali questioni affrontate dal pontefice: il rapporto tra la Chiesa e il mondo, le relazioni tra le componenti della comunità cattolica, il confronto con le altre confessioni religiose.
69. DE GIORGI FULVIO, *Papa Francesco e papa Paolo VI*, «Humanitas», n.s., 71, 2016, 621-634. Alla luce della continuità che, secondo l'a., esiste nel rinnovamento conciliare promosso da papa Paolo VI all'indomani del Vaticano II e che caratterizza pure il governo dell'attuale pontefice, si mettono in luce gli aspetti dell'insegnamento montiniano che più hanno influenzato la formazione di papa Bergoglio, in particolare la sua visione cristocentrica e la riflessione ecclesiologica, sociale e pastorale.
70. FEDERICI MARCO, *Paolo VI e il monachesimo benedettino*, BrS, s. III, 23/1-4, 2018, 73-123, ill. Approfondendo un precedente contributo pubblicato nella medesima sede (v. scheda n. 63), l'a. illustra il tema tracciando le relazioni di Giovan Battista Montini con numerosi cenobi italiani ed europei, da quelle giovanili con S. Bernardino di Chiari alle visite e ai periodi di ritiro, tra l'altro, a Montecassino, S. Paolo fuori le Mura, Farfa, Subiaco, Camaldoli e Vallombrosa, concludendo infine con le sue iniziative a sostegno delle monache di Viboldone (Milano) e per il ritorno degli olivetani a S. Nicola di Rodengo (Brescia) nel 1969.
71. FERRARI FRANCESCO, *La "tradizione ambrosiana" nel campo dell'assistenza religiosa e morale agli operai. Alcuni aspetti del rapporto tra gli arcivescovi di Milano e l'Onarmo durante gli episcopati di Montini e Colombo*, «Ricerche storiche sulla Chiesa ambrosiana», 33, 2015, 265-281 [= Archivio Ambrosiano, 103]. Nel ripercorrere il tema l'a. segnala, in particolare, i non facili rapporti tra l'Opera nazionale assistenza religiosa e morale degli operai, creata a Roma ai primi anni Trenta da mons. Ferdinando Baldelli per l'attività pastorale presso il cetto operaio, e Giovan Battista Montini (1954-63), essendo l'allora presule milanese poco favorevole al sistema dei cappellani di fabbrica; pertanto l'apostolato in questo ambiente rimase appannaggio delle Acli mentre la sezione milanese dell'ente si limitò all'assistenza materiale.
72. LUI ANDREA, *Una questione canonica tra Mantova e Roma. Diritto e liturgia al tempo del vescovo Menna*, BrS, s. III, 23/1-4, 2018, 245-264, ill.

- Ripercorrendo l'intricata vicenda promossa dal presule mantovano Agostino Domenico Menna (1929-54) contro le prerogative liturgiche godute dall'arcipretura di Asola all'indomani della morte dell'arciprete Antonio Besutti (1942), l'a. segnala il sia pur marginale coinvolgimento di Giovan Battista Montini, all'epoca alla Segreteria di Stato e amico del Menna, nelle ricerche allo scopo condotte presso l'Archivio Segreto Vaticano.
73. MICOCCI PAOLA, *I monaci basiliani di Grottaferrata: da "angeli del fango" a guaritori dei libri devastati durante l'alluvione di Firenze*, «Bollettino della badia greca di Grottaferrata», s. III, 13, 2016, 197-206, ill.
L'a. ripercorre l'attività svolta dai monaci della badia per volere di papa Paolo VI e protrattasi per ben dieci anni, di competente e paziente recupero di migliaia di testi appartenenti al patrimonio librario della città di Firenze, rovinati dall'alluvione del 1966.
74. STROPPA FRANCESCA, *Intorno alle reliquie di santa Giulia in una nota di papa Montini*, BrS, s. III, 23/1-4, 2018, 213-244, ill.
L'a. prende le mosse da una missiva, inviata dall'allora arcivescovo di Milano al presule bresciano Giacinto Tredici (1959), per illustrare le vicende delle reliquie della santa cartaginese, giunte a Brescia nel sec. VII e richieste in quegli anni dal vescovo di Livorno Andrea Pangrazio sia perché patrona della città sia per contrastare la forte presenza comunista. Volendo però mantenerle nella cittadina lombarda, Montini sollecitò il Tredici affinché portasse a termine la chiesa a lei dedicata nel Villaggio Prealpino, l'esame del cui grande affresco completa l'indagine.
75. VERSACE ELIANA, *Giovanni Battista Montini e il Circolo romano della FUCI (1923-1925). Figure, momenti, istituzioni*, «Studium», 113, 2017, 568-593.
Si traccia il ruolo ricoperto dal futuro papa Paolo VI dapprima come assistente ecclesiastico del Circolo universitario cattolico romano della Fuci (1923-25) poi come assistente generale dell'ente, del quale la Fuci romana fu tra le principali promotrici.
76. VERSACE ELIANA, *Un'educazione alla carità intellettuale. Giovanni Battista Montini e la rivista «Studium»*, «Studium», 113, 2017, 1018-1037.
Partendo dalla fondazione della rivista (1906) l'a. studia i contributi pubblicati sulle sue pagine dal Montini nel periodo in cui fu assistente ecclesiastico della Fuci. Da essi traspare la sua intenzione di utilizzare «Studium» come strumento per la pastorale nei riguardi dei membri dell'ente mediante una proposta di alto livello culturale e religioso, adeguata alla necessità di comunicare i contenuti della fede secondo prospettive adatte alla mentalità 'moderna' ormai radicata nei giovani universitari.
77. ZAMBARBIERI ANNIBALE, *Chiesa cattolica e Giappone durante la seconda guerra mondiale. L'apertura dell'ambasciata presso la Santa Sede (1942) e una possibile trattativa di pace (1945)*, «Rivista di storia del cristianesimo», 16, 2019, 493-521.
Ricostruendo il ruolo ricoperto dalla Sede apostolica tra il 1942 e il 1945 per giungere a un possibile accordo di pace tra Giappone e Stati Uniti, l'a. si sofferma, tra l'altro, sugli incontri avvenuti in Vaticano tra Ken Harada – in seguito ambasciatore in Italia – e i sostituti alla Segreteria di Stato Giovanni Battista Montini e Domenico Tardini.

Montini Ludovico

78. COVA ALBERTO, *Lodovico Montini e l'assistenza nell'Italia repubblicana*, «Bollettino dell'Archivio per la storia del movimento sociale cattolico in Italia», 48, 2013, 9-26.
Ricostruisce l'attività e la riflessione del politico bresciano, fratello di papa Paolo VI e parlamentare democristiano, che fu tra i principali animatori delle iniziative assistenziali in Italia dopo la seconda guerra mondiale.

Pavoni Lodovico, sacerdote

79. AGOSTI LORENZO, *Il processo di canonizzazione di Lodovico Pavoni*, in *I santi sociali*, 233-242, ill.
Puntuale ricostruzione dell'iter processuale che, il 16 ottobre 2016, è giunto a proclamare la canonizzazione del sacerdote bresciano (1784-1849), un percorso avviatosi solo 59 anni dopo la sua morte soprattutto a causa delle difficili vicende che hanno interessato la congregazione dei Pavoniani, da lui fondata nel 1847 e oggi diffusa in tutto il mondo.
80. CANTÙ ROBERTO, *La fisionomia dell'Istituto educativo fondato da Lodovico Pavoni*, in *I santi sociali*, 167-177.
L'a. ripercorre le origini e i primi sviluppi del Pio Istituto S. Barnaba fino all'approvazione, da parte del governo austriaco, della congregazione dei Pavoniani sorta per la sua gestione (1847), soffermandosi in particolare sull'innovativa proposta sottesa all'opera del Pavoni: non soltanto assistere ma educare, nel contesto dei principi cristiani, la gioventù povera ed emarginata attraverso la pratica del lavoro.
81. GRASELLI GIANFRANCO, «*Mi si parò innanzi il disegno con tanta chiarezza che parvemi dettato dal cielo*». *La novità sociale della formazione educativo-professionale in Lodovico Pavoni*, in *I santi sociali*, 69-114.
Di impostazione decisamente divulgativa, il contributo propone di seguito una breve biografia del sacerdote bresciano (1784-1849); le numerose iniziative promosse da varie personalità, religiose e laiche, tra fine Ottocento e inizio Novecento nel Bresciano per sovvenire alle dure condizioni di vita delle classi umili; infine, la pionieristica opera del Pavoni in ambito educativo-sociale, che si concretizzò nelle plurime istituzioni da lui erette – specialmente il Pio Istituto S. Barnaba (1821) e la congregazione dei Figli di Maria Immacolata (1847) detti poi Pavoniani – finalizzate alla beneficenza, all'educazione e all'apprendimento e alla pratica di un mestiere a vantaggio della gioventù povera ed emarginata, in un contesto di valori profondamente cristiano veicolati mediante il lavoro, inteso quale strumento principale di formazione.
82. DE GIORGI FULVIO, *Le relazioni del Pavoni con altri fondatori e fondatrici del suo tempo: influssi e processi storici*, in *I santi sociali*, 195-207.
Dopo aver delineato il quadro storico, religioso e assistenziale nel cui ambito si svolse l'attività di Lodovico Pavoni (1784-1849), l'a. individua le personalità e i punti di riferimento spirituali e culturali ai quali egli si ispirò nell'erezione della congregazione dei Figli di Maria Immacolata, detti poi Pavoniani. Di quest'ultima

si descrivono i primi sviluppi – sottolineando l'importanza ricoperta dalle relazioni del fondatore con i fratelli Marcantonio e Anton Angelo Cavanis, con Antonio Rosmini e col conte Giacomo Mellerio – fino all'approvazione canonica del 1847, ottenuta anche grazie alla stesura della *Costituzioni* modellate su quelle delle Figlie del S. Cuore fondate da Teresa Eustochio Verzieri, con la quale il Pavoni entrò in contatto in quel periodo.

Pennacchio Giuseppe, terziario francescano

83. ZEZIOLA FRANCESCO, *Giuseppe Pennacchio, medico e laico cattolico in Valcamonica*, BrS, s. III, 23/1-4, 2018, 369-401, ill.

Nel delineare la biografia del medico camuno e terziario francescano (Lovere, 1882-Gianico, 1944) l'a. si sofferma specialmente sulla sua spiritualità, che gli fece interpretare la professione quale servizio caritativo in particolare a vantaggio dei poveri e dei lavoratori. A costoro e ai loro problemi dedicò pure l'impegno politico e l'attività di conferenziere, che si affiancarono alla collaborazione storiografica presso gli «Annali francescani».

Piamarta Giovanni Battista, sacerdote

84. ARCHETTI GABRIELE, *Museo Piamarta "Fare bene il bene"*, BrS, s. III, 23/1-4, 2018, 405-410, ill.

Il contributo inaugura la sezione finale della rivista nella quale si dà conto della giornata dedicata all'inaugurazione dell'ente (3 dicembre 2018) ripercorrendo, con ricco corredo iconografico, la figura e l'opera del santo bresciano, la sua più famosa iniziativa – l'Istituto degli Artigianelli – le caratteristiche e l'importanza del Museo, l'attività culturale delle istituzioni a esso collegate, il tutto attraverso gli interventi di D. Mamberti (p. 421-424), G. Caprini (p. 427-428), M. Rotili (p. 431-434), M. Trebeschi (p. 437-441), F. Molinari (p. 443-444), G. Trabucchi (p. 449-461) e D. Lazzaroni (p. 463-466).

Pujati Giovanni Pietro Paolo, somasco

[v. anche il n. 51

85. ROCHINI MARCO, *Pujati, Giovanni Pietro Paolo (in religione Giuseppe Maria)*, DBI, 85, 2016, 655-657.

Nel profilo biografico del somasco friulano, esponente di rilievo del giansenismo italiano, si segnala l'importante periodo di formazione nel convento di S. Bartolomeo a Brescia e il suo insegnamento della retorica in città (ante 1760).

Pusterla Guglielmo, vescovo

86. PAGNONI FABRIZIO, *Pusterla, Guglielmo*, DBI, 85, 2016, 725-727.

Originario di Milano (1379/80) e fratello di Tommaso, divenne vescovo di Brescia nel gennaio 1399 per volere di Bonifacio IX, pur essendo privo degli ordini minori e dell'età canonica. Governò la diocesi prevalentemente da Milano attraverso l'impiego di numerosi familiari, grazie ai quali riuscì anche a esercitare una larga influenza in tutta l'arcidiocesi ambrosiana fino alla morte di Gian Galeazzo Visconti (1402): la grave crisi che ne seguì coinvolse pure il suo potere e lo tenne ancor più lontano dalla sua sede, di cui continuò a percepire le rendite fino al 1409, morendo in effetti nel 1416.

Pusterla Tommaso, vescovo

87. PAGONI FABRIZIO, *Pusterla, Tommaso*, DBI, 85, 2016, 731-733.
Fratello di Guglielmo (v. scheda precedente), divenne vescovo di Brescia nel 1397 ma è incerto se abbia mai preso formalmente possesso della sede che, comunque, governò attraverso il *sindicus et procurator* Antonio di Guglielmo Pusterla, probabilmente suo cugino, mirando soprattutto a rinnovare i contratti feudali con la vassallità vescovile della Valcamonica. In ogni caso il suo episcopato si interruppe molto presto con la morte, giunta entro la fine del 1398.

Querini Angelo Maria, vescovo

88. TREBBI GIUSEPPE, *Querini, Angelo Maria*, DBI, 86, 2016, 9-14.
Nel ripercorrere le vicende biografiche del monaco cassinese veneziano (al secolo Girolamo, 1680-1755) l'a. si sofferma in particolare sul periodo da lui trascorso a Brescia, città della quale fu nominato vescovo nel 1727. Elevato alla porpora cardinalizia da Clemente XII, che lo volle anche abate commendatario dei monasteri veneti della Vengadizza e di S. Andrea di Busco, divenne infine bibliotecario della Vaticana (1730) fino a quando, entrato in conflitto con Benedetto XIV, si ritirò a Brescia ove morì non prima di avere destinato il suo ricco patrimonio librario alla biblioteca istituita nel 1747 e aperta tre anni dopo, a lui oggi intitolata.

Quinziani Stoa Francesco

89. OLIVIERI ACHILLE, *Umanesimo erasmiano degli "eretici" bresciani del Cinquecento*, in *Riformatori bresciani*, 17-21.
Il breve contributo segnala i temi, di derivazione erasmiana, presenti nella *Tragedia de Passione Domini nostri Iesu Christi* del bresciano Francesco Quinziani Stoa (alias Francesco Conti), pubblicata a Basilea nel 1542, e ne rileva il ruolo fondamentale nell'alimentare la sensibilità religiosa riformata a Brescia.

Ramperto, vescovo

[v. anche il n. 19]

90. ANDENNA GIANCARLO, *Ramperto*, DBI, 86, 2016, 327-330.
Di origini transalpine, è documentato quale vescovo di Brescia nell'827 quando partecipò al sinodo di Mantova ove si cercò di risolvere la divisione tra le sedi patriarcali di Aquileia e di Grado. Fondò il monastero di S. Faustino Maggiore (841) e in tale maniera, nonché con ulteriori misure, promosse la riforma della vita monastica in tutta la sua diocesi, accogliendo, tra l'altro, Leutgario di Corbie e Ildemaro, primo commentatore della regola benedettina. Morì a Reichenau nell'860.

Rodengo, Ss. Nicola e Paolo VI, monastero

[v. anche i nn. 63, 70]

91. *L'abbazia dei Santi Nicola e Paolo VI di Rodengo dalla soppressione al ritorno dei monaci*. A cura di GABRIELE ARCHETTI, Roma-Brescia, Studium-Associazione per la storia della Chiesa bresciana, 2020, 575 p., ill. [= BrS, s. III, 25/1-4, 2020].
Il numero monografico della rivista è dedicato al 50° anniversario del ritorno dei monaci olivetani nel cenobio bresciano di S. Nicola, avvenuto nel 1969 anche per

iniziativa di papa Paolo VI al quale perciò è stato cointitolato dopo la sua beatificazione. Introdotti da un ampio corredo iconografico curato da F. Stroppa, i saggi delineano la storia dell'ente – nato nella seconda metà del sec. XI quale priorato cluniacense, passato alla congregazione di Monte Oliveto nel 1445 e soppresso nel 1797 per volontà dell'amministrazione napoleonica quando ancora si trovava in buone condizioni sia demografiche, sia spirituali, sia patrimoniali – soffermandosi altresì sul patrimonio artistico e librario, sulla documentazione a esso pertinente, sulla riflessione storiografica che lo ha interessato. Gli interventi si devono a G. Archetti, *Dalla Borgogna alle Crete senesi: il monastero di Rodengo*, 75-225; R. Bellini, *Il monastero di San Nicola di Rodengo nella storiografia degli ultimi trent'anni*, 227-256; S. Gavinelli, *La biblioteca invisibile: l'inventario di San Nicola di Rodengo per la Sacra Congregazione dell'Indice dei libri proibiti (1597-1603)*, 257-359 (con edizione dell'elenco dei libri dal codice *Vat. lat.* 11274 e una tabella riassuntiva nelle due appendici finali); M. Trebeschi, *La parrocchia di Rodengo tra Otto e Novecento*, 361-386; L. Del Bono, *L'abbazia di Rodengo: uno sguardo oltre la soppressione*, 387-432; M. De Paoli, *L'architettura intagliata e intarsiata dell'abbazia di Rodengo*, 433-482, ill.; F. Stroppa, *Arte e architettura nell'abbazia di Rodengo dal medioevo al Novecento*, 483-524, ill.; A. Brichetti, *Beni e documenti dell'abbazia di Rodengo*, 525-542; N. Garattini, *La chiesa di San Nicola di Rodengo*, 543-559, ill. Nella sezione conclusiva si riferiscono la nascita e le iniziative della benemerita Associazione Amici dell'abbazia di Rodengo, grazie alla quale è stato possibile il rilancio del monumento dopo la seconda guerra mondiale (p. 561-574).

Rovato, S. Maria Assunta - parrocchiale

92. DE PAOLI MASSIMO, *L'altare ritrovato di Rovato*, BrS, s. III, 22/1-4, 2017, 381-409, ill.

L'indagine condotta dall'a. consente di ipotizzare che l'altare a tempietto, oggi collocato nella chiesa di S. Maria degli Angeli di Brescia, sia originariamente appartenuto alla parrocchiale di S. Maria Assunta di Rovato, dalla quale fu trasferito in occasione della riedificazione dell'altare maggiore della vicina chiesa di S. Nicola da Tolentino (1767). Da qui, con la demolizione novecentesca dell'edificio sacro ed essendo stata negata dalla curia vescovile di Brescia la sua donazione al comune di Littoria, il manufatto passò appunto alla chiesa delle orsoline, dove tuttavia solo una parte dei suoi elementi furono reimpiegati.

Rovato, S. Nicola da Tolentino - chiesa

[v. anche il n. 92

93. MAFFEIS FLORIANA, *La chiesa di San Nicola da Tolentino in Rovato*, BrS, s. III, 22/1-4, 2017, 345-380, ill.

Avviatasi dal 1473, la devozione al santo trovò forza a seguito delle epidemie di peste del sec. XVII, male contro il quale era invocato come protettore, che portarono dapprima alla creazione di due feste, quindi all'edificazione della chiesa. Di essa l'a. ripercorre la lunga fase edilizia (1630-91), promossa soprattutto dalla confraternita di S. Maria del Suffragio, descrivendone poi la struttura e le attività fino alla demolizione del 1933 per lasciare spazio alla scuola. Degli arredi interni l'altare maggiore fu traslato a S. Maria degli Angeli, la saorsa intagliata nella parrocchiale di Ospitaletto, altri arredi nel convento dell'Annunziata sul monte Orfano.

Rusca Pietro Martire, domenicano

94. VANNI ANDREA, *Rusca, Pietro Martire*, DBI, 89, 2017, 280-281.
Nell'ampia attività svolta dal domenicano ticinese è ricordato brevemente anche il periodo in cui guidò la comunità di Brescia (1527-28).

Tamo Giuseppe da Brescia, pittore

95. MURSIA ANTONIO, *'Per Dei majorem honorem et gloriam'. Le vicende della chiesa di Santa Maria Annunziata di Biancavilla (1604-1952)*, Roma, Edizioni Efestò, 2016, 152 p.
Ricostruendo le vicende della chiesa catanese l'a. dedica largo spazio alle maestranze che operarono al suo interno, tra le quali un ruolo di primo piano spetta al pittore Giuseppe Tamo da Brescia (?-1731).

Tovini Giuseppe

96. BONETTI MICHELE, *L'eredità morale di Giuseppe Tovini e papa Paolo VI*, BrS, s. III, 23/1-4, 2018, 275-281.
La breve nota mette a fuoco l'influenza che l'opera e la spiritualità dell'avvocato camuno e del santo pontefice bresciano hanno esercitato e tuttora esercitano sulla Fondazione Banca S. Paolo, nella dimensione e nello spirito del suo agire economico.

Tredici Giacinto, vescovo

[v. anche i nn. 12, 74

97. TREBESCHI MARIO, *«Con cuore di figlio di codesta diocesi». Note di vita bresciana nelle lettere tra Montini e il vescovo Tredici*, BrS, s. III, 23/1-4, 2018, 147-202, ill.
A conferma dell'affetto con il quale papa Paolo VI guardò sempre alla sua città di origine, l'a. esamina un folto gruppo di lettere che egli scambiò col vescovo Giacinto Tredici durante il periodo in cui Montini fu sostituto alla Segreteria di Stato e poi arcivescovo di Milano. I docc. offrono notizie sui sacerdoti bresciani, su enti e istituti religiosi diocesani, sugli aiuti inviati dal Montini dopo la seconda guerra mondiale per fare fronte alle loro necessità e sostenere le attività caritative, infine sulla società cittadina, sul periodo bellico e sulle visite compiute dal metropolita in diocesi.

Ugoni Giovanni Andrea

98. FAINI MARCO, *A proposito di Giovanni Andrea Ugoni. Temi e spunti dalle «Rime» e dai «Trattati»*, in *Riformatori bresciani*, 79-103.
L'analisi accurata di quanto ci è giunto dell'opera letteraria dello scrittore bresciano, oltre a consentirci di ricostruire la rete di relazioni da lui intessuta con importanti personalità del movimento riformato in Italia, mette in luce le sue inquietudini spirituali che, nonostante il tentativo di cercare la protezione del card. Gianfrancesco Gambara, lo fecero arrestare a Venezia dall'Inquisizione. A ciò seguì la delazione dei suoi compagni – uno dei quali, Francesco Spinola, fu condannato a morte – e l'obbligo di residenza domiciliare nel territorio della parrocchia di S. Casciano. In appendice (p. 265-277) edizione del discorso *Elogio di Venezia*, uno dei quattro trattati da lui stesi (1562).

Valcamonica

[v. anche i nn. 46, 51, 83, 87]

99. MONGINI GUIDO, *Leresia di Santa Pelagia tra gesuiti, religione carismatica e Chiesa romana, in Leresia della preghiera. Gesuiti e pelagini tra Lombardia e Veneto nel Seicento*. A cura di GUIDO MONGINI, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2021 (Biblioteca di studi storico-religiosi, 13), IX-XX.

Saggio introduttivo di un vol. finalizzato a indagare le ripetute risorgenze dell'eresia pelagiana la quale, sorta a Milano e prima della sua diffusione nella Terraferma veneta, trovò un luogo di forte radicamento in Valcamonica. A tale proposito I. Gaddo, *Fare una nuova religione. Le 'Rivelazioni' di Francesco Negri detto il Fabianino*, 75-91, grazie all'analisi di un'antecedente e più ampia versione del *Libro delle rivelazioni* rispetto a quella pubblicata da Angelo Turchini nel 1991, mette a fuoco i caratteri di questa esperienza spirituale nel periodo in cui si radicò nella valle. B. Fassanelli, «*Si come a voi ha dato il lume dello Spirito [...] così ha dato a me il dono dell'oratione*». Francesco Negri, Giovanni Agostino Recaldini e l'«opera santa» degli oratori per la preghiera interiore nel tardo Seicento, 137-157, sottolinea il ruolo ricoperto dal Recaldini inizialmente in Valcamonica e poi a Treviso nella promozione dell'eresia, prima di prendere progressivamente distanza dalle 'rivelazioni' del Negri.

Verolanuova, S. Filippo Neri - oratorio

100. SALA LAURA, *Quando l'arte rivela la storia. La riscoperta dell'oratorio di San Filippo Neri di Verolanuova*, BrS, s. III, 23/1-4, 2018, 349-368, ill.

Ricorrendo a docc. d'archivio inediti il contributo traccia le vicende del piccolo oratorio oggi scomparso, dalla sua prima menzione nel corso della visita pastorale di Vincenzo Giustiniani (1635), dalla quale risulta di recente costruzione e sede della confraternita dei Ss. Girolamo e Filippo Neri, fino alla soppressione (1797). A completamento dello studio l'a. descrive l'iconografia e il contenuto di un dipinto appartenuto all'istituzione e di recente reperimento.

Indice

G. ARCHETTI, *Premessa* pag. 3

STUDI

R. BELLINI, *Tra villa e conduma: immagini della campagna nelle fonti patristiche (Agostino e Gregorio Magno)* » 11

G. ARCHETTI, *Il monastero di Sant'Eufemia. Note intorno ad una fondazione episcopale dell'XI secolo* » 43

L. DEL BONO, *L'accoglienza benedettina e l'ospedale di Santa Giulia di Brescia* . . . » 65

S. GAVINELLI, *Il Chronicon Brixianum di Giacomo Malvezzi tra Paolo Diacono e Jean Mabillon* » 83

R. DELMORO, *Gli affreschi tardogotici della pieve della Mitria (e un'apertura su Andrea Bembo)* » 121

A.F. PALMIERI-MARINONI, *Aspetti di costume nel Sant'Antonio abate della pieve della Mitria* » 153

A. BIONDELLI, V. VOLTA, *Antonio Montanino scultore e intagliatore* » 159

P.C. MORANDI, *Note testamentarie intorno a Vincenzo Giustiniani e Bartolomeo Gradenigo, vescovi di Brescia* » 185

F. STROPPA, *Il recupero della tradizione longobarda tra Otto e Novecento* . . . » 217

NOTE E DISCUSSIONI

E. DAL COVOLO, *Dai padri della Chiesa a Dante Alighieri. L'interpretazione spirituale delle Scritture* » 257

A. PEROTTI, *Una testimonianza sulla deportazione degli ebrei di Rodi* » 263

M. TREBESCHI, *Nota sull'Archivio storico diocesano di Brescia* » 269

SEGNALAZIONI BIBLIOGRAFICHE

R. BELLINI, *Schede bibliografiche su Brescia e la sua diocesi* » 287

Associazione per la storia della Chiesa bresciana



CONSIGLIO DI AMMINISTRAZIONE

Giovanni Donni, Gabriele Archetti, Mario Trebeschi
Giovanni Sorteni, Francesca Stroppa

CARICHE ASSOCIATIVE

Presidente: Giovanni Donni
Vice presidente: Gabriele Archetti
Segretario: Anna Bricchetti

Consiglieri: Giovanni Sorteni, Francesca Stroppa, Mario Trebeschi
Revisori dei conti: Angelo Baronio, Andrea Lui, Antonio Angelo Papagno

QUOTA DI ASSOCIAZIONE ANNUALE € 50,00
SOSTENITORE € 100,00

Conto corrente postale n. 18922252
Bonifico bancario IBAN IT 66 P 05387 11238 000042713672

intestati a

ASSOCIAZIONE PER LA STORIA DELLA CHIESA BRESCIANA
Via Gasparo da Salò 13 - 25122 Brescia
Tel. 030.40233 - www.brixiasacra.it - info@brixiasacra.it

L'adesione all'Associazione dà diritto a ricevere i numeri della rivista «Brixia sacra»
pubblicati nel corso dell'anno

Sostenitori 2021

Diocesi di Brescia, Capitolo della Cattedrale, Centro studi longobardi
Congregazione Sacra Famiglia di Nazareth, Farco srl, Fondazione Cogeme
Unione Libere Casalinghe, Opera Pia don Giovanni Comboni
Università Cattolica del Sacro Cuore, Gabriele Archetti, Osvaldo Bosetti, Giacomo Bulgari
Renato Campana, Francesco Donzelli, Antonio Faglia, Roberto Fenaroli
Bruno Augusto Fogliata, Ornella Gazzoli, Sandro Gorni, Clemente Lazzarini, Floriana Maffeis
Alessio Masserdotti, Giuseppe Merlini, Dino Osio, Antonio Angelo Papagno, Giovanni Sorteni
Mario Trebeschi, Alberto Zanetti Lorenzetti, Francesco Zeziola

In copertina e all'inizio delle rubriche

Cortefranca, chiesa di Sant'Eufemia, particolari della passione della martire Eufemia
e della crocifissione di Cristo (inizio secolo XVI)

Referenze fotografiche

Archivio dell'Associazione per la storia della Chiesa bresciana, Centro studi longobardi, Fotostudio Rapuzzi