



COMUNE DI MONSELICE
Assessorato alla cultura



BIBLIOTECA DI MONSELICE
Comitato di Gestione

ATTI DEL CONVEGNO

**I PERCORSI DELLA FEDE
E L'ESPERIENZA DELLA CARITA'
NEL VENETO MEDIOEVALE**

Castello di Monselice, 28 maggio 2000

a cura di Antonio Rigon

Comune di Monselice
2001

Indice

Antonio Rigon

Introduzione

Cristina La Rocca

L'articolato curriculum di Savino, santo altomedievale

Martina Cameli

Le chiese dedicate a san Sabino nell'Italia Centrale: l'esempio di Fermo

Sante Bortolami

Pellegrinaggi e ospitalità nel Veneto medievale

Giuseppina De Sandre Gasparini

Isotta Nogarola umanista, monaca domestica e pellegrina al Giubileo (1450)

Gian Piero Pacini

I Crociferi e le comunità ospedaliere lungo le vie dei pellegrinaggi nel Veneto medioevale secoli XII-XIV

Giampaolo Cagnin

«Io si vado a Roma; aretornerò s'el plaserà a Cristo». Pellegrini e vie del pellegrinaggio a Treviso nel Medioevo.

Paola Lotti

Pellegrini e pellegrinaggi nei testamenti padovani del Basso Medioevo

Pierantonio Gios

Itinerario di visita e assetto ospedaliero in Diocesi di Padova (1488-1489)

Silvana Collodo

Conclusione



Il 26 dicembre del 1999, in una fredda e ventosa giornata invernale, alle presenza di quasi duemila fedeli, anche a Monselice si aprivano le celebrazioni per il Giubileo di fine millennio. E' stato un appuntamento religioso veramente unico per tutto il territorio della Bassa Padovana che ha ritrovato nel Santuario Giubilare di Monselice uno dei luoghi di preghiera sicuramente più pregnanti della nostra Provincia.

L'importante avvenimento religioso, lungamente atteso, ha rappresentato, tra l'altro, un momento di confronto con la nostra secolare religiosità che ha saputo trovare nelle reliquie dei santi martiri custoditi nella chiesa di san Giorgio un percorso preferenziale per avvicinarsi al sacro. In fondo Romanis Basilicis Pares è, oggi come ieri, il motto che identifica i monselicensi tra la gente veneta e che ci unisce con un passato fatto di importanti agganci con la storia religiosa europea.

Con questo convegno abbiamo voluto rendere omaggio alla nostra memoria ricostruendo i "Percorsi della fede" dei molti veneti che nei secoli hanno intrapreso un lungo viaggio per pregare sulla tomba di Pietro o per vedere l'immagine della "Santa Veronica", nella speranza di raccogliere l'afflato che viene dall'incontro con il grande mistero dell'incarnazione.

L'esperienza del pellegrinaggio nasce dall'essenza stessa della nostra millenaria religiosità che ha modellato il paesaggio con una architettura di tipo religioso, nella quale troviamo riassunta la nostra esperienza di cristiani. "A che serve una strada se alla fine non c'è una chiesa" diceva Paul Claudel. Che cos'è il Giubileo se non un percorso interiore che vuole dare un volto all'invisibile, aggiungiamo noi. Questo è il messaggio che abbiamo raccolto durante l'anno Giubilare e che abbiamo voluto nascondere tra le pagine di questo saggio che si prefigge soprattutto di investigare nel profondo dell'anima dei pellegrini medievali, per ripercorrere con loro le antiche strade che portano alla pace interiore o (per i credenti) alla salvezza eterna.

Concludo con l'auspicio che l'esperienza del Giubileo possa aiutarci a riscoprire noi stessi e a recuperare la dimensione dell'infinito nelle piccole cose della vita quotidiana, nella speranza che tutto ciò sia più gradito a Dio di qualunque altra grande impresa terrena.

Fabio Conte
Sindaco



Tratto dal libro: Antonio **RIGON**, *I percorsi della fede e l'esperienza della carità nel veneto medievale*, Poligrafo 2002 (Carrubio, 1) p.17-22.

Introduzione di Antonio Rigon

L' anno Duemila e l' evento giubilare hanno prodotto, tra gli effetti collaterali, la moltiplicazione di convegni, tavole rotonde, dibattiti. Per nulla intenzionati a contribuire all' inflazione di iniziative celebrative, gli organizzatori ci hanno pensato a lungo prima di proporre il tema per un nuovo convegno. Ma la scelta è stata alla fine semplice. Un argomento come *I percorsi della fede e le esperienze della carità nel Veneto medioevale* può sembrare a prima vista scontato e del tutto prevedibile. Eppure riflettere, in un quadro regionale, sulle vie e sui protagonisti della ricerca di Dio e sulle iniziative ispirate all' evangelico amore del prossimo lungo le strade percorse da pellegrini e poveri, mercanti e studenti, religiosi e vagabondi nell' età di mezzo è, per il Veneto, un impegno storiografico per molti aspetti nuovo e un modo di affrontare problemi storici tutt' altro che risolti.

Si prendano i santi e il culto loro tributato lungo i secoli. Le tematiche relative all' agiografia sono da molto tempo all' ordine del giorno della medievistica internazionale più avanzata e, in ambito veneto, dopo la stagione dei Barzon, Tramontin, Niero, Daniele, Gamboso, una nuova generazione di storici è impegnata nello studio della santità a Venezia come a Padova, a Verona come a Vicenza, a Feltre come a Treviso. Tuttavia c' è ancora moltissimo da fare.

Non stiliamo elenchi di lacune, limitiamoci ad una soltanto. Cosa sappiamo realmente per l' area veneta su quel san Sabino che, anche grazie ai benemeriti recuperi localmente operati da Roberto Valandro¹, scopriamo essere al centro di un culto secolare a Monselice, dove, con voto unanime del consiglio comunale, nel 1631 fu elevato a patrono? A quando risale veramente questo culto? Come e quando le reliquie giunsero a Monselice, restandovi in bilico fra culto pubblico e devozione privata dei Cumani, che ne fecero il cuore di tradizioni familiari volte ad esaltare le antichissime e nobilissime origini del casato? Su quali strade, lungo quali percorsi, in che tempo i venerati resti giunsero nel centro euganeo? L' ipotesi più affascinante lo vorrebbe in relazione con il culto dei santi presso i Longobardi. Ma, in realtà di quale Sabino si tratta? Nell' alto medioevo più santi di questo nome furono venerati in varie zone d' Italia. E dunque, qual' è quello di Monselice e qual' è lo sfondo religioso, culturale, politico nel quale collocare la nascita e lo sviluppo del culto verso di lui? Su simili questioni sono chiamate ad indagare due relatrici con lo sguardo inevitabilmente proiettato oltre l' ambito locale per cercare di definire l' identità del santo, il modello di santità da lui rappresentato, le possibili vie di trasmissione del culto a lui tributato.

Reliquie e devozioni viaggiano, con gli uomini e le loro cose, per terra e per acque. Anche sulle strade, e più in generale sulla rete stradale e fluviale del Veneto medioevale, lungo la quale si muovevano viandanti e pellegrini, vorremmo saperne di più. Se per l' epoca antica non mancano le indagini d' insieme (si pensi al classico lavoro del Bosio sulle strade romane)², per l' età di mezzo le ricerche sono ancora arretrate e non permettono di creare raccordi con altre aree ove esiste invece una radicata tradizione di studi. Forse è il caso di pensare ad un altro convegno interamente dedicato alle vie di comunicazione, ma intanto in questa occasione sarà

¹ R. VALANDRO, *Un patrono per una città. S. Sabino, i luoghi e i protagonisti di una religiosità millenaria*, Monselice 1995.

² L. BOSIO, *Itinerari e strade della Venetia romana*, Padova 1970.

messo a fuoco, attraverso un' ampia esemplificazione, un aspetto importante relativo all' organizzazione dell' assistenza, e alle forme di vita religiosa ad essa collegata, lungo gli itinerari dei pellegrinaggi . Al riguardo Monselice offre un esempio ben noto e di indubbio interesse.

Quando nel 1972 uscì la monografia su S. Giacomo di Monselice³, gli studi sugli *hospitalia* medioevali erano, in Italia, agli albori. Le poche ricerche esistenti (ad esempio quelle del Fainelli per Verona)⁴ erano di tipo prevalentemente giuridico; le iniziative di ricerca più rilevanti facevano capo al Nasalli Rocca, autore appunto di un volume sul diritto ospedaliero nei suoi lineamenti storici.⁵ Pochi (e tra essi il Sambin con il saggio sull' ospedale fondato in Padova da Benvenuto de' Bazioli nel 1426-'27)⁶ intuivano o comunque approfondivano la valenza religiosa, i legami col potere, le ricadute sociali, le innovative dimensioni evangelico pauperistiche proprie delle esperienze ospitaliere. Sorto nel 1162 lungo l' antica *via publica*, che da Bologna, per Modena, Montagnana, Ospedaletto, Este, Monselice, menava a Padova; situato fuori le mura presso il *flumen* e la strada pubblica; fondato da un canonico ferrarese e da una donna assieme ad un gruppo di *religiosi boni homines ac mulieres*, sostenuti dal comune e dall' arciprete della pieve, S. Giacomo fu ben altro che un ospedale nel senso moderno del termine. Fu un centro di accoglienza e di fervida vita religiosa , un luogo di sperimentazione evangelica ove ci si misurava con i problemi della povertà e della mobilità, un punto di riferimento per esperienze religiose innovative di uomini e donne, spinti dalla *causa charitatis* a scegliere il servizio *in necessitatibus pauperum et etiam aliorum christianorum hinc inde transeuntium*.

Trent' anni fa la ricerca sull' *hospitale* monselicense cercò di delineare un modello di istituzione e di comunità ospedaliera nella quale si realizzava concretamente quella religiosità delle opere che, fra XII e XIII secolo, costituì un tratto caratteristico della vita cristiana. L' attenzione alle trasformazioni degli assetti istituzionali e religiosi realizzati in S. Giacomo dal Duecento al Quattrocento e il confronto con l' evoluzione parallela di altri simili gruppi di penitenti e di laici devoti permise allora di far emergere un filone poco conosciuto, ma in grado di connotare in profondità, più di altre celebrate esperienze, la vita religiosa e sociale del Veneto nel basso medioevo. Su questa strada le ricerche si sono poi fortunatamente moltiplicate⁷ e permettono di delineare oggi un quadro abbastanza chiaro e di lungo periodo.

Alle iniziative di monaci e vescovi, che nell' alto medioevo diedero vita a xenodochia e a forme liturgiche di soccorso ai poveri, si affiancarono nei secoli centrali dell' età di mezzo quelle di capitoli cattedrali, ordini religiosi, signori locali e gruppi sociali ad essi collegati. Lungo le strade delle crociate e dei pellegrinaggi sorsero numerosi ospedali per l' assistenza a cavalieri e pellegrini, poveri e bisognosi di ogni genere. Presto intervennero anche i comuni. Proprio Monselice offre un esempio precoce, non solo per l' appoggio dato nel 1162 dal comune alla fondazione di S. Giacomo, diventato subito l' *hospitale Montissilicis* , ma soprattutto per il coinvolgimento nella fondazione del lebbrosario di S. Michele alla fine del XII

³ A. RIGON, *S. Giacomo di Monselice nel Medio Evo (sec. XII-XV). Ospedale, monastero, collegiata*, Padova 1972 (Fonti e ricerche di storia ecclesiastica padovana, IV)

⁴ V. FAINELLI, *Storia degli ospedali di Verona dai tempi di san Zeno ai giorni nostri*, Verona 1962.

⁵ E. NASALLI ROCCA, *Il diritto ospedaliero nei suoi lineamenti storici*, Milano 1956.

⁶ P. SAMBIN, *Benvenuto de' Bazioli e lo statuto per l' ospedale di S. Michele da lui fondato in Padova nel 1426-27*, "Atti dell' Accademia patavina di scienze, lettere ed arti", n.s., LXXIV (1961-62), pp. 449-471.

⁷ Per limitarsi ai profili di carattere più generale basti qui ricordare il lavoro di G.M. VARANINI-G. DE SANDRE GASPARINI, *Gli ospedali dei "malsani" nella società veneta del XII-XIII secolo. Tra assistenza e disciplinamento urbano, in Città e servizi sociali nell' Italia dei secoli XII-XV*. Atti del dodicesimo Convegno internazionale di studio tenuto a Pistoia nei giorni 9-12 ottobre 1987, Pistoia 1990 , pp. 141-200, e dello stesso G.M. VARANINI, *Per la storia delle istituzioni ospedaliere nelle città della Terraferma veneta nel Quattrocento*, in *Ospedali e città. L' Italia del Centro-Nord, XIII-XVI secolo*. Atti del Convegno internazionale di studio tenuto dall' Istituto degli Innocenti e Villa i Tatti (The Harvard University Center for Italian Renaissance Studies), Firenze 27-28 aprile 1995, a cura di A.J. GRIECO e L. SANDRI, Firenze 1997, pp. 107-155.

secolo, primo caso nel Veneto di intervento comunale diretto in materia di assistenza ai lebbrosi. L' accresciuta sensibilità per le condizioni di povertà e sofferenza del prossimo, alimentata da correnti spirituali impegnate a riscoprire e proporre gli ideali evangelici della povertà, della penitenza e della carità, spinse sempre più nel corso del Duecento anche gli appartenenti a ceti borghesi verso la pratica della beneficenza e verso le opere di misericordia, finalizzate alla salvezza dell' anima . In questo contesto la fondazione di piccoli ospizi per l' assistenza contemporanea a poveri, malati, pellegrini fu espressione di pietà cristiana, desiderio di espiazione, volontà di lasciare memoria di sé e accrescere il prestigio familiare. Per sua natura polifunzionale, questo tipo di ospedale ebbe lunga durata e continuò ad esistere anche nel tardo medioevo. Non vi furono infatti nel Veneto fenomeni vistosi di concentrazione delle istituzioni ospedaliere con assorbimento e subordinazione degli ospedali di tradizione medioevale, come avvenne ad esempio in Lombardia nel corso del Quattrocento. Anche se furono fondati talora nuovi e più moderni ed efficienti istituti di assistenza, sopravvissero ospedali di fondazione privata, sorti per iniziativa di confraternite e pii laici. Ad antichi ospizi di origine duecentesca se ne affiancarono altri di impianto tradizionale; non venne neppure meno la presenza dei comuni nell' organizzazione e nella gestione di enti ospedalieri risalenti all' età comunale.

La possibilità di tracciare oggi un simile quadro si deve ai risultati di molte meritorie ricerche, moltiplicatesi negli ultimi anni anche sotto forma di tesi di laurea. Restano naturalmente aperti molti problemi. La presenza degli ordini monastico-cavallereschi e ospitalieri, le correnti di pellegrinaggio, lo sviluppo dei santuari (tipologia, cronologia, diffusione, rapporti con autorità ecclesiastiche e laiche), la qualità dei servizi resi, i tempi e i modi della specializzazione dei singoli istituti e della "medicalizzazione dell' assistenza" sono temi sui quali vale la pena concentrare le ricerche , del resto già iniziate e che proprio questo convegno intende proporre e valorizzare: con l' auspicio da parte mia che si possa procedere quanto prima ad un rilevamento sistematico delle fondazioni ospedaliere e alla definizione di una mappa degli ospedali medioevali nel Veneto.

Su un altro piano mi pare anche che l' arco delle indagini dovrebbe comprendere, oltre che il pellegrinaggio verso mete lontane (spesso affidato a pellegrini di "professione" specializzati nella visita ai santuari per conto terzi), la pia pratica del pellegrinaggio cittadino. E l' attenzione dovrebbe volgersi dalle manifestazioni esterne a quelle della religiosità più intima e familiare (i santuari domestici), espressione di una spiritualità e di una cultura del tardo medioevo, sensibili al richiamo dell' interiorità, che largamente coinvolsero anche le donne: tanto devote quanto consapevoli della loro condizione femminile.

Molte delle questioni qui semplicemente enunciate sono al centro delle relazioni di questo convegno. E' doveroso da parte mia ringraziare coloro che lo hanno sollecitato e sostenuto, e, superando ogni occasionalità, hanno inteso porre le basi per altre analoghe iniziative scientifiche. Grazie dunque al dott. Conte sindaco di Monselice, all' assessore Ghidotti fervido promotore di imprese culturali e inesausto pellegrino lungo l' antico itinerario per S. Giacomo di Compostella, a Flaviano Rossetto che ha dato un apporto fondamentale all' organizzazione del convegno e alla stampa degli Atti.

Che questo volume sia posto sotto il patronato ideale di Gaetano Cognolato è una scelta felice dei Monselicensi. A dispetto delle stesse dichiarazioni dell' autore -"la storia di Monselice in essa (la prima parte del volume) non leggesi, che assai più cose e più accertate avrebbe a dire chi pregio dell' opera credesse mai lo scriverla" - il suo *Saggio di memorie della terra di Monselice, di sue sette chiese, del santuario in esse aperto ultimamente*, stampato nel 1794⁸, non è solo la storia delle origini di un luogo sacro, ma l' opera che inaugura in modo eccellente la moderna storiografia scientifica su Monselice.

⁸ La precedente citazione è a p. XIII del volume.



Antonio Rigon

Tratto dal libro: Antonio **RIGON**, *I percorsi della fede e l'esperienza della carità nel veneto medievale*, Poligrafo 2002 (Carrubio, 1) p. 23-42.

L'articolato curriculum di Savino, santo altomedievale

Cristina La Rocca

1. *Savino martire e vescovo umbro.*

Nel vuoto di informazioni che normalmente riguarda le realtà locali nell'altomedioevo, spesso si ricorre all'invenzione come strumento cosciente per colmare i vuoti e si definiscono 'probabili supposizioni' quegli indizi incerti che derivano dalla connessione, da noi effettuata, di fatti e dati che spesso non hanno alcun rapporto tra loro, che appaiono però (nella loro unicità) gli unici brandelli a cui ci si può rifare per scrivere di storia e non comporre romanzi¹. Il pericolo di tali invenzioni non sta tanto nelle intenzioni del loro autore, quanto nella loro trasformazione, con il passare del tempo, da 'ipotesi probabili' a certezze indiscutibili sulle quali fondarsi per costruire nuove 'ipotesi probabili' e così via. In questo modo, le fonti a disposizione sono lette attraverso una griglia ricostruttiva di ipotesi probabili totalmente fittizia. La storia dei Longobardi in Italia è stata per lungo tempo costruita secondo questo parametro, vale a dire basandosi su alcune 'probabili supposizioni' tramutate con il tempo in certezze. Una di esse è che i Longobardi, etnia che sarebbe rimasta rigidamente distinta e separata dai Romani durante tutto il corso della sua storia², avrebbero avuto, in quanto popolo e nazione, dei santi a cui erano particolarmente devoti: una chiesa dedicata a un santo 'etnico' di tale fatta sarebbe perciò da connettersi inscindibilmente con la presenza dei Longobardi in quel territorio sin dal momento della migrazione longobarda in Italia, diventando un elemento 'datante' per le origini del culto e della sua diffusione in un luogo³. Valga per illustrare i rischi (e in fondo, la limitatezza di orizzonti) di questo ragionamento, proprio l'esempio di Savino, che qui interessa esaminare:

¹ . La necessità di 'prove' nella costruzione del discorso storico è l'elemento giustamente in evidenza da C.GINZBURG, *Aristotele, la storia, la prova*, in *La prova*, a cura di C.AMPOLO (= <<Quaderni Storici>>, 85), Bologna 1994, pp. 5-17.

² . Il problema della separazione dei Longobardi dai Romani ha una sterminata bibliografia, specie di fine Ottocento. In questa sede è sufficiente rinviare a E.ARTIFONI, *Ideologia e memoria locale nella storiografia italiana sui Longobardi*, in *Il futuro dei Longobardi. Saggi*, a cura di C.BERTELLI, G.P.BROGIOLO, Milano 2000, pp. 219-227, con la principale bibliografia di riferimento.

³ . L'ipotesi cui si fa riferimento è, naturalmente, quella formulata da G.P.BOGNETTI, *I «Loca Sanctorum» e la storia della Chiesa nel regno dei Longobardi*, in G.P.BOGNETTI, *L'età longobarda*, III, Milano 1967, pp. 305-345; la figura di Bognetti storico è delineata assai efficacemente da G.TABACCO, *Espedienti politici e persuasioni religiose nel medioevo di Gian Piero Bognetti*, in <<Rivista di storia della Chiesa in Italia>>, XXIV (1970), pp. 504-523.

poiché Savino compare nella storia dei Longobardi di Paolo Diacono per ben due volte, egli viene a far parte, insieme con i vari Michele e Giorgio, della schiera dei santi 'tipicamente longobardi', e poiché Savino è patrono di Monselice e a Monselice si sono ritrovate sepolture con corredo databili all'inizio del VII secolo, si è dedotto senz'altro che S.Savino giunse a Monselice con i Longobardi, e che vi sarebbe rimasto nella sua qualità immutata di santo militare ed etnico⁴. Tale connessione non ha di fatto alcuna prova concreta a suo sostegno, poiché risiede unicamente nella passiva accettazione dell'ipotesi 'probabile' dei santi nazionali formulata dal Bognetti, e finisce con l'ingabbiare anche la vicenda di Savino nel binario storiografico tradizionalmente scelto per indagare i secoli tra il VI e l'VIII in Italia, che propone la separazione etnica e culturale, in tutti i suoi aspetti, come l'unica chiave interpretativa possibile⁵.

Ma l'alto medioevo non è un blocco compatto di secoli di immota staticità e, per fortuna, la figura di Savino è molto più interessante e stimolante di quanto questo percorso obbligato possa far immaginare: da vero santo altomedievale, Savino fu anzi un santo particolarmente articolato e malleabile, sia per la diversa funzione con cui fu utilizzato nel corso del tempo, sia nella formazione, anche contraddittoria e stratificata, della sua personalità e delle sue origini geografiche. Per cogliere questi aspetti occorre però tralasciare da subito ogni prospettiva locale e aprire lo sguardo al territorio italiano nella complessa serie di profondi mutamenti politici, istituzionali e di rapporti di forza che si verificarono tra VI e XI secolo.

La caratteristica che più colpisce di Savino è la sua moltiplicazione geografica: se numerosi sono i San Savino che popolano il calendario⁶ (un fatto di cui non ci si deve stupire

⁴ . Per le sepolture di età longobarda ritrovate nel *castrum* di Monselice, G.P.BROGIOLO, *Ricerche archeologiche su Monselice bizantina e longobarda*, in *Monselice. Storia, cultura e arte di un centro "minore" del Veneto*, a cura di A.RIGON, Treviso 1994, pp. 47-63; P.M.DE MARCHI, E. POSSENTI, *Rocca di Monselice (PD). Le sepolture longobarde*, in *Sepolture tra IV e VIII secolo*, a cura di G.P.BROGIOLO, G.CANTINO WATAGHIN, Mantova 1998, pp. 197-228. La connessione tra Savino e i Longobardi di Monselice è stata proposta da R.VALANDRO, *Un patrono per una città. S.Sabino, i luoghi e i protagonisti di una religiosità millenaria*, Monselice 1995, pp. 181-222.

⁵ . Senza contare che, di recente, la storiografia altomedievale si è impegnata proprio sul tema dell'etnicità, precisando, attraverso ricerche ormai estese a tutto il territorio europeo, che si tratta di un concetto mutevole e in continua trasformazione, dipendente da fattori di ordine politico e culturale e non da fattori biologici. In altre parole, non solo si è accertato che coloro che si definivano Longobardi nel VI secolo non avevano in comune che il nome con coloro che si definivano Longobardi nell'VIII, ma anche che tale identità etnica si era formata e trasformata in continuo rapporto con il mondo romano. Su questi aspetti, si veda: S.GASPARRI, *Prima delle nazioni*, Roma 1997 e W.POHL, *Le origini etniche dell'Europa*, Roma 2000, con i riferimenti alla vastissima bibliografia sull'argomento.

⁶ . Cfr. BHL, pp. 1078-1080: *Sabinus episcopus Assisiensis; Sabinus Brixienis; Sabinus episcopus Canusinus; Sabinus episcopus Faventinus; Sabinus monachus in Levitania; Sabinus monachus in agro Piactavensi, Sabinus episcopus Placentinus.*

perché *Sabinus* è nome diffuso nell'onomastica tardo antica), non è difficile accorgersi che il Savino più duttile di tutti fu proprio quello che è oggi venerato a Monselice. Le ragioni di questo sono assai semplici e derivano dalle condizioni attraverso le quali si strutturò e si diffuse la *passio* di Savino nel corso del VI secolo, che è anche il momento dell'invenzione del santo⁷. La *passio* di Savino è infatti talmente generica che può essere adattata con facilità ad ogni luogo⁸ e ci presenta il nostro nella duplice funzione di *episcopus* e di *martyr*, cioè i due attributi che possono costituire - a seconda delle necessità - l'aspetto prevalente della sua personalità. In sé la *passio* di Savino è infatti assai semplice⁹: vescovo di una località imprecisata al tempo di Massimiano, Savino, insieme con i diaconi Marcello ed Exuperantio, è incarcerato e torturato ad Assisi da Venustiano, un funzionario imperiale: poiché si rifiuta di adorare gli idoli pagani gli vengono troncate le mani, che sono raccolte e amorosamente conservate da Serena, una matrona e vedova che assiste Savino nei suoi tormenti e al cui nipote, Prisciano, Savino ridà la vista, imponendogli sugli occhi i moncherini. Con questo miracolo Savino converte il suo carceriere Venustiano (che per questo motivo è ucciso con tutta la sua famiglia), ed è trasferito a Spoleto dove è frustato a morte. La fida Serena provvede al suo seppellimento a un miglio dalla città, non senza aver provveduto a riunire al corpo le mani mozzate¹⁰.

L'indeterminatezza del luogo di origine di *Sabinus* permise perciò di pensarlo sia come vescovo di Assisi (in quanto luogo della sua prigionia), sia di Spoleto (in quanto luogo del suo martirio e della sua sepoltura) e più tardi di altre località, per esempio di Faenza e di Chiusi (in quanto luoghi ove si trovavano le sue reliquie). Come è stato più volte sottolineato, si tratta di una *passio* standard di ambito "romano" volta a fornire antiche presenze e atti di santità a luoghi che - come l'Umbria - erano privi di una propria memoria di santi locali¹¹. Il VI secolo e l'ambito romano sono dunque i luoghi di origine dell'idea di un Savino martire genericamente umbro (o, perlomeno, martirizzato in Umbria): come tale Savino fu ufficialmente annoverato nella schiera

⁷. R.GRÉGOIRE, *L'agiografia spoletina antica: tra storia e tipologia*, in *Atti del 9° Congresso Internazionale di studi sull'alto medioevo*, Spoleto 1983, pp. 341-366, definisce la *passio* di Savino "un romanzo storico, creato in ambiente romano, nella prima metà del VI secolo, come tante altre Passioni tosco-umbre e romane" (p. 343). Cfr. anche F.LANZONI, *Le diocesi d'Italia. Dalle origini sino al principio del secolo VII*, Faenza 1927, I, pp. 438-440.

⁸. La stessa *passio* di Savino fu utilizzata per creare un Savino vescovo di Assisi, un Savino vescovo di Faenza, e infine un Savino vescovo di Spoleto.

⁹. BHL, 7451-7455; *Acta Sanctorum*, Ian.II, 1028 (3 ed. III, 642-643), n. 3-5, April.II, 541-542 (3 ed. 538-539), n. 2-4.

¹⁰. Il tema agiografico della matrona-vedova seppellitrice è analizzato da K.COOPER, *The martyr, the matrona and the bishop. The matron Lucina and the politics of martyr cult in fifth- and sixth-century Rome*, in «Early Medieval Europe», 8 (1999), pp. 297-317.

¹¹. GRÉGOIRE, *L'agiografia spoletina*, pp. 341-342.

dei martiri che compongono la processione verso Cristo raffigurata nel rifacimento del vescovo Agnello (effettuato in data posteriore al 561) dei mosaici delle navate in S.Apollinare Nuovo a Ravenna¹². Nel corso del VI secolo il culto di Savino appare allora radicarsi in Spoleto come quello di un santo vescovo locale, perché a Spoleto si conservava il suo corpo, ma, parallelamente, configurarsi anche come culto di un santo che, facendo parte della schiera dei martiri, possiede una propria dimensione extraterritoriale di valenza complessiva e, in quanto tale, può essere richiesto ed esportato altrove¹³.

Come per altri corpi di santi martiri, colui che esercita il diritto di controllare l'itinerario delle loro reliquie è il papa, durante l'importante fase della costruzione della supremazia papale sugli altri vescovi dell'Italia centrale, che coincide con il pontificato di Gregorio Magno¹⁴: si è anche di recente osservato che la stragrande maggioranza delle lettere di Gregorio è indirizzata all'interno della provincia metropolitana di Roma¹⁵. Mi pare sia da leggere in questa prospettiva l'autorizzazione concessa da Gregorio Magno a trasportare le reliquie di Savino a Fermo nel 598: essa comprendeva infatti sia l'ordine al vescovo di Spoleto, Crisantio, di concederle, sia la concessione al notaio Valeriano di trasferirne una parte presso l'*oratorium* da lui edificato presso le mura della città di Fermo, incaricando della consacrazione il vescovo di Fermo, Passivo¹⁶. Il culto a Fermo fu poi ulteriormente incoraggiato, come attesta l'incarico attribuito allo stesso vescovo Passivo di consacrare un monastero in onore di Savino, fondato da Procolo,

¹². Cfr. C.FRUGONI, *Una lontana città. Sentimenti e immagini nel medioevo*, Torino 1983, pp. 40-54, con l'indicazione della principale bibliografia sull'argomento. Sui rapporti tra Roma e Ravenna durante lo scisma dei Tre Capitoli, quando "Ravenna became the pope's principal supporter, in the face of determined opposition in all the major churches of Northern Italy", cfr. R.A.MARKUS, *Ravenna and Rome, 554-604*, in R.A.MARKUS, *From Augustine to Gregory the Great. History and Christianity in Late Antiquity*, Oxford 1983, XIV, pp. 566-578 (citaz. p. 567).

¹³. Sul culto dei martiri e la diffusione delle loro reliquie, cfr. da ultimo L.CANETTI, *La città dei vivi e la città dei morti. Reliquie, doni e sepolture nell'alto medioevo*, in «Quaderni Storici», 100 (1999), pp.207-236, con la principale bibliografia.

¹⁴. Cfr. R.MARKUS, *Gregory the Great and his world*, Cambridge 1997, pp. 59-67, 97-111; sul versante patrimoniale e fondiario, cfr. F.MARAZZI, *I «patrimonia sanctae Romanae ecclesiae» nel Lazio (secoli IV-X)*, Roma 1998, pp. 103-200.

¹⁵. MARKUS, *Gregory the Great*, p. 207, map 2, pp. XX-XXI.

¹⁶. GREGORII I PAPAE, *Registrum epistularum*, II, a cura di L.M. HARTMANN, (MGH, *Epistolae*, I), Berolini 1957 (2a ed.), n. IX, 59 (598 novembre), p. 82 (ordine al vescovo di Spoleto); IX, 58 (598 novembre), p. 81. Le lettere di Gregorio che autorizzano il trasferimento di reliquie sono le seguenti: I, 52, p. 78 (al vescovo di Sorrento, reliquie di s.Agata concesse a Savino, abate di s.Stefano di Capri); II, 9, p. 108 (al vescovo di Messina, autorizzazione a collocare reliquie non precisate); II, 15, pp. 112-113 (al vescovo di Rimini, concessione delle reliquie *sanctae crucis* all'oratorio di Timotea); IX, 71, p. 90 (al vescovo Passivo di Fermo, concessione delle reliquie di s.Pietro ad Ario *comes castris Aprutiensis*); IX, 180, p. 174 (a Bebenato vescovo di Tindari, reliquie di s.Severino e Giuliana concesse a *Ianuaria religiosa femina*); IX, 183, p. 176 (a Costante, vescovo di Milano invia reliquie di Paolo, Giovanni e Pancrazio).

diacono della chiesa di Ascoli, su terra di sua proprietà¹⁷. Le lettere di Gregorio testimoniano dunque anche un certo successo del nostro santo nei territori, posti sotto il diretto dominio papale, in cui egli ne aveva incoraggiato la diffusione. In conclusione, nel VI secolo, Savino non è un santo né longobardo, né bizantino: è un santo martirizzato in Umbria il cui culto è costruito, agevolato e diffuso da Roma. La sua dimensione locale di *episcopus* umbro è invece totalmente ignorata da Gregorio Magno, per il quale gli unici vescovi di nome Savino, sono quello di Canosa - ricordato per la sua amicizia personale con S.Benedetto¹⁸ - e Savino di Piacenza, ricordato per un miracolo ‘burocratico’: durante una piena del Po, Savino avrebbe fatto redigere un’ingiunzione scritta al fiume di ritirarsi immediatamente nel suo alveo e l’avrebbe scagliata tra i flutti: obbediente, il Po aveva eseguito l’ordine¹⁹. Il VI secolo rappresenta dunque il momento di nascita di Savino martire, e il momento della sua diffusione in Italia centrale sotto l’occhio vigile dell’autorità papale, con le seguenti caratteristiche: un santo che, orribilmente amputato, opera miracoli sui ciechi e muore frustato in carcere, assistito e poi sepolto da una pia matrona, Serena.

2. Savino di Spoleto.

La seconda tappa dell’evoluzione di Savino si riferisce invece alla sua dimensione spoletina e locale quale possiamo osservarla alla fine del secolo VIII attraverso la narrazione di Paolo Diacono nella sua *Historia Langobardorum*, redatta sullo scorcio del secolo VIII. Nel libro VI, Paolo narra delle tormentate vicende legate alla successione del re Cuniperto(† a.700) e dei patimenti inflitti ai familiari di Liutprando da parte del suo rivale Ariperto. Dopo aver sconfitto e cacciato il padre Ansprando, sfigurato la madre Teoderada e la sorella Aurna, accecato il fratello Sigiprando, Ariperto aveva esiliato a Spoleto anche Pietro, un parente di Liutprando²⁰: la deturpazione fisica (che implicava la loro denigrazione pubblica, e la loro

¹⁷ . GREGORII I PAPAE, *Registrum epistularum*, II, n. XIII, 18 (602 novembre), p. 385.

¹⁸ . Grégoire Le Grand, *Dialogues*, 2. 15; 3. 5, a cura di A.de Voguë, 2 (SC, 260), Paris 1979, pp. 197-198, 274-276; su Savino di Canosa: BHL, 7443, 7444, 7445.

¹⁹ . Grégoire Le Grand, *Dialogues*, 3, 10, a cura di A.de Voguë, 2 (SC, 260), Paris 1979, pp. 288-291. J.C.PICARD, *Le souvenir des évêques. Sépultures, listes épiscopales et culte des évêques en Italie du Nord des origines au Xe siècle*, Rome 1988, pp. 650-651 precisa opportunamente che questo vescovo, contemporaneo di Gregorio Magno, non può essere confuso con il San Savino diacono di Ambrogio, che nel IV secolo portò a Piacenza le reliquie degli Apostoli, vescovo della città tra 381 e 393 (*ibid.*, pp. 275-277).

²⁰ . PAULI, *Historia Langobardorum*, VI, 21 (Ariperto fugge in Baviera); 22 (accecamento di Sigiprando, amputazione del naso e delle orecchie di Teoderada e di Aurna); 58 (esilio di Pietro a Spoleto “quia regis [Liutprandi] erat consanguineus).



eliminazione come candidati al titolo regio²¹) e l'allontanamento da Pavia dei parenti di Liutprando e del padre Ansprando servivano evidentemente a sottrarre ogni base di consenso all'*entourage* di Cuniperto nella capitale²². Ma Liutprando prevalse (a.712), istituì duca di Chiusi e successivamente di Spoleto suo nipote Agiprando(a. 742)²³; Pietro, l'esule, poté far ritorno a Pavia, ne divenne il vescovo e vi morì non prima del 751²⁴. Dice Paolo Diacono che nel suo soggiorno coatto a Spoleto Pietro era stato consolato e assistito da s.Savino, presso la cui chiesa egli si recava spesso a pregare: e poiché proprio Savino gli aveva predetto il suo ritorno a Pavia e la sua futura carriera episcopale, in ringraziamento, Pietro aveva costruito a Pavia una basilica in onore del santo su una terra di sua proprietà²⁵. E' da notare che l'episodio di Pietro e Savino è inserito da Paolo Diacono in una vera e propria sequenza di 'modelli di santità' attiva e locale ai tempi di Liutprando, aventi come comun denominatore la capacità profetica: durante il regno di Liutprando - dice Paolo - vissero Baudolino, l'eremita di *Forum Fulvii*, il quale "saepe futura praedixit, absentia quoque quasi praesentia nuntiavit", e Teudelapio di Verona, il quale "qui inter miranda quae patrabat praesago etiam spiritu multa quae erant ventura praedixit". Tale elenco si chiude con Pietro, il quale "eo quoque tempore floruit vel vita vel actibus (...) virginitatis flore decoratus enituit": a differenza di Baudolino e Teudelapio, Pietro non era però un santo-profeta del presente, ma era stato soltanto soggetto di una profezia da parte di un santo antico, Savino appunto. E' possibile che Paolo Diacono volesse sottolineare alla sua *audience* carolingia - poco incline ad apprezzare le esperienze di santità vissute al di fuori degli ordinamenti ecclesiastici - la differenza tra l'esperienza spontanea e non inquadrabile nell'assetto ecclesiastico dei 'profeti' Baudolino e Teudelapio e quella della santità vescovile istituzionalizzata di Pietro, puro ricevente di predizioni. Come è stato giustamente sottolineato,

²¹ . G. BÜHRER-THIERRY, "Just anger" or "Vengeful anger"? *The punishment of blinding in the Early Medieval West*, in *Anger's Past. The social uses of an emotion in the Middle Ages*, a cura di B.H.ROSENWEIN, Ithaca and London 1998, pp. 75-91.

²² . Per le complesse vicende della successione di Cuniperto, e il regno di Ariperto, v. J.JARNUT, *Storia dei Longobardi*, Torino 1995 (Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz, 1982), pp. 63-64.

²³ . S.GASPARRI, *I duchi longobardi*, Roma 1978, pp. 77-80.

²⁴ . Sull'epoca del pontificato di Pietro, cfr. F.SAVIO, *Gli antichi vescovi d'Italia dalle origini al 1300. La Lombardia*, II/2, Bergamo 1932, pp. 371-374; D.BULLOUGH, *I vescovi di Pavia nei secoli ottavo e nono. Fonti e cronologia*, in *Atti del 4° congresso internazionale di studi sull'alto medioevo*, Spoleto 1969, pp. 321-322.

²⁵ . PAULI, *Historia Langobardorum*, VI, 58: "Huic (sc. Petro) beati martyris Savini ecclesiam frequentanti isdem venerabilis martyr praenuntiavit, quod episcopus apud Ticinum futurus esset. Qui postea, cum factus fuisset, basilicam eidem beato martyri Savino in solo proprio apud eandem civitatem construxit". La chiesa di s.Savino si trovava nelle vicinanze del Duomo di Pavia, presso l'odierna piazza Cavagneria: cfr. P.HUDSON, *Pavia: l'evoluzione urbanistica di una capitale altomedievale*, in *Storia di Pavia*, II, Pavia 1987, p. 253.



“Carolingian hagiography (...) originated in a culture with ideas about sanctity but not direct experience of it”²⁶.

Il soggiorno di Pietro a Spoleto costituisce l’occasione più probabile attraverso la quale la fama e le reliquie di Savino giunsero in Italia settentrionale e nella capitale del regno, diffondendo a Pavia la personalità, profondamente mutata, che Savino aveva nel frattempo acquisito a Spoleto, insieme con la sua nuova connotazione di santo politicamente schierato a favore della dinastia di Liutprando, che il vescovo Pietro provvedeva a celebrare: due caratteristiche di cui Paolo Diacono si premurò di informare il suo pubblico carolingio²⁷. Proprio nel VI libro, quello interamente dedicato a narrare le imprese di Liutprando e dove si trova anche l’episodio di Pietro e Savino, Liutprando è delineato come “worthy predecessor of Charlemagne and the Frankish ruler is continuing the excellent traditions of the Lombards”²⁸.

Tra le imprese di Savino che Pietro aveva appreso a Spoleto vi era certamente una storia edificante che riguardava il secondo duca di Spoleto, Ariulfo (590/1-600/1)²⁹. A lungo mercenario dei Bizantini, Ariulfo si era infine reso indipendente, contrastando sia i Bizantini sia il papa nel complesso e confuso contesto politico dell’Italia centrale³⁰. Durante la battaglia di Camerino, svoltasi sul finire della sua carriera ducale, Ariulfo - ci dice Paolo Diacono - era riuscito ad avere la meglio sui suoi nemici Bizantini grazie all’aiuto determinante di Savino che, sotto le spoglie di un valoroso soldato, si era mostrato al duca nell’atto di difenderlo strenuamente: “quotiens me - è Ariulfo che parla - adversae partis aliquis percutere voluit, ille vir strenuus me semper suo clypeo protexit”. Desideroso di conoscere l’identità del suo misterioso salvatore, che nessun altro - tranne lui - aveva visto, sulla strada del ritorno a Spoleto, Ariulfo si era fermato di fronte alla “basilica beati martyris Savini episcopi, in qua eiusdem venerabile corpus quiescit” e aveva chiesto di chi fosse quell’*ampla domus*. Alcuni fedeli gli avevano risposto che là riposava Savino “quem christiani, quotiens in bellum contra hostes irent,

²⁶ . Sulla progressiva emarginazione dei fenomeni di santità spontanea in età carolingia, cfr. J.H.SMITH, *Female sanctity in Carolingian Europe*, in «Past & Present», 146 (1995), pp. 3- 37 (citaz. p. 5). Si veda, ad esempio, il caso della ‘falsa profetessa’ Thiota, studiato da J.L.NELSON, *Women and the word in the Earlier Middle Ages*, in J.L.NELSON, *The Frankish World (750-900)*, London-Rio Grande, 1996, pp. 217-221.

²⁷ . L’ipotesi che la *Historia Langobardorum* sia stata composta per un pubblico franco in Italia settentrionale è di R.MC KITTERICK, *Paul the Deacon and the Franks*, in «Early Medieval Europe», 8 (1999), pp. 319-339.

²⁸ . MC KITTERICK, *Paul the Deacon* , pp.327-333 (citaz. p. 328).

²⁹ . S.GASPARRI, *I duchi* , pp. 74-75.

³⁰ . G.P.BOGNETTI, *Tradizione longobarda e politica bizantina nelle origini del ducato di Spoleto*, in *L’età longobarda*, III, Milano 1967, pp. 467-475; S.GASPARRI, *Il ducato longobardo di Spoleto. Istituzioni, poteri, gruppi dominanti*, in *Atti del 9° Congresso* , pp. 80-82.

solitum habere in suum auxilium invocare”. Ariulfo, ancora pagano, chiese allora come fosse mai possibile che un uomo già morto potesse prestare aiuto a dei viventi, e, incuriosito, si recò all’interno della chiesa. Qui egli incominciò a osservare le pitture della chiesa (che illustravano scene della vita del santo) e, vedendo l’immagine di S.Savino ritratta sulle pareti, “mox cum iuramento affirmavit dicens, talem omnino eum virum qui se in bello protexerat formam habitumque habuisse”. Fu chiaro allora ad Ariulfo che era stato proprio Savino a portargli aiuto in battaglia³¹.

Poiché in tutta la sua opera Paolo Diacono dimostra di non essere né interessato, né informato sulle vicende del ducato di Spoleto³², dobbiamo ritenere che Paolo avesse appreso questo racconto a Pavia, città ove il vescovo Pietro, parente di Liutprando, l’aveva originariamente fatta diffondere. Inoltre, poiché l’episodio si chiude semplicemente in sé stesso, e non comporta esplicitamente né la conversione di Ariulfo³³, né nessun altra conseguenza concreta, è evidente che il suo inserimento nella narrazione non deriva dalla volontà di raccontare una esemplare vicenda spoletina³⁴, bensì di indicare due aspetti della vicenda di Savino che a Paolo Diacono sembrano invece rilevanti. Anzitutto l’episodio di Ariulfo ci presenta Savino come il protettore del duca di Spoleto nella sua veste di capo militare: la notizia che i “cristiani fossero soliti evocarlo prima delle battaglie” pone infatti in risalto una fama militare del santo che si era sviluppata a Spoleto, proprio negli stessi anni in cui il papa Gregorio

³¹ . PAULI *Historia Langobardorum*, IV, 16.

³² . Cfr. GASPARRI, *Il ducato longobardo di Spoleto*, pp. 77-78.

³³ . Particolarmente interessante è, proprio a questo proposito, l’accostamento, recentemente compiuto da Aldo Settia (A.A.SETTIA, *Aureliano imperatore e il cavallo di re Alboino. Tradizione ed elaborazione nelle fonti pavese di Paolo Diacono*, in Paolo Diacono. *Uno scrittore fra tradizione longobarda e rinnovamento carolingio. Convegno internazionale di studi*, a cura di P.CHIESA, Udine 2000, pp. 487-504, specialmente pp. 487-488), della struttura narrativa di questo episodio con quello del tutto analogo che si ritrova nell’*Historia Augusta*, nella vita dell’imperatore Aureliano. Nel passo si dice infatti che durante la battaglia di Emesa, condotta contro Zenobia di Palmira, Aureliano e il suo esercito in difficoltà sono soccorsi dall’intervento soprannaturale: “Cumque Aureliani equites fatigati iam paene discederent ac terga darent, subito vi numinis, quod postea est proditum, hortante quadam divina forma per pedites etiam equites restituti sunt”. Terminata la battaglia, l’imperatore entra vittorioso in città e si reca immediatamente al tempio di Eliogabalo per ringraziare gli dei e qui egli riconosce “eam formam numinis (...) quam in bello sibi faventem vidit”. Per questa ragione l’imperatore fece generosissime largizioni ai templi della città (FLAVI VOPISCI SYRACUSII *Divus Aurelianus*, in *Histoire Auguste. Les empereurs romains des Iie et IIIe siècles*, ed. e trad. francese a cura di A.CHASTAGNOL, Paris 1994, XXV, p. 996) Se, come pare evidente, la narrazione di Paolo Diacono a proposito di Ariulfo e Savino prese spunto da questo passo, è da notare che, a differenza di Ariulfo, Aureliano è aiutato da una divinità dei cui poteri egli era già perfettamente convinto, ed è forse per questo motivo che l’episodio di Ariulfo è privo di una conclusione sul piano della cristianizzazione del duca.

³⁴ W.GOFFART, *Narrators of Barbarian History. Jordanes, Gregory of Tours, Bede and Paul the Deacon*, Princeton 1988, p. 400, ritiene invece che l’episodio di Ariulfo e Savino sia appositamente contrapposto all’amicizia epistolare dimostrata da Gregorio Magno ad Arechi, duca di Benevento “whose Catholic friendship contrasts markedly with the pagan obstinacy, despite an helping miracle, of Duke Ariulf of Spoleto (to Paul, Spoleto is bad news)”.

Magno organizzava la diffusione romana del culto di Savino martire³⁵, che non aveva alcune connotazione etnica, né longobarda, né bizantina, né - a quanto sembra - alcuna preferenza politica (sarebbe stato difficile fare altrimenti in quegli anni contraddistinti, in Italia centrale, “dall’anarchia quasi completa”³⁶). In questa vicenda Savino dimostra semplicemente ad Ariulfo le sue capacità di guerriero a difesa della parte per la quale egli desidera la vittoria: l’ingenuità del pagano Ariulfo, enfatizzata da Paolo che gli attribuisce domande ed espressioni incongrue (quali *ampla domus* per indicare la basilica del santo, e lo stupore dimostrato dal duca che un uomo morto possa aiutare un uomo vivo), oltre a dimostrare la rozzezza culturale del duca e la sua totale estraneità al contesto della comunità cristiana, vale a sottolineare l’efficacia dell’intervento di Savino, il quale riesce a persuadere il duca del suo potere attraverso la manifestazione pratica delle sue virtù guerriere, cioè sull’unico piano che Ariulfo, il mercenario, poteva pienamente apprezzare.

Il fatto che, al tempo di Pietro vescovo di Pavia, il ruolo di duca di Spoleto fosse rivestito da Agiprando, nipote di Liutprando, attraverso il quale si era nuovamente realizzata, dopo un lungo periodo di ostilità, una saldatura tra il ducato e il regno³⁷, permetteva inoltre a Paolo Diacono di presentare Ariulfo come l’antesignano di tale, seppur provvisoria, unificazione: infatti, nell’ultima parte della sua carriera ducale, quella successiva alla battaglia di Camerino, Ariulfo appare infine sottomesso ad Agilulfo, il re della stirpe longobarda³⁸. Nell’ *Historia Langobardorum* pare allora che Paolo intenda presentare Savino come il santo che, auspice della conversione di Ariulfo e del suo riavvicinamento al regno, si era successivamente schierato a favore di Liutprando e dei suoi parenti, a loro volta protagonisti dell’azione di sottomissione del ducato e dell’unificazione dei territori longobardi sotto il potere regio. Lo stesso trasporto delle reliquie di Savino da Spoleto a Pavia, come di quelle di S.Anastasio da Roma a Corte Olona³⁹, faceva parte integrante di tale riunificazione, in quanto provvedeva a diffondere e a promuovere

³⁵ . Che si tratti di un’evoluzione locale che non aveva modificato l’identità ‘romana’ tradizionale del martire Sabino, è dimostrato dal fatto che BEDA, *Martyrologium*, in *Patrologia Latina*, 94, coll. 1145-1146 nel narrare le gesta di Savino riporta puntualmente la *passio* romana, senza apportarvi alcuna modifica.

³⁶ . GASPARRI, *Il ducato longobardo di Spoleto* , p. 80.

³⁷ . P.DELOGU, *Il regno longobardo*, in P.DELOGU, A.GUILLOU, G.ORTALLI, *Longobardi e Bizantini*, Torino 1980 (Storia d’Italia, a cura di G.GALASSO, I), pp. 125-133; GASPARRI, *Il ducato longobardo di Spoleto* , pp. 100-101; GASPARRI, *I duchi* , pp. 77-80.

³⁸ . GASPARRI, *Il ducato longobardo di Spoleto* , p. 83. La fonte cui ci si riferisce è GREGORII I PAPAE, *Regestum epistularum* , II, n. IX, 44, p. 71 (ottobre 598).

³⁹ . A.BADINI, *La concezione della regalità in Liutprando e le iscrizioni della chiesa di s.Anastasio a Corteolona*, in *Atti del 6° Congresso internazionale di studi sull’alto medioevo*, Spoleto 1980, pp. 283-302.

nei territori settentrionali del regno i culti locali delle aree periferiche, presentando il cuore del Regno non già come luogo di irradiazione di reliquie, ma come il luogo della loro concentrazione dall'esterno⁴⁰.

Ma vi è anche un secondo aspetto della vicenda di Savino che a Paolo preme mettere in rilievo, che si riferisce direttamente a un importante conflitto del suo tempo, denso di implicazioni religiose e politiche, vale a dire il conflitto sulla liceità delle immagini sacre che tra l'inizio dell'VIII e l'inizio del IX secolo aveva profondamente incrinato i rapporti tra Oriente e Occidente⁴¹. Paolo sottolinea infatti che l'unico mezzo attraverso il quale Ariulfo, il duca spoletino pagano e perciò poco familiare con le fattezze dei santi cristiani, aveva potuto riconoscere e identificare in Savino il suo misterioso soccorritore è un ciclo di affreschi, che riproduceva esattamente la *forma* e l'*habitus* del santo. Si tratta della riproposizione quasi letterale di quanto è narrato negli *Actus Silvestri* (versione A), redatti a Roma tra il IV e V secolo⁴², e successivamente dalla celeberrima donazione di Costantino, fabbricata nell'entourage papale nel secolo VIII (riprendendo quasi alla lettera il testo degli *Actus Silvestri*)⁴³: ammalato di lebbra, Costantino ha in sogno la visione degli apostoli Pietro e Paolo, i quali gli promettono una pronta guarigione se libererà papa Silvestro dall'esilio in cui è costretto. Recatosi dal papa, Costantino ha tuttavia un dubbio: come può essere certo della vera identità di coloro che gli sono comparsi in sogno? Come può essere certo di aver avuto una rivelazione, cioè un sogno 'vero' e premonitore e non un'ingannevole fantasma?⁴⁴ "E allora - è Costantino che parla -

⁴⁰ . Per il procedimento del tutto analogo attivato dal duca Arechi II a Benevento nella seconda metà del secolo VIII, cfr. P.DELOGU, *Mito di una città meridionale. Salerno, secoli VIII-XI*, Napoli 1977, pp. 16-25.

⁴¹ . Sul problema iconoclasta in età carolingia, cfr. da ultimo, M.MC CORMICK, *Textes, images et iconoclasme dans le cadre des relations entre Byzance et l'Occident carolingien*, in *Testo e immagine nell'alto medioevo*, Spoleto 1994 (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, XLI), pp. 95-158, con un'amplissima disamina del problema e riferimento alla vasta bibliografia precedente.

⁴² . *Actus Silvestri*, in W.LEVISON, *Aus rheinische und fränkischer Frühzeit*, Dusseldorf 1948, pp.421 et 422: "Interrogare coepit augustus, utrumnam istos apostolos haberet aliqua imago expressos, ut ex pictura disceret hos esse quos revelatio docuerat. Tunc sanctus Silvester misso diacono imaginem apostolorum exhiberi praecepit. Quam imperator aspiciens, ingenti clamore coepit dicere, ipso esse quos viderat". Ringrazio Jean-Marie Sansterre per aver attirato la mia attenzione su questo testo.

⁴³ . *Constitutum Constantini*, a cura di H. FUHRMANN, Hannover 1968 (MGH, *Fontes iuris Germanici antiqui in usum scholarum*, X), sui manoscritti e le tradizioni testuali pp. 8-47; v. anche E.EWIG, *Das Bild Constantins der Grossen in den ersten Jahrhunderten des abenländischen Mittelalters*, in «Historische Jahrbucher», 75 (1956), pp. 1-46.

⁴⁴ . Sulla biforcazione, nella tradizione antica e carolingia, tra sogni 'veri' e premonitori, e sogni 'falsi' (*fantasmata*), cfr. P.E.DUTTON, *The politics of Dreaming in the Carolingian Europe*, Lincoln London 1994, pp. 39-49.

incominciai a interrogare il beatissimo papa se possedesse un'immagine di questi apostoli, cosicché io potessi capire cosa il mio sogno significava. E il venerabile padre ordinò a un suo diacono di mostrarmi le immagini dei due apostoli, e quando le vidi e riconobbi i volti dei personaggi che avevo visto raffigurati in sogno, allora di fronte ai miei ufficiali a gran voce ammise che erano proprio loro che mi erano apparsi”⁴⁵. Anche Costantino, come Ariulfo, può conoscere la verità solo attraverso la rappresentazione delle forme fisiche dei santi, una verità che sarebbe altrimenti preclusa e impossibile da raggiungere. L'episodio di Ariulfo serve cioè a Paolo per schierarsi a fianco di coloro che - come il papa Adriano I - sostenevano non solo la liceità delle immagini sacre, ma la loro necessità, contro coloro che - come i teologi franchi - le ritenevano ridicole e puerili⁴⁶. Teodulfo di Orléans, autore dei *Libri carolini*, aveva infatti citato, come opinione manifestamente ridicola, l'argomento del vescovo Teodoro di Myra, che, durante il secondo Concilio di Nicea, aveva sostenuto la legittimità del culto delle immagini attraverso il sogno di un suo arcidiacono⁴⁷: Adriano, dopo aver elencato svariati esempi di sogni attraverso i quali i santi si erano manifestati a celebri e indiscussi personaggi della tradizione cristiana (quali s. Ambrogio e Gregorio Magno), aveva concluso con praticità: “Unde eos cognoverunt, nisi per picturam, sicut et beatus Ambrosius, ut superius exaravimus, dixit?”⁴⁸

E' adesso proprio sull'immagine di Savino che ci dobbiamo concentrare. Ariulfo aveva riconosciuto Savino nella 'forma' e nell'*habitus*, cioè nel volto e nell'aspetto: ma ad Ariulfo era apparso un soldato armato di scudo e non certo l'uomo in carcere dalle mani mozzate di cui narrava la *passio* romana, e neppure l'uomo togato raffigurato a Ravenna. Possiamo forse pensare che a Spoleto il vescovo Pietro di Pavia avesse visto un dipinto rappresentante *Savinus*

⁴⁵ . *Constitutum Constantini*, 7-8, pp. 69-74. Il passo tradotto è il seguente: “Et rursus interrogare coepimus eundem beatissimum papam, utrum istorum apostolorum imaginem expressam haberet, ut ex pictura disceremus hos esse, quos revelatio docuerat. Tunc isdem venerabilis pater imagines eorundem apostolorum per diaconem suum exhiberi praecepit. Quas dum aspicerem et eorum, quos in somno videram figuratos, in ipsis imaginibus cognovissem vultus, ingenti clamore coram omnibus satrapibus meis confessus sum eos esse, quos in somno videram”. Cfr. le osservazioni di DUTTON, *The politics of dreaming*, pp. 36-38.

⁴⁶ . Questo aspetto, relativo alla narrazione della vicenda di Ariulfo e Sabino, è esaminato da J.C.SCHMITT, *Rituels de l'image et récits de vision*, in *Testo e immagine*, pp. 432-434.

⁴⁷ . *Libri carolini*, III, XXVI, a cura di H.BASTGEN, in MGH, *Concilia*, II, pp. 158-161.

⁴⁸ . ADRIANI I PAPA *Epistolae*, 2.XIII, in MGH, *Epistolae*, V, a cura di K.HAMPE, Berolini 1897, p. 20. Cfr. DUTTON, *The politics of dreaming*, pp. 40-41; SCHMITT, *Rituels de l'image*, p. 432-434. Su questo aspetto, in particolare, cfr. D.S.SEFTON, *The popes and the holy images in the eight century*, in *Religion, culture and society in the early middle ages. Studies in honor of Richard E.Sullivan*, a cura di T.F.X.NOBLE, J.J.CONTRENI, Kalamazoo 1987, pp. 117-130. Si vedano infine le recenti considerazioni di J.M. SANSTERRE, *Attitudes occidentales à l'égard des images dans le haut moyen age*, in «Annales. E.S.C.», 53(1998), pp. 1219- 1241. Resta da notare che Costantino e Ariulfo, pagani, possono identificare a posteriori i santi che hanno visto in sogno grazie alle immagini, mentre s. Ambrogio può immediatamente riconoscere in sogno i santi che gli appaiono poiché egli è già familiare con la loro iconografia. Cfr. SCHMITT, *Rituels de l'image*, p. 343.

episcopus (così infatti Paolo lo chiama in questo passo) che si era connotato localmente come santo militare? Forse: ma questo non è tanto importante, quanto il sottolineare l'allontanamento che nell'arco di due secoli si era verificato a Spoleto, nell'idea di Savino: il quale, da martire persuasore dei suoi carcerieri attraverso l'uso della parola e dei miracoli, si era trasformato in protettore di soldati e in un guerriero imbattibile. Quanto a Serena, la matrona che nella *passio* del VI secolo rivestiva il ruolo fondamentale di cultrice di Savino, sua seppellitrice e custode della sua memoria funeraria, pare del tutto scomparsa.

3. *Savino in età carolingia: santo inefficiente e martire generico.*

Tale cambiamento di identità merita una riflessione, soprattutto se si considera l'importante passaggio politico che si era verificato in Italia al momento in cui Paolo Diacono scrive: come è noto, nel 774 il regno longobardo era caduto in mano di Carlo Magno, il ducato di Spoleto aveva prima esitato se schierarsi o meno a favore del papa e poi aveva optato a favore dei Carolingi, mentre il ducato di Benevento restava l'ultima zona d'Italia a dominazione longobarda⁴⁹. Le fughe di alcuni longobardi spoletini a Benevento alla fine del secolo VIII, quali paiono attestate dalle fonti, ben documentano la situazione di disagio e di attrito che in questo momento si era venuta a creare tra questi due territori che, nella nuova situazione politica, si trovavano a fronteggiarsi e ad essere apertamente nemici. L'assegnazione del ducato di Spoleto al franco Winichis nel 789 comportò infatti la requisizione dei beni fondiari dei fuggitivi, e l'inizio di un conflitto militare durissimo contro i Longobardi di Benevento che si protrasse fino all'812⁵⁰.

Di queste tensioni fece, a suo modo, le spese anche il nostro Savino, seppur in due direzioni completamente opposte: la prima su di un livello locale, la seconda in una prospettiva più generale. Come ho accennato sopra, Savino non era l'unico santo di tale nome presente nel regno longobardo. Tra i suoi omonimi vi era anzitutto il vescovo Savino di Canosa, che, ben attestato dalle fonti scritte del secolo VI - e nei *Dialogi* di Gregorio Magno in particolare⁵¹ - , viene fornito di una propria *Vita*, corredata di una serie di miracoli *post mortem* e relativa

⁴⁹ . GASPARRI, *Il ducato longobardo di Spoleto* , pp. 112- 122; si veda, da ultimo, anche la ricostruzione effettuata sulla base degli orientamenti dei tre monasteri di Farfa, S.Vincenzo al Volturno e Montecassino, di G.V.B.WEST, *Charlemagne's involvement in central and southern Italy: power and the limits of authority*, in «Early Medieval Europe», 8 (1999), pp. 341-367.

⁵⁰ . GASPARRI, *Il ducato longobardo di Spoleto* , pp. 114-120.

⁵¹ . Grégoire Le Grand, *Dialogues*, 1.2.; 3.5.

translatio proprio in questo periodo di conflitto⁵². Il passo che ci interessa è storicamente collocato dall'autore della *Translatio* durante il ducato di Grimoaldo II, cioè negli ultimi anni del VII secolo, e si riferisce alle circostanze che portarono, dopo molto tempo dalla morte di Savino, alla scoperta della sua sepoltura e alla costruzione di una chiesa in suo onore da parte di Teoderada, madre del duca. Un certo Gregorio, abitante in *Hispania*, era gravemente ammalato. E poiché aveva pregato Dio affinché lo guarisse, una notte una voce gli intimò: “Surge Gregori, et ad Italiam propera: ibi per Savinum episcopum, non solum tui corporis, sed et anime invenies sanitatem” Giunto in Italia, Gregorio si informò in quale luogo si trovasse il corpo del beato vescovo Savino, e gli venne risposto che il santo “apud Spoletanam urbem quiescit. in ea enim martyrio coronatus est tempore quo Christi Ecclesia a gentilibus persecutionem patiebatur”. Giunto a Spoleto e trovata la tomba del martire Savino, Gregorio pregò per alcuni giorni, ma nulla accadde. Finché lo stesso Savino gli apparve dicendo: “Quid me quotidianis lacrymis postulas? Non ad me missus es, sed ad fratrem et coëpiscopum meum Sabinum, domini nostri Iesu Christi servum, quem Dominus Canusinae urbis Apuliae antistitem ac patrem dedit”. Recatosi allora a Canosa, presso la chiesa dei ss. Pietro e Paolo, Gregorio invocò il ‘vero’ Savino: il santo gli apparve in sogno e lo guarì, ordinandogli di comunicare alla duchessa Teoderada di costruire una chiesa sopra la sua tomba. La guarigione di Gregorio permise infine il ritrovamento del sepolcro di Savino, di cui nessuno conosceva più l’esistenza. Ancora una volta, Savino di Spoleto è protagonista di un’apparizione: ma, a differenza di quanto era avvenuto con Ariulfo, da lui strenuamente difeso nelle vesti di soldato, questa volta Savino si manifestava per ammettere la sua incompetenza⁵³.

Questo episodio ci presenta non solo una competizione in atto tra i due Savini, ma anche un forte contrasto di efficienza. Solo Savino di Canosa è il vescovo che Gregorio deve cercare, e solo Savino di Canosa può operare la guarigione di questo malato. L’equivoco onomastico dei due Savini è volto a distinguere e a separare un santo efficiente da uno, quello spoletino, che non è più in grado di operare. Le lotte tra Beneventani e Spoletini si esprimevano quindi rivendicando al Savino di Canosa la sua specifica capacità taumaturgica, e celebrando l’unicità longobarda del Savino beneventano rispetto a quello spoletino, ormai controllato da una parte politicamente avversa.

⁵² . Per le attestazioni documentarie e relative al secolo VI, BHL 7433; *Translatio*, in *Acta Sanctorum*, Feb. II, col. 326E-327 A. Concorda con l’attribuzione della redazione della *translatio* all’inizio del secolo IX: J.M. MARTIN, *Note sur la Vie de saint Sabin et le prince de Bénévent Grimoald IV*, in «*Vetera Christianorum*», 24(1987), pp. 399-405; ID. *La Pouille du Vie au XIIIe siècle*, Rome 1993, pp. 248-249.

⁵³ . *Acta Sanctorum*, Feb. II, col. 326E-326F.

D'altro canto, per Savino di Spoleto, le cose non andavano bene neppure sul versante carolingio. Come hanno sottolineato le più recenti ricerche sulla società e sulla cultura della prima metà del secolo IX, l'ordine dell'impero fu effettuato anche attraverso una rigida regolamentazione dei culti locali, sostituendo sistematicamente ai santi a cui erano state attribuite virtù e azioni in maniera del tutto incontrollata, durante i secoli VII e VIII, dei santi rigorosamente approvati da Roma, il cui curriculum viene sottoposto a un preciso *restyling* che esprime in pieno la volontà di uniformare e di controllare i modelli di santità e dunque i modelli di comportamento sociale⁵⁴. E' stato perciò notato che l'età carolingia non conosce l'esperienza diretta e spontanea del sacro, considerata potenzialmente pericolosa e deviante, ma solo la sua trascrizione letteraria negli aggiornamenti compiuti sulle vite di antichi santi ufficiali⁵⁵. Fu in questo processo di rimodellamento che Savino di Spoleto perse tutte le qualità locali che gli erano state attribuite in età longobarda, prima fra tutte quella di santo militare, valoroso difensore dei duchi di Spoleto e poi della famiglia del re Liutprando. A differenza dei santi nati localmente al di fuori dell'orbita romana, Savino non fu eliminato o sostituito ma fu riplasmato nuovamente nella sua identità, rifacendosi puntualmente all'antica *passio* del secolo VI, cioè richiamandosi direttamente al *Savinus* martire le cui reliquie Gregorio Magno aveva provveduto a distribuire e a controllare. Così la biografia di Savino martire ufficializzata da Rabano Mauro nel proprio *Martyrologium*⁵⁶, dopo aver epurato la sua figura da qualsiasi connotazione longobarda, lo ripropone semplicemente come *episcopus* e martire insieme ai suoi diaconi Marcello ed Esuperantio, sorvolando accuratamente su qualsiasi collocazione topografica dei fatti, e attribuendo soltanto alla matrona Serena, diventata una nobile donna, un'origine spoletina. Serena, inoltre, che nella *passio* fungeva da conservatrice dei poveri moncherini di Savino e soprattutto da responsabile della sua sepoltura a Spoleto, viene retrocessa da Rabano a semplice seppellitrice di Marcello ed Exuperantio, e da Flodoardo di Reims a macabra conservatrice nella sua casa delle mani del santo⁵⁷: il processo di delegittimazione del ruolo

⁵⁴ . Cfr. P.GEARY, *Before France and Germany*, Oxford 1988, pp. 134-139; Y.HEN, *Culture and Religion in Merovingian Gaul (AD 481-751)*, Köln New York 1997, pp. 82-120.

⁵⁵ . P.J.GEARY, *Furta Sacra. Teths and Relics in the Middle Ages*, Princeton 1978, pp. 35-43; SMITH, *Female sanctity* , pp. 3-37.

⁵⁶ . HRABANI MAURI, *Martyrologium*, in *Patrologia Latina*, 110, col. 1185A-1185B.

⁵⁷ . HRABANI MAURI, *Martyrologium* , col 1185A: “[Venustianus] iactari praecepit in fluvium corpora eorum (sc. diaconorum) quae per piscatores inde ablata sepulta sunt per quamdam feminam nobilem, nomine Serenam, de civitate Spoletana, cuius nepotem sanctus Savinus, dum esser in carcere positus benedicens, illuminavit”; FLODOARDI REMENSIS, *De triumphis Christi apud Italiam*, in *Patrologia Latina*, 135, coll. 739A-740B: “glebam Serena quae manus aromate condiverat complexa vitri dolio domi receptans moenia secus collocat”.

funerario femminile e della sua parallela acquisizione da parte dei monaci si era manifestamente iniziato.⁵⁸ Occorre notare che, nella versione carolingia, insieme a Serena seppellitrice si perdeva anche la collocazione spoletina del corpo del santo.

L'immagine di Savino fornita da Rabano Mauro fu quella ufficialmente diffusa dalla chiesa carolingia e, all'inizio del X secolo, oggetto di celebrazione poetica nel *De triumphis Christi apud Italiam* di Flodoardo di Reims. Ufficialmente scorporato da una sede locale, di Savino restava la storia esemplare di un uomo atrocemente amputato e dal "sermo facundissimus", che si confondeva con le altre analoghe storie atroci dei primi martiri⁵⁹. Non dobbiamo perciò stupirci se sul finire del secolo X e l'inizio del successivo, nelle spedizioni inviate rispettivamente dall'imperatore Ottone II e Ottone III per raccogliere le testimonianze di santità italiane e trasferirle a espandere i loro benefici influssi negli episcopi dell'Europa settentrionale, le visite a Spoleto non comportarono il prelievo di Savino. Nel 996 la visita di Baldrico a Spoleto vide la *translatio* del corpo del martire spoletino Ponziano a *Traiectum*⁶⁰ e, all'inizio dell'XI secolo, la visita di Teoderico, vescovo di Metz, proprio alla basilica di S.Savino, vide inaspettatamente l'esportazione delle reliquie di Serena, la matrona che, sepolta presso Savino, aveva nel frattempo surclassato la fama del suo antico protettore, prendendosi una rivincita a posteriori nei confronti dei detrattori del suo ruolo in età carolingia⁶¹.

Insomma, l'XI secolo vede inesorabilmente chiudersi la fama esportabile di Savino, che, ingabbiato nella schiera dei martiri romani, decontestualizzato da un preciso luogo geografico, fu perciò privato delle caratteristiche che gli erano state, di volta in volta, attribuite durante il secolo VIII.

Questa lunga parabola ci riporta, alla fine, a Monselice. A quando far risalire l'origine del culto di Savino in questa località? Dobbiamo riconoscere che, in assenza di qualsiasi indicazione in proposito, è più prudente dire che non lo sappiamo e accettare con piacere la possibilità che le reliquie di Savino, conservate nella teca sigillata da una lamina plumbea del

⁵⁸ . Cfr. C.LA ROCCA, *Segni di distinzione. Dai corredi funebri alle donazioni post obitum nell'alto medioevo italiano*, in *L'Italia settentrionale e centrale in età longobarda*, a cura di L.PAROLI, Firenze 1997, pp. 35- 57; P.GEARY, *Phantoms of Remembrance. Memory and oblivion and the end of the first Millennium*, Princeton 1996, pp. 24-36.

⁵⁹ . FLODOARDI REMENSIS, *De triumphis Christi*

⁶⁰ . *Acta Sanctorum*, Jan. I, dies 14, *De translatione s.Pontiani Spoletio Ultraiectum*, pp. 1011-1012.

⁶¹ . *Vita Deoderici episcopi Mettensis auctore Sigeberto Gemblacensi*, in MGH, *Scriptores*, IV, a cura di G.PERTZ, Hannoverae 1846, p. 474. In questa occasione venne anche redatta una *Vita* di Serena: cfr. *Acta Sanctorum*, Jan.II, *De Serena maryire in Gallia Belgica*, pp. 1028-1029.



secolo XII, potrebbero essere arrivate a Monselice in qualsiasi momento del medioevo per arricchire la devozione locale.



Tratto dal libro: Antonio RIGON, *I percorsi della fede e l'esperienza della carità nel veneto medievale*, Poligrafo 2002, (Carrubio, 1) p.43-80.

Le chiese dedicate a San Savino nell'Italia centrale l'esempio di Fermo Martina Cameli

1. San Savino, oltre che a Monselice, era venerato come patrono in un gran numero di altre città e paesi italiani. Tra questi vi è Fermo. E proprio il caso rilevante di Fermo fornisce lo spunto per allargare lo sguardo a quello che era il suo territorio in epoca medievale e fornire così dei dati e delle considerazioni riguardo il culto di questo santo e la presenza di chiese a lui dedicate nella Marca meridionale tra tardo antico e basso Medio Evo.

Innanzitutto, per contestualizzare l'oggetto della ricerca e delimitarne l'ambito, si rendono necessarie alcune brevi precisazioni di ordine geografico e cronologico. Il territorio preso in esame in questa sede corrisponde a quella che gli studiosi locali attualmente definiscono 'Marca meridionale', vale a dire il territorio delle attuali provincie di Ascoli Piceno (che si estende dall'Appennino ad ovest al mare Adriatico ad est e dal fiume Chienti a nord al fiume Tronto a sud) e di Macerata compreso tra i corsi dei fiumi Potenza a nord e Tronto a sud, in modo da coprire tutto il territorio che in epoca medievale era sottoposto ai due grandi centri di potere corrispondenti alle antiche *civitates* romane di *Asculum* e *Firmum*. L'odierna unità amministrativa della provincia di Ascoli Piceno infatti, frutto della sistemazione territoriale di epoca direttoriale e napoleonica (Dipartimento del Tronto), comprende al suo interno le due città, storicamente antagoniste, di Ascoli Piceno e Fermo, che si sono lungamente combattute, nel corso dei secoli, per ottenere la supremazia politica ed economica nella Marca meridionale; ma questa realtà geo-politica non rispecchia la suddivisione territoriale dell'alto e pieno medioevo, che vedeva l'esistenza di due diversi *territoria*, in seguito definiti *comitati*¹ e/o *episcopati* (in quanto fondamentalmente coincidenti con i territori sottoposti all'autorità ecclesiastica²), facenti rispettivamente capo ad Ascoli e a Fermo, la cui estensione è visibile nella II delle cartine qui allegate. Se il territorio di Ascoli, come si vede, era sostanzialmente coincidente con parte di quello compreso negli attuali confini provinciali, quello di Fermo, notevolmente più ampio, si estendeva dal fiume Potenza a nord alla bassa valle del fiume Tronto

¹ Il termine *comitatus* compare nei documenti solo all'inizio del secolo IX. Cf. D. PACINI, *Fermo e il fermano nell'alto medioevo. Vescovi, duchi, conti e marchesi*, in "Studia Picena", LXII (1997), pp. 21, 37, 46-50.

² Per una 'presumibile e sintetica' determinazione dei confini del territorio fermano, e sui confini della diocesi di Fermo ed il loro ampliamento tra il VI e la prima metà del VII secolo e sulla sostanziale coincidenza del 'territorio di Fermo' con la diocesi fin dal secolo VIII, vd. *Ibidem*, pp. 19-21, 28-29; IDEM, *Le pievi dell'antica diocesi di Fermo (secoli X-XIII)*, in *Le pievi nelle Marche* (Ediz. "Studia Picena", Fonti e Studi, IV), Fano 1978, pp. 61-62; IDEM, *I "ministeria" nel territorio di Fermo (secoli X-XII)*, in "Studia Maceratesi", 10 (1976), p. 172, in particolare nota n. 236. L'estensione territoriale delle diocesi di Fermo e di Ascoli può essere osservata nella mappa allegata al volume delle *Rationes Decimarum Italiae. Marchia* (per cui si veda più avanti la nota 42). Si tenga presente che parte del vasto territorio dell'antica diocesi di Fermo (elevata ad arcidiocesi da Sisto V nel 1589) fu smembrato per formare, nel 1320, la diocesi di Macerata. Un ulteriore ridimensionamento territoriale si ebbe nel 1571, in seguito alla creazione della diocesi di Ripatransone. Infruttuoso e fuorviante appare il ricorso all'*Annuario ecclesiastico*, Roma 1898, pp. 185-188 (diocesi di Ascoli Piceno), pp. 312-313 (diocesi di Fermo), p. 369 (diocesi di Macerata) che riporta notizie scarse e presenta oltretutto frequenti imprecisioni (forse refusi tipografici) quanto alle date e agli ordinali dei pontefici.

a sud, occupando così parte dell'odierna provincia di Macerata a nord e ad ovest e parte della provincia abruzzese di Teramo a sud.

Per quanto riguarda la periodizzazione, si parte dalla fine del VI secolo, epoca in cui sono attestate le prime fondazioni dedicate al santo, per arrivare alla fine del XIII, a cui datano sia le *Rationes Decimarum Italiae* che gli ultimi documenti del *Liber iurium* dell'episcopato e della città di Fermo, qui usati come principali fonti per la ricognizione degli edifici ecclesiastici e degli insediamenti monastici dedicati a san Savino presenti nel territorio in questione, con qualche incursione nei secoli successivi onde verificare l'eventuale esistenza/permanenza delle istituzioni stesse in epoche a noi più vicine.

Per quanto riguarda la figura del santo, basterà qui dire che il san Savino venerato a Fermo e nel resto della Marca meridionale è lo stesso santo onorato a Spoleto, che si dice catturato in Assisi sotto l'imperatore Massimiano (fine III – inizio IV secolo d. C.), chiuso in carcere, trasferito a Spoleto e lì flagellato e torturato fino alla morte e il cui corpo fu sepolto, il 7 dicembre, a due miglia dalla città umbra dalla matrona Serena che lo aveva più volte visitato in carcere³.

Al di là della veridicità e storicità degli avvenimenti narrati nella *Passio Sancti Sabini*, sta comunque il fatto che nel VI secolo il culto di san Savino, oltre che attestato, era anche fervido e diffuso nell'Italia centro-settentrionale e che una chiesa a lui dedicata esisteva davvero appena fuori Spoleto, come si deduce dall'opera di Paolo Diacono e dalle lettere di Gregorio Magno⁴.

³ La vita e le vicende di san Savino vescovo (non si specifica di quale città, cosa che si tenterà di fare invece a partire dal sec. XV) sono narrate dalla omonima *Passio*, la prima delle quattro *Passiones* relative ai martiri di Spoleto (gli altri sono *Gregorius*, *Concordius*, *Pontianus*), composte, a quanto sembra, tra la fine del V e il principio del VI secolo. Si rimanda ai dati forniti dalla agiografia ufficiale senza entrare nel merito delle varie questioni agiografiche relative alla nascita del santo, ai suoi spostamenti geografici, alle vicende del suo presunto martirio e alle qualifiche stesse di vescovo e martire, e per finire, al valore storico dell'opera. Relativamente a quest'ultimo punto si avverte soltanto che il Lanzoni, sulla base delle precedenti intuizioni del Tillemont, ha definitivamente sostenuto che il valore storico della *Passio sancti Sabini*, che pure possiede apprezzabili pregi di stile, è molto problematico, concludendo che si tratterebbe dunque, semplicemente, di un "romanzo storico composto a diletto e a edificazione dei fedeli" sulla base di uno schema "riprodotto con monotona uniformità in un gruppo notevole di Passioni tosco-umbre e romane". *Martyrologium Romanum*, III kal. Ian. (decembris 30), in *Propylaeum ad Acta Sanctorum decembris*, edd. H. DELEHAYE, P. PEETERS, M. COENS, B. DE GAIFFIER, P. GROSJEAN, F. HALKIN, Bruxelles 1940, pp. 608-609; *Bibliotheca Hagiographica Latina antiquae et mediae aetatis*, edd. SOCII BOLLANDIANI, II, Bruxelles 1900-1901, p. 1080, nn. 7451-7454; F. LANZONI, *Le diocesi d'Italia dalle origini al principio del secolo VII (a. 604)*, Faenza 1927, pp. 438-441 e 461-462; IDEM, *Passio S. Sabini*, in *Römische Quartalschrift*, XVII (1903), pp. 1-26; IDEM, *Le vite dei quattro santi protettori della città di Faenza*, in *Rerum Italicarum Scriptores*, XXVIII, 3, Città di Castello 1921, pp. 285-395 ripubblicato in IDEM, *Storia ecclesiastica e agiografia faentina dal XI al XV secolo*, a cura di G. LUCCHESI, Città del Vaticano 1969 (Studi e Testi, 252), pp. 99-174; H. DELEHAYE, *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles 1933, 2a édition revue, p. 317; *Vies des saints et des bienheureux selon l'ordre du calendrier avec l'historique des fêtes par les RR. PP. BÉNÉDICTINS DE PARIS*, XII (décembre), Paris-VI 1956, pp. 790-792; F. UGHELLI, *Italia Sacra sive de Episcopis Italiae*, I, ed. 2a, Venezia 1717, coll. 1253-1255; G. LUCCHESI, *Savino, vescovo, Essuperanzio e Marcello, diaconi, Venustiano e compagni, santi, martiri nell'Umbria*, in *Bibliotheca Sanctorum*, XI, Roma 1968, coll. 705-716; L. S. LE NAIN DE TILLEMONT, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, V, Venezia 1772, pp. 41-42 e nota XIV, p. 603. Si fa notare che tra gli editori della *Passio sancti Sabini* vi è anche il cardinale fermano Cesare Brancadoro, arcivescovo di Fermo dal 1803 al 1837, che pubblicò una *Lettera pastorale (di S. E. R. Sig. cardinale Cesare Brancadoro del titolo di S. Girolamo degli Schiavoni arcivescovo e principe di Fermo) al diletto clero e popolo della sua città e diocesi in accompagnamento dell'omelia pronunciata nel giorno di S. Savino, 3 settembre 1817 e degli atti dello stesso santo v[escovo] e m[artire]*, Fermo 1818. Sul Brancadoro si veda G. PIGNATELLI, *Brancadoro, Cesare*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 13, Roma 1971, pp. 801-804.

⁴ PAULI *Historia Langobardorum*, IV, 16 e VI, 58, edd. L. BETHMANN e G. WAITZ, in M.G.H., *Scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum saec. VI-IX*, Hannover 1878, nuova ed. 1964, pp. 121-122 e 186, oppure in M.G.H., *Scriptores rerum germanicarum in usum scholarum separatim editi*, 48, Hannover 1987, rispettivamente pp. 151-152 e 241. Nel libro IV lo storico longobardo narra che il duca Ariulfo, entrando nella basilica di S. Savino a Spoleto e guardando le immagini dipinte del santo, riconobbe in lui il *vir strenuus* che, durante la battaglia di

Proprio agli ultimi anni del VI secolo risale la prima testimonianza esplicita del culto di san Savino nella Marca meridionale. Nel novembre 598 infatti, Gregorio Magno scrive al vescovo di Fermo Passivo chiedendogli di voler consacrare l'oratorio che un tale Valeriano, *notarius ecclesie [Firmanae]*⁵ aveva fondato *in fundo Visiano... iuxta muros civitatis Firmanae... in honore beati martyris Sabini* e di riporre con riverenza le reliquie (*sanctuarium*) ricevute⁶. Contemporaneamente Gregorio scrive anche al vescovo di Spoleto Crisanto chiedendogli di voler concedere al *notarius* Valeriano delle reliquie di san Savino *episcopi et martyris* affinché possano essere collocate nel nuovo oratorio e lì venerate⁷. Nel novembre 602 una nuova lettera di Gregorio Magno invita il medesimo vescovo fermano Passivo a consacrare in onore di san Savino un *monasterium* fondato *in fundo Gressiano*, nei pressi dell'attuale città di Ascoli Piceno, da un diacono della Chiesa ascolana di nome Procolo⁸.

In entrambi i casi, il pontefice chiede al vescovo di ottemperare ad alcune norme: di verificare, in primo luogo, che l'oratorio sia situato all'interno del territorio sottoposto alla sua giurisdizione vescovile (*si in tuae parochiae memorata constructio iure consistit*); che nel fondo non vi sia nessuna sepoltura (*et nullum corpus ibidem constat humatum*); che sia avvenuta in precedenza una regolare donazione del terreno (*percepta primitus donatione legitima*), pari, nel caso fermano, a 3 soldi esenti da tributi fiscali (*idest in reddito solidos tres liberos a tributis fiscalibus*) e, nel caso ascolano, consistente nel lotto di terra (*conduma*) circostante il monastero, in alcuni appezzamenti siti in altri *fundi* e in un numero ben determinato di capi di bestiame (*idest conduma una, boves par unum, iumenta capita quinque, oves et capras promiscuas capita viginti, in fundo Gressiano, ubi ipsum monasterium fondatum, uncias octo, fundum Statiani uncias octo, fundum Paterni in integro, porcicos decem, lectustrata*); ed infine, che questa donazione sia stata regolarmente accolta nei registri degli uffici cittadini preposti allo scopo (*gestisque municipalibus allegata*). Ma la lettera di Gregorio riguardante l'oratorio fermano continua prevedendo altre condizioni: la solenne consacrazione dovrà avvenire senza

Camerino contro i Bizantini nel 592, "*quotiens me adversae partis aliquis percutere voluit, me semper suo clypeo protexit*" e che aveva appena saputo essere il martire che i cristiani invocavano in aiuto ogni volta che andavano in battaglia contro i nemici. GREGORII I PAPAE *Registrum epistolarum*, IX, 59, edd. P. EWALD e L. M. HARTMANN, in M.G.H., *Epistolae*, II, Berlino 1887-1899, ed. 2a, Berlino 1957, p. 82. Altra testimonianza del culto reso in quest'epoca a san Savino è costituita dalla sua presenza tra i martiri raffigurati in processione nei mosaici della chiesa di S. Apollinare Nuovo a Ravenna. *Vies des saints*, p. 791; H. DELEHAYE, *Les origines*, p. 317

⁵ Sulla figura di Valeriano, molto verosimilmente fratello del vescovo di Fermo Fabio e figlio di Passivo, prima chierico poi successore dello stesso Fabio, si veda PACINI, *Fermo e il fermano*, p. 11 e nota n. 12.

⁶ GREGORII I PAPAE *Registrum epistolarum*, IX, 58, p. 81; P. F. KEHR, *Italia Pontificia*, IV (*Umbria, Picenum, Marsia*), Berlino 1909, p. 140-141. Sull'oratorio, poi monastero, di S. Savino presso Fermo si rimanda a M. CAMELI, *Il monastero di S. Savino sul monte Vissiano presso Fermo (secc. VI-XVI)*, in "Studia Picena", LXIII (1998), pp. 33-91. Per quanto riguarda il significato del termine *sanctuarium*, Ewald annota, in riferimento al Baluze, che "*reliquiae et sanctuarium non sunt eadem res*", rimandando ad un'altra lettera di Gregorio Magno in cui si parla di *reliquiarum sanctuariis* e concludendo "*sanctuarium 'thecas reliquiarum' intellego*". Vd. GREGORII I PAPAE, *Registrum epistolarum*, I, 52, in M.G.H., *Epistolae*, I, p. 78, nota n. 2 e VI, 43, p. 419. Sui termini "*reliquiae*" e "*sanctuarium*" nelle opere di Gregorio Magno e la loro presunta equivalenza, ma anche sui termini "*beneficia*", "*brandeum*" e "*benedictio*", i due distinti significati di "*reliquiae*" come reliquie corporali e reliquie da contatto e sulla attribuzione al termine "*sanctuarium*" del significato di reliquie e *contactu* si veda J. M. McCULLOH, *The Cult of Relics in the Letters and Dialogues of Pope Gregory the Great. A Lexicographical Study*, in "Traditio", XXXII (1976), pp. 145-184, in particolare le pp. 153-183. Sulle asserzioni del McCulloh si veda L. CANETTI, *Culto dei santi e dissezione dei morti tra antichità e medioevo*, in "Rivista di Storia e Letteratura Religiosa", XXXV (1999) n. 2, pp. 254 e 269.

⁷ IDEM, IX, 59, p. 82; KEHR, *Italia Pontificia*, p. 140. PACINI, *Fermo e il fermano*, pp. 15-16 e nota n. 23; CAMELI, *Il monastero di S. Savino*, p. 37.

⁸ GREGORII I, *Registrum epistolarum*, XIII, 18, p. 385. KEHR, *Italia Pontificia*, p. 155. A. FRANCHI, *Ascoli Pontificia (dal 342 al 1241)*, Ascoli Piceno 1996, p. 23.

celebrazioni eucaristiche pubbliche (*praedictum oratorium absque missis publicis sollemniter consecrabis*); nell'oratorio non dovrà essere costruito, in seguito, un *baptisterium* (*ita ut in eodem loco nec temporibus futuris baptisterium construat*) né vi si dovrà "incardinare" un prete (*nec presbyterum constituas cardinalem*) e, nel caso di celebrazione dell'eucarestia, l'officiante dovrà essere appositamente richiesto dal vescovo, ferma restando la proibizione di celebrarvi per chiunque altro (*et si missas sibi fieri forte maluerit, a dilectione tua presbyterum noverit postulandum, quatenus nihil tale a quolibet alio sacerdote ullatenus praesumatur*)⁹. Non è forse inutile far notare come queste condizioni, già previste dal formulario databile al secolo VI conservato nel *Liber diurnus*, ci riportino ad un'epoca in cui l'autorità ecclesiastica, ancora in via di organizzazione e di normalizzazione, tentava di mantenere vivo il ruolo centrale della pieve ai fini dell'inquadramento della popolazione rurale, proibendo che nelle cappelle e negli oratori privati si seppellissero i defunti e si celebrasse "quella messa che si stava proprio allora rendendo obbligatoria"¹⁰.

Il culto di S. Savino ha dunque la sua prima diffusione nella Marca meridionale in quest'epoca, certamente agevolato in questo dalla facilità di comunicazione ed interferenza che caratterizzava i fecondi rapporti e scambi – politici, religiosi, culturali, sociali e, sicuramente, non ultimi, agiografici - tra il *Picenum* e la vicina Umbria e che era garantita dalla presenza di una serie di vie romane, e di diverticoli di esse, che, in linea generale, correivano parallele ai corsi d'acqua defluenti dall'Appennino verso l'Adriatico ed erano particolarmente numerose a sud dell'Esino¹¹.

Per inciso, si fa notare che proprio la diffusione nella Marca meridionale del culto di san Savino, prova e conseguenza, nello stesso tempo, dell'esistenza di strette relazioni tra le Chiese di Spoleto e di Fermo, è stata portata a sostegno, dal Feliciangeli all'inizio del secolo e ultimamente da Delio Pacini, della controversa tesi secondo cui Fermo fosse già sotto il controllo longobardo negli ultimi decenni del VI secolo¹².

⁹ S. PRETE, *Sui più antichi monasteri del Piceno: lineamenti e note di ricerca*, in *Aspetti e problemi del monachesimo nelle marche*, Atti del Convegno di Studi tenuto a Fabriano, Monastero di S. Silvestro abate, 4-7 giugno 1981, Fabriano 1982, ora ripubblicato in IDEM, *Pagine di Storia Fermana*, Fano 1984 (Fonti e Studi, VI, Edizioni "Studia Picena"), pp. 74-76.

¹⁰ *Liber diurnus Romanorum pontificum* a cura di TH. E. AB SICKEL, Vindobonae 1889, formula XI, pp. 10-11; A. A. SETTIA, *Pievi, cappelle e popolamento nell'alto medioevo*, già pubblicato col titolo *Pievi e cappelle nella dinamica del popolamento rurale*, in *Cristianizzazione e organizzazione ecclesiastica delle campagne nell'alto medioevo: espansione e resistenze*, Atti della XXVIII Settimana di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo (Spoleto 10-16 aprile 1980), Spoleto 1982, e ora in IDEM, *Chiese, strade e fortezze nell'Italia medievale*, Roma 1991, pp. 8 e 12. Vd. anche A. PALESTRA, *Il culto dei Santi come fonte per la storia delle Chiese rurali*, in "Archivio Storico Lombardo", LXXXVII (1961), pp. 80-82.

¹¹ F. CARDINI, *Problemi di agiografia e cultura folklorica marchigiana*, in *Istituzioni e società nell'alto medioevo marchigiano*, "Atti e memorie" della Deputazione di Storia Patria per le Marche, 86 (1981), p. 1149; A. BENVENUTI, *I santi invisibili. La tradizione dei culti patronali nel Piceno*, in *Agiografia e culto dei santi nel Piceno*, Atti del Convegno di studio svoltosi in occasione della undicesima edizione del "Premio internazionale Ascoli Piceno", Ascoli Piceno, 2-3 maggio 1997, Ascoli Piceno 1998, p. 4; E. PAOLI, *Oralità, scrittura e riscrittura nelle tradizioni agiografiche del Piceno*, in *Santi, monaci e contadini. La Marca tra agiografia e folklore*, Atti del Convegno di studio svoltosi in occasione della quinta edizione del "Premio internazionale Ascoli Piceno", Ascoli Piceno, 21-23 giugno 1991, Ascoli Piceno 1992, p. 44.

¹² B. FELICIANGELI, *Longobardi e Bizantini lungo la via Flaminia nel secolo VI*, Camerino 1908 (ristampa anastatica, Arnaldo Forni editore, Bologna 1974), pp. 73-75; PACINI, *Fermo e il fermano*, pp. 15-16, anche per la bibliografia: l'autore sostiene che l'ipotesi della comunione di governo, oltretutto di sentimenti, tra Spoleto e Fermo sia avvalorata dall'esistenza della "corrispondenza parallela di Gregorio Magno con i vescovi dei due centri, tanto più che questo pontefice, il quale in genere non corrispose con vescovi di sedi cadute in mano dei Longobardi, fece eccezione con il vescovo di Spoleto e verosimilmente con quello di Fermo, il cui territorio doveva essere unito al ducato spoletino".

Strettamente connessa a questo culto, e anzi, a fondamento di esso, doveva esservi la venerazione delle reliquie di san Savino¹³ che, come attesta Gregorio Magno, venivano spedite da Spoleto in parecchi luoghi, dove si costruivano oratori in suo onore¹⁴. E reliquie del santo dovevano essere state inviate anche a Fermo, su richiesta, come si è visto in precedenza, dello stesso Gregorio. Verosimilmente esse furono collocate presso l'oratorio fondato dal notaio Valeriano *in fundo Visiano*, dove, altrettanto verosimilmente, continuarono ad essere conservate anche in seguito, quando al posto del modesto oratorio, *excitatum fuit monasterium e Benedictina familia non obscuri nominis*¹⁵, monastero destinato a rivestire, nei secoli centrali del Medioevo, un ruolo di primo piano sia nella vita religiosa di Fermo che nell'attività politica dell'episcopato cittadino¹⁶. Alcuni storici fermani ritengono senza dubbio che le reliquie richieste da Gregorio Magno e verosimilmente inviate dal vescovo spoletino a Fermo siano da identificare con quelle ancora oggi conservate nella chiesa cattedrale di Fermo (passate ad essa probabilmente in seguito all'unione del monastero di S. Savino con la Mensa del Capitolo dei Canonici della Cattedrale¹⁷) e che consistono nel capo del santo¹⁸. Questo, riposto in un

¹³ BENVENUTI, *I santi invisibili*, pp. 12-13. Sul culto cristiano delle reliquie dei corpi santi come "formazione culturale di compromesso" si veda il recente contributo di CANETTI, *Culto dei santi*, in particolare le pp. 243-244.

¹⁴ LANZONI, *Le diocesi d'Italia*, p. 439.

¹⁵ CATALANI, *De Ecclesia Firmana*, p. 101.

¹⁶ CAMELI, *Il monastero di S. Savino*, *passim*.

¹⁷ *Ibidem*, pp. 86-88; KEHR, *Italia Pontificia*, p. 140.

¹⁸ Questa tesi è sostenuta da F. TREBBI – G. FILONI, *Erezione della Cattedrale di Fermo a Metropolitana. Terzo centenario*, Fermo 1890, alle pp. 81-82 e dimostrata "con gravissimi argomenti" da G. N. ERIONI (vd. più avanti, in questa nota). Si veda anche CATALANI, *De Ecclesia Firmana*, che a p. 101 afferma: "Sanctuarium vero illa, quae episcopus Spoletinus Firmum misit, fuisse sacrum ipsum s. Savini caput, quod adhuc in templo Metropolitanum summa religione colitur, per vetus traditio docet, quam etiam prodigia a Deo per ipsum patrata confirmare videntur". PRETE, *Sui più antichi monasteri*, p. 10 nota n. 28, obietta però che le reliquie del capo non possono risalire all'età di Gregorio, dal momento che "l'integrità del corpo era tutelata dalle severe leggi romane" e che i *sanctuarium* inviati dal vescovo spoletino Crisanto a Fermo dovevano consistere in "oggetti e pannolini toccati sulla tomba del santo", come sostiene anche il LANZONI, *Le vite dei quattro santi*, pp. 147-152. Della stessa opinione appare G. P. BOGNETTI, *I "loca sanctorum" e la storia della Chiesa nel Regno dei Longobardi*, in "Rivista di storia della Chiesa in Italia", VI (1952), n. 2, p. 172. Anche la Boesch Gajano afferma che "il culto delle reliquie si scontrò in un primo tempo con le leggi romane che proibivano ogni manomissione dei corpi" e che "fino al VI secolo sembra che in Occidente la Chiesa abbia rispettato la legge romana" e riporta la notizia secondo cui Gregorio Magno non concesse la testa di s. Paolo all'imperatrice Costantina, moglie dell'imperatore Maurizio, con la giustificazione che "non è consuetudine dei Romani in fatto di reliquie di staccare parti del corpo"; ma l'autrice attribuisce il fatto bensì alla volontà del papa di conservare, "contro ogni pretesa imperiale", le preziose reliquie dell'apostolo, "dato che lo stesso Gregorio Magno non esitava a donare reliquie corporee al re visigoto Reccaredo". Cf. S. BOESCH GAJANO, *La santità*, Bari 1999, pp. 21-22. Vd. anche CANETTI, *Culto dei santi*, p. 248 riguardo la "reiterata condanna [...] espressa dai maggiori pensatori cristiani (da Tertulliano a Bonifacio VIII) delle pratiche dissettorie del corpo umano, finalizzate o meno che fossero alla descrizione e alla ricerca anatomica", ma anche p. 251: "Nel caso delle reliquie, tuttavia, la resistenza all'infrazione dei codici antropologici implicita nella violazione dell'integrità del corpo [...] sembra essere stata più facilmente tollerata, e comunque piuttosto rapidamente superata, nonostante sia possibile documentare o quantomeno ipotizzare un certo grado di riluttanza in tal senso" e p. 253 dove si afferma che "la violazione diretta e l'eventuale frammentazione dei corpi santi [era] un uso che, sia pur raramente attestato per quell'età [IV-VI secolo], doveva essere tanto più praticato [...] a vari livelli sociali quanto più era deprecato nelle fonti di provenienza ecclesiastica". Per quanto riguarda i cosiddetti "oggetti e pannolini toccati sulla tomba del santo" menzionati dal Prete, vd. BOESCH GAJANO, *La santità*, p. 23: "il consumo porta alla moltiplicazione delle reliquie. Per soddisfare i bisogni dei fedeli diventa reliquia non solo ogni frammento del corpo, ma anche ogni oggetto posseduto dal santo o bagnato dal suo sangue o entrato in contatto con esso: come i *brandea*, frammenti di tessuto infilati nelle tombe fino a toccare i corpi e così intrisi di sacralità; e ancora gli unguenti posti sulla tomba, le piante nate presso di essa". Ma sembra si tratti di un fenomeno, questo dei *brandea*, da attribuire ad un'epoca in cui il culto di un determinato santo era ormai molto esteso e la domanda di reliquie molto ampia, dati che non pare si attaglino perfettamente alla situazione e al periodo in cui vide la luce l'oratorio di S. Savino sul Monte Vissiano. Per la questione generale delle reliquie, si veda più diffusamente N.

semibusto d'argento¹⁹, è oggi collocato nell'omonima cappella, che si apre sul lato nord della cattedrale²⁰.

Nel tentativo di delineare le caratteristiche di questo culto e di comprendere il rilievo degli onori tributati nei secoli a san Savino da parte dei Fermani, è di primaria importanza rilevare come già nel secolo XI il santo dovesse godere di una considerazione particolare nell'ambito cittadino e diocesano, anche se non è ben chiaro se fosse già stato assunto ufficialmente come patrono della città²¹.

HERRMANN-MASCARD, *Les reliques des saints. Formation coutumière d'un droit*, Parigi 1975 e in particolare le pp. 27 ss. per una rassegna esaustiva delle fonti giuridiche e canonistiche, e S. BOESCH GAJANO, *Introduzione* al volume, curato dalla stessa, *Agiografia altomedioevale*, Bologna 1976, pp. 40-42. Non sembra affatto da escludere, dunque, che la reliquia donata da Gregorio Magno potesse consistere davvero in una "parte" del corpo del santo. Più difficile è provare che si trattasse del capo, dal momento che nelle fonti dell'epoca non se ne trova menzione specifica. Ma come si è detto all'inizio di questa nota, l'arcidiacono della chiesa metropolitana di Fermo nonché eruditissimo cultore di storia fermana Giuseppe Nicola Erioni, vissuto nel XVIII secolo, avrebbe dimostrato che il capo è veramente quello donato da Gregorio Magno "massime per una laminetta di argento a forma di croce, portante caratteri del VII secolo, posta sulla sommità del medesimo". Cf. TREBBI – FILONI, *Erezione della Cattedrale*, p. 82. Purtroppo non è stato possibile consultare la dissertazione manoscritta dell'Erioni citata dagli autori, dal momento che il fondo della Biblioteca Comunale di Fermo che la conserva è attualmente in fase di spostamento e riordino, ma permangono forti perplessità riguardo l'attendibilità dell'analisi paleografica dei caratteri della suddetta laminetta e la loro conseguente perentoria attribuzione al VII secolo. Di tale dissertazione esiste comunque uno "spoglio" contenuto in due carte manoscritte premesse ad una delle copie di BRANCADORO, *Lettera pastorale* conservate nella Biblioteca Comunale di Fermo (collocazione 2 LL 7 / n. 20427); da tali carte si ricava che il 4 dicembre 1764 fu trovata sotto il pavimento un'urna d'argento con la seguente iscrizione: "*Istud vas fieri iussit domnus Greg[orius] Papa 7 et in eo recondidit Caput S. Savini Spoletini Episcopi et M[artiris]*", che il "22 febbraio 1765 fu fatta la ricognizione e la descrizione anatomica della nostra S. Testa di S. Savino" per ordine di Mons. Paracciani e che il 23 dello stesso mese fu inviata a quest'ultimo la dissertazione dell'Erioni da cui risulterebbe, tra le altre cose, che le lettere presenti sulle due laminette d'argento che formano la croce posta sul capo, tranne una C ed una B, sono corrose. Si fa notare che, in questo spoglio, non si accenna minimamente ad una eventuale datazione dei caratteri fornita dall'Erioni. Valga, comunque, per chiudere questa nota, il giudizio espresso dal Lanzoni: "La questione generale sulle reliquie di san Savino di Spoleto è così intricata da doversi disperare di risolverla", giudizio basato sulla constatazione che almeno otto differenti località e/o chiese, tra italiane e straniere, vantano di possedere reliquie corporee o addirittura il corpo intero del santo. Cf. LANZONI, *Le vite dei quattro santi*, pp. 149-150

¹⁹ Per quanto riguarda i reliquiari che "sono sempre meno semplici 'contenitori' e sempre più essi stessi oggetti preziosi destinati ad avvolgere con le loro forme splendide il sacro contenuto in analogia" e in competizione "con il tabernacolo che custodisce il corpo di Cristo" vd. BOESCH GAJANO, *La santità*, p. 23.

²⁰ Ma questo non è l'unico segno della presenza, e dell'influenza, del culto di san Savino nella città di Fermo. Testimonianze di esso datano anche a periodi successivi, e prevalentemente al XVIII secolo: è il caso della immagine del santo dipinta sulla volta dell'abside della cattedrale intorno al 1747, insieme a quelle di altri santi, nell'atto di adorare la Vergine assunta in cielo, a cui il tempio è dedicato. Ancora nella cattedrale, il santo è raffigurato, con S. Alessandro, S. Filippo e S. Adamo (quest'ultimo, tra l'altro, abate del monastero di S. Savino sul colle Vissiano) in un paliotto d'argento donato nel 1726 dall'arcivescovo Alessandro Borgia (TREBBI – FILONI, *Erezione della Cattedrale*, p. 47). Inoltre, a due passi dalla suddetta cattedrale, in cima alla salita che dalla piazza del Popolo porta al Girfalco, in un'edicola settecentesca che reca l'iscrizione "*Sancto Sabino patrono*" è collocata una statua modellata in stucco che raffigura san Savino in atteggiamento benedicente.

²¹ BENVENUTI, *I santi invisibili*, pp. 11-12: "...dalla strada, attraverso un itinerario ancor più contorto, doveva essere giunto il culto di san Savino che Fermo onorava con forme patronali ritagliando a proprio uso brandelli della leggenda faentina di quello stesso santo che giganteggiava a Spoleto...". Sul tema del santo patrono e l'importanza della *Patrozinienforschung*, ma più in particolare sul termine *patronus*, la sua valenza sociale e giuridica nel mondo romano, l'evoluzione semantica della terminologia dal mondo pagano (in cui *patrocinium* indica il rapporto individuale tra persone non pari) a quello cristiano (in cui la protezione si estende ad una collettività e ai singoli che la compongono) e sulle origini del patrocinio dei santi sulle città, si vedano A. M. ORSELLI, *L'idea e il culto del santo patrono cittadino nella letteratura latina cristiana*, Bologna 1965 e BOESCH GAJANO, *Introduzione*, in EADEM, *Agiografia altomedioevale*, pp. 7-8 e 23-26, ma anche H. C. PEYER, *Stadt und Stadtpatron im mittelalterlichen Italien*, Zurich 1955 ora tradotto in italiano a cura di A. BENVENUTI, *Città e santi patroni nell'Italia medievale*, Firenze 1998; i vari saggi contenuti in *Culto dei santi, istituzioni e classi sociali in età*

Il suo nome figura, infatti, in una lapide, murata all'interno della chiesa plebana di S. Angelo in Montespino presso Montefortino, che ricorda la consacrazione della pieve ad opera del vescovo di Fermo Udalrico (o Ulderico) nell'anno 1064²².

Nel 1199, l'abate Adamo del monastero di S. Savino sul monte Vissiano concede in usufrutto alcune terre ai consoli e rettori della città di Fermo. Nell'atto compare la seguente formula: "*et hoc facimus vobis ad reverentiam beate virginis Marie et beati Savini episcopi et martiris et per multas elemosinas et oblationes quas dicto monasterio contulistis*"²³.

La prima e più antica menzione esplicita finora conosciuta del ruolo di protettore di Fermo rivestito dal santo risale però al 1278, quando egli è menzionato nell'esordio degli Statuti di Fermo rielaborati in quell'epoca, che si aprono appunto con l'invocazione alla Vergine e a san Savino: "*In nomine domini nostri Iesu Christi et beate Virginis gloriose necnon et beati Savini martiris, quorum glorioso patrocinio Firmana civitas, quo (sic) adiuta, ipsos gaudet habere patronos. Amen. Incipit exordium Statutorum Firmi conditorum sub anno Domini millesimo ducentesimo septuagesimo octavo, indictione sexta, mense iulii, tempore potestarie nobilis viri Francisci domini Iacobi Napoleonis de filiis Ursi...*"²⁴. Il fatto che egli sia l'unico santo a figurare insieme alla Vergine lascerebbe supporre che fosse uno dei primi santi ad essere assurti a questa carica.

Allo stesso periodo, in linea di massima, devono risalire due privilegi del vescovo Filippo indirizzati al monastero di S. Giacomo di Civitanova, in cui san Savino appare associato, oltre che alla Vergine, in un caso a san Claudio e nell'altro, in modo generico, ad "altri santi", in qualità di protettore della Chiesa fermana²⁵.

preindustriale, a cura di S. BOESCH GAJANO e L. SEBASTIANI, L'Aquila-Roma 1984; J. DALARUN, *La sainte et la cité. Micheline de Pesaro († 1356) tertiaire franciscaine* (Collection de l'École française de Rome, 164), Roma 1992 e la recente rassegna bibliografica di P. GOLINELLI, *Gli studi agiografici in Italia nell'ultimo trentennio*, in "Hagiographica", VI (1999), pp. 103-135, in particolare sul tema del santo patrono cittadino le pp. 107, 127-128.

²² La lapide, che sembra oggi scomparsa dalla chiesa, recava la seguente scritta: + HOC ALTARE C(ON)SECRAVIT O(U)DALRICUS EP(ISCOPU)S IN HONORE D(OMI)NI N(OST)RI IHU [Iesu] XPI [Christi] ET S(anctae) + [Crucis] ET S(ancti) MICHAELIS ET S(ancti) PANCRATII MAR(tiris) ET S(ancti) G(eor)G(ii) MAR(tiris) ET S(ancti) SAVINI M(a)R(tiris) ET IULIANI MAR(tiris) ET O(mn)IU(m) S(an)C(t)OR(um) XVII K(alendas) APRILIS ANNO AB INCARNATIONE D(OMI)NI MILL(esimo) LXIII EPISCOPATU(s) SUI VII FELICITER. AMEN. Cf. PACINI, *Le pievi*, p. 44 nota 81; vd. anche CATALANI, *De Ecclesia Firmana*, p. 122.

²³ Archivio di Stato Fermo, Archivio Storico Comunale di Fermo(in seguito abbr. ASF, ASCF), Diplomatico, perg. n. 793 (copia del 1297).

²⁴ Tali Statuti non ci sono pervenuti, ma resta una testimonianza della loro esistenza in una pergamena che contiene una copia di alcuni capitoli del primo libro degli Statuti del Comune di Fermo. Si veda ASF, ASCF, Diplomatico, perg. n. 707: "*In Dei nomine, amen. Hoc est apparum quorundam statutorum repertorum et extractorum de primo libro Statutorum Communis Firmi, qui primus liber sic incipit. In nomine Domini...*". Ringrazio il prof. Tomei per questa segnalazione così importante ai fini del presente studio e rimando a L. TOMEI, *Genesi e primi sviluppi del comune nella Marca meridionale. le vicende del Comune di Fermo dalle origini alla fine del periodo svevo (1268)*, in *Società e cultura nella Marca meridionale tra alto e basso Medioevo*, Atti del 4° Seminario di studi per personale direttivo e docente della scuola, Cupra Marittima, 27-31 ottobre 1992, Grottammare 1995, pp. 129-415, in particolare all'Appendice II, nota n. 76 p. 412, in cui l'autore riporta il passo suddetto.

²⁵ G. MARANGONI, *Delle memorie sagre e civili dell'antica città di Novana, oggi Civitanova, nella provincia del Piceno*, Roma 1743, pp. 182 ("...Nos autem de Omnipotentis Dei misericordia, et B. Marie semper Virginis, Sanctorumque Claudii, et Savini Martyrum ejus meritis confisi...") e 183 ("...Nos autem de Omnipotentis Dei gratia, et B. Mariae perpetuae Virginis, et B. Savini Martyris, et aliorum Sanctorum, quorum patrocinis congaudemus confisi meritis..."). M. CATALANI, *Memorie della Zecca Fermana*, Bologna 1782, pp. 30-31: l'autore, non potendo indicare il periodo preciso in cui san Savino fu preso a protettore, reputa che ciò sia avvenuto "in tempo antichissimo" e riferisce di vederlo nominato, in qualità di protettore, nei due privilegi rilasciati da Filippo, vescovo di Fermo, al monastero di S. Giacomo di Civitanova e riportati dal Marangoni. Essendo tali privilegi privi di data, il Catalani, dissentendo dal Marangoni che fa risalire i due documenti al secondo vescovo di nome Filippo eletto, secondo l'Ughelli, nel 1273 e rimasto in carica fino al 1300, crede che essi debbano attribuirsi

Nel 1367 Lodovico, pievano di S. Giusto e vicario generale *in spiritualibus* del vescovo e principe di Fermo Alfonso, concede a Francesco di Montegranaro, dottore di diritto e avvocato dello stesso vescovo nella curia generale della Marca Anconetana, la licenza di ricostruire il monastero femminile di S. Margherita di Montegranaro andato precedentemente distrutto, e con essa, “*de omnipotentis Dei misericordia et gloriose virginis Marie genitricis eiusdem ac beatorum apostolorum Petri et Pauli et beate Margarite nec non gloriosorum martirum Claudii et Savini auctoritate*”, elargisce un’indulgenza di quaranta giorni in aggiunta a quelle di cui il monastero godeva in precedenza²⁶.

Di nuovo, il nome di san Savino figura negli *Statuta Firmanorum* attribuibili al 1380 circa (dopo la caduta del regime di Rinaldo da Monteverde), e questa volta in più di un’occasione: nell’invocazione di apertura è associato con la Vergine e gli apostoli Pietro, Paolo, Bartolomeo (aggregato proprio in quell’anno perché il 24 agosto, festa di S. Bartolomeo, dell’anno 1379 era stato abbattuto il regime personale di Rinaldo da Monteverde) e Giovanni evangelista “protettori e difensori del popolo della città di Fermo e di tutta la curia celeste”²⁷; inoltre, nelle rubriche *De feriis* e *De diebus festis celebrandis in Civitate, et districtu Firmi* il suo nome appare inserito tra le festività stabilite statutariamente per la città ed il territorio di Fermo²⁸.

Ancora nel 1447 troviamo san Savino annoverato tra i “governatori, protettori e difensori” cittadini, in apertura di un patto stipulato tra il Comune di Fermo e quello di Montefortino²⁹.

A ulteriore testimonianza del rilievo del culto cittadino di san Savino sta la notizia, (fornita dal canonico ed erudito settecentesco Michele Catalani e confermata da studi più recenti,) dell’esistenza di “molte diverse Monete” fermane che recavano il nome o addirittura l’effigie del santo, la più antica delle quali sembra sia stata battuta nel corso del XIV secolo³⁰.

Pur non essendo possibile scorgere chiaramente e definire con certezza le modalità di sviluppo del culto civico³¹ di san Savino e pur risultando difficile, per la scarsità dei dati, una

al primo vescovo di nome Filippo il cui episcopato andò, sempre secondo l’Ughelli, dal 1227 al 1240. Per quanto riguarda le date relative all’episcopato del primo vescovo Filippo fornite dall’Ughelli e riportate dal Catalani, si fa notare che esse sono con ogni probabilità non rispondenti al vero e si propongono le datazioni fornite dal Tomei che fa andare l’episcopato del primo Filippo dal 1230 al 1250. Cf. UGHELLI, *Italia Sacra*, coll. 707-710, e TOMEI, *Genesi e primi sviluppi*, pp. 182 e 196.

²⁶ Montegranaro, Archivio Storico Comunale, perg. n. 5.

²⁷ *Statuta Firmanorum*, Fermo 1589. Nell’apertura (p. 1) si legge: “...*Hinc est, quod probi et sapientes viri [...] fecerunt, et ordinaverunt, decreverunt, et statuerunt decreta, ordinamenta, statuta, et capitula dicta, ad laudem, et reverentiam omnipotentis Dei, et eius matris Beatae Mariae virginis gloriosae, et Beatorum Apostolorum Petri et Pauli, et gloriosorum Sanctorum Ioannis Evangelistae, et Bartholomei Apostolorum, atque Beati Sabini Martyris protectorum, et defensorum Populi Civitatis Firmanae, ac totius coelestis Curiae...*”.

²⁸ *Ibidem*, pp. 64, 152.

²⁹ ASF, ASCF, Istrumenti, Registro n. 1 (20 gennaio 1446-15 dicembre 1454), c. 34r: 5 ottobre 1447 “...*dicta die, ad honorem et reverentiam omnipotentis Dei et gloriosissime eius matris Marie sempervirginis et beatorum apostolorum Petri et Pauli et gloriosi evangeliste beati Iohannis et beatorum martirum sancti Savini et sancti Bartolomei gubernatorum, protectorum et defensorum Communis et Populi civitatis Firmi...*”.

³⁰ CATALANI, *Memorie della Zecca Fermana*, pp. 29-30; E. CONCETTI, *Le monete medioevali di Fermo*, Fermo 1991, pp. 25-26, 40-41, 58-61, 91, 93-94, da cui risulta che le monete recanti il nome e/o il busto e/o la figura intera del santo dovevano essere piuttosto frequenti e numerose nei secoli XIV- XVI. Si veda anche *Corpus Nummorum Italicorum. Primo tentativo di un catalogo generale delle monete medioevali e moderne coniate in Italia o da italiani in altri paesi*, XIII (Marche), Milano s.d. ma [1932], “Governo autonomo. Secolo XIV (prima del 1380)”: p. 321 n. 23, p. 322 nn. 24-32, p. 323 nn. 33-37; “Anonime attribuite a Martino V”: p. 326 nn. 1-4, p. 327 nn. 5-6; “Monete autonome (1500-1513)”: p. 331 nn. 1-2, p. 332 nn. 3-10; “Leone X papa (1513-1518)”: p. 333 nn. 1-4 (= Quattrini: il Santo, nimbato e mitrato, in piedi di fronte, con libro nella destra e pastorale obliquo nella sinistra).

³¹ Per quanto riguarda la nozione di “religione civica” relativamente alle epoche medievale e moderna, si veda la definizione datane da A. VAUCHEZ, *Introduction*, in *La religion civique à l’époque médiévale et moderne (Chrétienté et Islam)*, Actes du colloque organisé par le Centre de recherche “Histoire sociale et culturelle de l’Occident. XII^e-XVIII^e siècle” de l’Université de Paris X-Nanterre et l’Institut universitaire de France (Nanterre,

contestualizzazione, in senso dinamico, dello stesso culto nelle varie epoche e nelle diverse realtà politiche cittadine, sembra ravvisabile, almeno per il periodo XII-primi decenni del XIII secolo, un'evoluzione da culto di pertinenza prettamente ecclesiastico-religiosa (non a caso, le prime testimonianze degli onori resi al santo ci vengono dagli ambienti vescovile e monastico, e con maggiore precisione, dalla pieve di S. Angelo in Montespino presso Montefortino, tributaria del vescovo³², e dal monastero di S. Savino, tradizionalmente vicino, e anzi meglio, "sottomesso" alla giurisdizione del vescovo di Fermo) a culto gestito *anche* dall'autorità civile, a ragione e riprova della politica di stretto "connubio" con l'autorità religiosa messa in atto dal Comune di Fermo, almeno in un primo periodo, in cui la neo-nata istituzione comunale si affiancò all'episcopato nel governo di ampie zone del vasto territorio diocesano³³. Per il periodo successivo (a partire dal terzo decennio circa del XIII secolo), che vede il Comune sostituirsi lentamente ma in modo definitivo ed inesorabile alla giurisdizione dell'episcopato sui paesi soggetti del contado da esso precedentemente dipendenti³⁴, si può ipotizzare ormai una coscienza pienamente acquisita da parte del Comune di Fermo della necessità, ai fini della propria legittimazione, di appropriarsi di alcune "figure, simboli, istituti capaci di dare identità e coesione alla compagine sociale e ai suoi ordinamenti"³⁵ comunali, attingendo dal patrimonio sacrale e religioso. Ma in questo fenomeno, che nel caso specifico di Fermo si traduce, come abbiamo visto, nell'utilizzo del nome e del ritratto di san Savino nelle monete, nella presenza della sua festa tra le *feriae* statutarie e nell'invocazione del santo negli Statuti o in atti ufficiali riguardanti il Comune, penso si possa vedere, come ha suggerito il Vauchez, non tanto "une forme d'instrumentalisation du religieux par le pouvoir politique" quanto piuttosto l'aspirazione dei laici e soprattutto delle classi dirigenti cittadine a non lasciare più al clero il monopolio della gestione del sacro e a prendere nelle proprie mani "la gestion d'un aspect important de leur existence"³⁶. Considerato che il culto divino, in ragione delle ripercussioni che poteva avere sul destino della città, aveva finito per essere considerato un servizio pubblico fondamentale e imprescindibile per la città stessa quanto potevano esserlo l'approvvigionamento dei beni di prima necessità o la difesa, è facile comprendere come l'ingerenza delle autorità municipali nelle "questioni religiose", fino a quel momento prerogativa esclusiva della Chiesa, avesse come fine quello di assicurare alla popolazione cittadina la salvezza individuale e collettiva nel senso più ampio del termine: "salut éternel certes, mais aussi protection, sauvegarde, voire simple

21-23 juin 1993), sous la direction d'ANDRÉ VAUCHEZ (Collection de l'École française de Rome, 213), Roma 1995, p. 1: "l'ensemble des phénomènes religieux – culturels, dévotionnels ou institutionnels – dans lesquels le pouvoir civil joue un rôle déterminant, principalement à travers l'action des autorités locales et municipales", definizione riportata ed ampliata con una "esemplificazione di manifestazioni di religione civica" da A. RIGON, S. Antonio da "Pater Padue" a "Patronus civitatis", in *La religion civique*, pp. 70-71 e nota 29, al cui contributo si rimanda anche per l'efficace rappresentazione del processo di sviluppo del culto di s. Antonio da padre della patria prima a santo patrono cittadino poi, ed il diverso ruolo svolto nella sua affermazione dall'autorità comunale nei differenti contesti cronologici e socio-politici.

³² Se ne veda la presenza nell'elenco di quegli enti che dovevano al vescovo i *firma servitia debitalia*. Cf. *Liber iurium dell'episcopato e della città di Fermo (977-1266)*. Codice 1030 dell'Archivio storico comunale di Fermo, 1 (Introduzione e Documenti 1-144) a cura di D. PACINI, 2 (Documenti 145-350) a cura di G. AVARUCCI, 3 (Documenti 351-442 e Indici) a cura di U. PAOLI, Ancona 1996 (Fonti per la storia delle Marche della Deputazione di Storia Patria per le Marche, n. s. I, 1-3). Per il caso in questione si veda *Liber iurium*, 1, doc. n. 30, pp. 53-55.

³³ Per una significativa ricostruzione delle vicende storiche dei primi secoli del Comune di Fermo ed un'efficace panoramica sulla storia politica, istituzionale e sociale del Fermano nel Medio Evo si veda TOMEI, *Genesi e primi sviluppi*, particolarmente le pp. 167-184.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ RIGON, S. Antonio da "Pater Padue", p. 66.

³⁶ VAUCHEZ, *Introduction*, p. 4.

espoir de survie en temps d'épidémie, de guerre ou de famine"³⁷, come chiaramente testimoniato dall'incipit della rubrica statutaria relativa alle festività del territorio fermano³⁸, ma anche da un'omelia di monsignor Alessandro Borgia (arcivescovo di Fermo dal 1724 al 1764), da cui si ricava che ancora nel 1744 la testa di san Savino veniva esposta sull'altare maggiore della Cattedrale alla venerazione del popolo per scongiurare "il flagello della guerra"³⁹. Sul piano strettamente religioso va ricordata la testimonianza fornita dal famoso Messale *de Firmonibus*, risalente agli anni Trenta del XV secolo (precisamente 1436), in cui si legge "nelle Litanie da cantarsi nel Sabato della Settimana maggiore frà i Santi Martiri, *Sancte Savine ora pro nobis*, la quale invocazione aggiunta a quella degli'altri Martiri, che in ogni Chiesa comunemente s'invocano, ben dimostra un culto particolare di San Savino, come di speciale Protettore"⁴⁰.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ *Statuta Firmanorum*, p. 152: "Ad laudem, et reverentiam omnipotentis Dei, et B. Virginis Mariae, omniumque Sanctorum, ut eorum intercessionibus Commune Firmi gubernetur in bono, prospero, et felici statu populari. Statuimus, quod nullus Civis, et habitator Firmi, vel eius districtus aliquod servile opus, sive laborerium faciat in festivitibus istis...".

³⁹ A. BORGIA, *Omellie dette (da Alessandro Borgia arcivescovo e principe di Fermo) in varie funzioni pontificali nella stessa città dall'anno MDCCXXXVIII a tutto l'anno MDCCXLIV e dedicate al Santissimo Padre e Signore Nostro Benedetto papa XIV*, IV, Fermo MDCCLVII, Omelia IV, Nel giorno del S. Natale 1745, pp. 44-45. Notizie preziose riguardanti sia le vicende del monastero di S. Savino sul colle Vissiano che soprattutto il culto del santo a Fermo ci vengono insperatamente da questa fonte *sui generis* ma cospicua e abbastanza attendibile e precisa, costituita appunto dalla raccolta delle omelie di monsignor Alessandro Borgia. "Non fu egli uno storico – dice Serafino Prete – ma si interessò di storia locale, da cui prendono motivo e materia numerose sue omelie che ci ha lasciate stampate. Spesso infatti, nelle grandi solennità dell'anno come nel Natale, amava durante la Messa Pontificale in cui pronunciava la sua Omelia, intrattenere l'uditorio sulle figure dei santi e dei martiri della Chiesa Fermana. Certo egli influì moltissimo a far conoscere le memorie sacre della città e fu lui che volgarizzò la storia delle origini cristiane e che tentò di rendere popolari le figure dei santi martiri." Vd. S. PRETE, *La leggenda nell'agiografia fermana antica*, in "Rivista di archeologia cristiana", 18 (1941), ora ripubblicato in IDEM, *Pagine di Storia Fermana*, pp. 44-45, ma anche G. PIGNATELLI, *Borgia, Alessandro*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 12, Roma 1970, p. 690-692. Ebbene, il Borgia ha affrontato più volte l'argomento "san Savino" nelle sue omelie, ma particolarmente in quella in occasione del Natale 1743, in cui ha trattato della figura del santo, delle sue reliquie consistenti nel capo donato da Gregorio Magno "il quale mancante in una Mascella si conserva in nobile busto di argento nel Tesoro delle Sacre Reliquie di questa Metropolitana" e del suo ruolo di protettore di Fermo, attestato – egli dice – già negli Statuti fermani del 1379, nelle monete coniate in città e in alcune antiche pitture in cui san Savino sarebbe raffigurato in atteggiamento benedicente o "elevato in aria in atto di benedire colla destra questa Città, e con la sinistra impugnando un Vessillo, ove la bianca Croce", stemma di Fermo, "appare dipinta", e nel famoso Messale *de' Firmonibus*. Nell'omelia del Natale 1745 invece, esortando i concittadini a "sperare nel patrocinio di lui in mezzo alle lagrimevoli ruine della nostra Italia", ricorda uno degli eventi miracolosi avvenuti in seguito all'esposizione della testa del santo sull'altare della Metropolitana, cosa che si era soliti fare nei momenti di calamità. Il Borgia inoltre, nella detta omelia del Natale 1743, attenendosi alle notizie fornite dal Ferrari nel *Catalogo de' Santi d'Italia*, fa riferimento a Monselice (o "Monte Selce luogo del Territorio di Padova") e dice che in questa cittadina la festa di s. Savino viene celebrata il sette di agosto (e non il sette dicembre come avviene a Fermo), che in essa si crede si conservi il corpo del santo e che questo santo è ritenuto addirittura essere stato vescovo di Fermo. E a proposito delle varie feste in onore di s. Savino che occorrono in giorni diversi e in diverse località d'Italia (ad es. Monte S. Savino presso Arezzo, Siena, Faenza, Assisi, Fermo, Monselice, Spoleto) egli ritiene debba trattarsi di più santi e martiri di nome Savino, "non parendo cosa probabile fra tanta diversità di luoghi, di reliquie, e di feste, e frà tradizioni sì varie di molte Chiese il ridurre tutti ad uno solo"; tra i tanti, accomuna però i Savini venerati a Spoleto, Assisi e Faenza con quello fermano, ipotizzando che si tratti dello stesso santo "tanto più che quelli trè luoghi concorrono con noi a celebrarne la Festa ai 7 di Dicembre". Vd. BORGIA, *Omellie*, III, Omelia XXVII, Nella terza Messa del Santo Natale 1743, pp. 377-396.

⁴⁰ BORGIA, *Omellie*, III, Fermo, MDCCXLIX, Omelia XXVII, Nella terza Messa del Santo Natale 1743, pp. 377-396. Numerose testimonianze e notizie relative al culto di san Savino ci vengono dagli eruditi settecenteschi, tra i quali va ricordato il già menzionato canonico Michele Catalani che, trattando "*de S. Savini actis, reliquis ac cultu*", dice che "in ogni tempo il Popolo Fermano ha usato di ricorrere al patrocinio di questo Santo nelle proprie calamità, ed in ogni tempo ha a lui prestato particolar culto" ed aggiunge che questo culto non è ristretto alla sola città di

2. Pur essendo, dunque, ben radicato e fervidamente sentito nella città di Fermo, il culto di san Savino, nella Marca meridionale, non si limitava ad essa soltanto. Molti sono infatti i toponimi e gli edifici ecclesiastici intitolati a questo santo che figurano nelle fonti di epoca medievale relative a questo lembo di terra marchigiana.

Mancando però per il resto del territorio fermano e per la globalità di quello ascolano opere e lavori in grado di fornire esplicitamente notizie fruibili ai fini dello studio del culto di questo santo, si è ritenuto opportuno procedere, in una prima fase, ad uno spoglio delle principali fonti documentarie e storiografiche relative alla zona e al periodo preso in considerazione, alla ricerca di dati, in un primo tempo necessariamente quantitativi⁴¹, riguardanti le emergenze (intendendo con questo termine chiese, monasteri, *cellae*, *curtes*, *fundi*, *ministeria* ...) presenti sul territorio legate all'agionimo.

Le fonti usate a questo scopo sono state, come accennato sopra, innanzitutto quelle relative al censimento decimario del 1290-1292 (con la sua *prosecutio* del 1299), promosso da Niccolò IV *pro negotio regni Siciliae*, vale a dire la raccolta delle *Rationes Decimarum Italiae (Marchia)* relativamente ai territori di Ascoli Piceno, Fermo e Presidato di Farfa, in grado di fornire un quadro abbastanza analitico della territorializzazione ecclesiastica nel medioevo⁴². Insieme a queste, si è fatto ricorso ad un'altra raccolta, il *Liber iurium* dell'episcopato e della città di Fermo che riunisce, conformemente alla tipologia propria dei *libri iurium*, gli atti notarili e cancellereschi interessanti i diritti giurisdizionali e patrimoniali del comune di Fermo, ma in questo caso anche quelli dell'antico, potente e ricchissimo episcopato fermano, che prima di essere soppiantato dal Comune e di assistere all'assoggettamento, da parte di quest'ultimo, del territorio della diocesi, era "detentore di immense proprietà e di diritti di banno su una miriade di castelli" disseminati in quell'area enorme che si estendeva, come si è già detto, dal fiume Potenza al fiume Tronto⁴³.

Ma fondamentale è stato l'apporto fornito dalla composita documentazione e storiografia di provenienza e di argomento monastico. Partendo dall'assunto dell'articolata e quanto mai varia presenza monastica nella Marca meridionale e della "soggezione" o dipendenza, più o meno blanda, di molti insediamenti monastici marchigiani da abbazie e monasteri "sovra-regionali"⁴⁴, è risultato imprescindibile il ricorso a raccolte documentarie come il *Regesto di Farfa* ed il *Chronicon farfense* per l'abbazia sabina oppure il *Chronicon* di Leone Marsicano, le compilazioni del Gattola ed il recente lavoro di Herbert Bloch per Montecassino ed i monasteri abruzzesi ad esso in vario modo legati di S. Liberatore a Maiella, S. Angelo a Barrea, S. Nicolò a Tordino; oppure ancora gli *Annales Camaldulenses* e le raccolte delle carte di Fonte

Fermo, essendo san Savino venerato in molte altre città (tra cui Spoleto, Assisi, Faenza, Ivrea, Sulmona, Siena, Monte San Savino in Toscana, "per tacere altri minori luoghi"). Ma, citando l'Ughelli, afferma *Firmani caeteris pietate praecesserunt*. Vd. CATALANI, *Memorie della Zecca Fermana*, pp. 29-31. UGHELLI, *Italia Sacra*, col. 1255.

⁴¹ Sull'utilità di indagare gli aspetti quantitativi del fenomeno che va sotto il nome di "culto" di un determinato santo, si veda BOGNETTI, *I "loca sanctorum"*, pp. 165-166.

⁴² BENVENUTI, *I santi invisibili*, p. 5. *Rationes Decimarum Italiae nei secoli XIII e XIV. Marchia* (in seguito abbr. *R.D.I.*), a cura di P. Sella, Città del Vaticano 1950.

⁴³ Per il *Liber iurium dell'episcopato*, vd. nota n. 32. Per quanto riguarda le vicende relative al Comune di Fermo e per la citazione, si rimanda al già citato TOMEI, *Genesi e primi sviluppi*.

⁴⁴ M. CAMELI, *Insediamenti monastici nelle Marche meridionali: S. Savino sul Monte Vissiano presso Fermo*, tesi di laurea discussa presso l'Università degli Studi di Bologna, Facoltà di Lettere e Filosofia, Corso di laurea in Lettere Moderne, anno accademico 1995/96, rel. prof. L. Paolini, pp. 29-117.

Avellana per l'omonimo eremo marchigiano e la recente edizione delle carte di Chiaravalle di Fiastra per l'abbazia cisterciense maceratese⁴⁵.

Per quanto riguarda altri enti religiosi, in mancanza delle raccolte documentarie, si è ricorsi agli sparuti documenti, in originale o in copia, comprovanti *iura et possessiones*, conservate negli archivi locali e non⁴⁶; mentre per altri ancora, ma anche per alcune testimonianze relative all'esistenza di tali enti ancora in epoche più vicine a noi, mancando e raccolte e documenti, ci si è dovuti accontentare di lavori di storici locali a volte scientifici, a volte meno⁴⁷.

Da questo lavoro di ricognizione e di successiva ubicazione degli edifici ecclesiastici e religiosi viene fuori un elenco sufficientemente nutrito di chiese e monasteri dedicati al santo presenti nella Marca meridionale tra tardo antico e basso medioevo, da cui si può partire per avanzare considerazioni sulla distribuzione geografica, la tipologia e la natura giuridica di essi, ma anche ipotesi o suggestioni sulla pregnanza ed il rilievo di questo culto e sui tempi, le modalità, i fattori e gli agenti della sua diffusione.

3. SCHEDE

S. SAVINO *in fundo Visiano (oratorium)*

Ubicazione: L'*oratorium* doveva essere sorto sulla sommità del colle Vissiano, detto anche nelle fonti medievali *mons Sancti Savini* e oggi "la Montagnola", che si trova a nord-est di Fermo. - IGM, Foglio (scala 1:100.000) 125 della Carta d'Italia, tavoletta (scala 1:25.000) 96 I SO (Porto S. Giorgio) -

Prima attestazione: Nel 598 Gregorio Magno chiese al vescovo di Fermo Passivo di consacrare un oratorio fondato in onore di s. Savino da Valeriano, *notarius* della Chiesa fermana.

Dipendenza: In un periodo non ancora precisato, all'oratorio si sostituì un monastero benedettino retto da un proprio abate, e quindi non legato da vincoli di dipendenza ad altre istituzioni monastiche. Il monastero appare però fortemente legato e condizionato, almeno per

⁴⁵ *Il Regesto di Farfa di Gregorio di Catino*, a cura di I. GIORGI e U. BALZANI, I-V, Roma 1879-1914 (Biblioteca della Società romana di storia patria); *Il Chronicon Farfense di Gregorio di Catino*, a cura di U. BALZANI, I-II, Roma 1903 (Fonti per la storia d'Italia dell'Istituto storico italiano); *Chronica monasterii Casinensis*, ed. H. HOFFMANN, in M.G.H., *Scriptores*, XXXIV, Hannover 1980; E. GATTULA, *Historia abbatae Cassinensis per saeculorum seriem distributa*, I-IV, Venezia 1733-1734; H. BLOCH, *Monte Cassino in the Middle Ages*, I-III, Roma 1986; G. B. MITTARELLI - A. COSTADONI, *Annales Camaldulenses ordinis Sancti Benedicti*, I-IX, Venezia 1755-1773; *Carte di Fonte Avellana*, a cura di C. PIERUCCI e A. POLVERARI, I (975-1139) - II (1140-1202), Roma 1972-1977 (*Thesaurus Ecclesiarum Italiae*), n. IX/1-2); *Le carte dell'abbazia di Chiaravalle di Fiastra*, I (1006-1180), a cura di A. DE LUCA, Spoleto 1997; III (1201-1216), a cura di G. AVARUCCI, Spoleto 1997; V (1231-1237), a cura di G. BORRI, Spoleto 1998. Occorre precisare però che solo un numero davvero esiguo di enti monastici tra tutti quelli cui si è fatto riferimento ha fornito dati positivi ai fini della nostra ricerca, nel senso che la quasi totalità di essi non annoverava, tra le dipendenze marchigiane, istituzioni dedicate a S. Savino. Questo dato potrebbe essere interpretato come un indizio a favore di una eventuale tesi secondo cui il culto di s. Savino non debba considerarsi un culto propriamente monastico, come afferma invece PRETE, *Sui più antichi monasteri*, p. 76.

⁴⁶ È il caso, ad esempio, per S. Pietro di Ferentillo, delle copie di conferma, conservate in ASF, ASF, Diplomatico, perg. nn. 242 e 1365 (copie autentiche datate rispettivamente 1266 e 1299), ora edite in *Le carte dell'abbazia di Chiaravalle di Fiastra*, V, pp. 20-27; e, per S. Salvatore Maggiore di Rieti, delle numerose copie conservate in Archivio di Stato di Ascoli Piceno (in seguito ASAP), Arch. Segr. Anz., V.III.2; Città del Vaticano, Archivio Segreto Vaticano, A.A., *Arm. I-XVIII*, n. 3209; Roma, Archivio di San Pietro in Vincoli, P 1866 e P 1877.

⁴⁷ I lavori in questione verranno indicati di volta in volta nelle note relative alle singole istituzioni.

quanto riguarda i secoli centrali del Medioevo, dall'episcopato fermano che vi esercita un ampio dominio signorile, mitigato solo da qualche lieve forma di esenzione⁴⁸.

S. SAVINO *de Civitanova (ecclesia)*

Ubicazione: Esiste ancora oggi, in un rifacimento moderno, nel territorio dell'attuale Civitanova Marche (odierna provincia di Macerata), nell'omonima località a nord-est dell'abitato di Civitanova Alta, immediatamente a ridosso del confine comunale con Montecosaro. - IGM, Foglio 125 della Carta d'Italia, tavoletta 105 IV NE (Civitanova Marche) -

Prima attestazione: Questa chiesa figura per la prima volta, in qualità di confine, in un documento del *Liber iurium* dell'episcopato e della città di Fermo dell'anno 1083. È successivamente annotata più volte nelle *Rationes Decimarum Italiae*⁴⁹.

S. SAVINO *in castro Macriani (ecclesia)*

Ubicazione: Al posto della chiesa, che, a detta del Nepi, esisteva ancora nel 1730⁵⁰, restano oggi gli avanzi di una piccola edicola semi-diruta, posta in contrada S. Savino, immediatamente a ridosso del confine con la contrada Ferranini, nella zona sita a sud-ovest dell'abitato di Montegiorgio⁵¹. - IGM, Foglio 125 della Carta d'Italia, tavoletta 100 III NO (Montegiorgio) -

Prima attestazione: Figura tra le istituzioni confermate da papa Alessandro III nel 1180 al priorato di S. Pietro Vecchio di Fermo. Deve trattarsi della chiesa altrove detta *Sancti Savini de Monte Sancte Marie* (ovvero *Mons Sancte Marie in Georgio*, antico nome di Montegiorgio).

⁴⁸ Per quanto riguarda le vicende storiche, patrimoniali e giuridico-giurisdizionali relative questo monastero si rimanda a CAMELI, *Il monastero di S. Savino*.

⁴⁹ *Liber iurium*, 3, doc. n. 354, pp. 638-640. *R.D.I.*, nn. 5950, 6054, 6715, 6974, 7140, (*a domno Francisci cappellano ecclesie S. Savini de Civitanova*). Nel 1573 è annotata tra le chiese suburbane oggetto della Visita Apostolica di monsignor Miramonti e risulta eretta per devozione della famiglia *Nigrorum* (cioè De Nigris), cf. V. GALIÈ, *In pellegrinaggio lungo le antiche strade di Civitanova e Montecosaro*, Macerata 1995, pp. 24-25, 58.

⁵⁰ G. NEPI, *Storia dei Comuni piceni*, V, Camerino 1974, p. 131.

⁵¹ Benché il toponimo *Macriano*, derivato dal prediale romano, dovesse essere abbastanza diffuso nel territorio della Marca meridionale, ritengo che il *castrum Macriani* nel quale sorgeva la chiesa di S. Savino dovesse trovarsi nel territorio dell'attuale Comune di Montegiorgio (Vd. anche TOMEI, *Genesi e primi sviluppi*, p. 201) nell'ambito del quale è ancora oggi attestata la località S. Savino, che figura anche nel catasto rustico del 1817 insieme alle contrade Marciano e Margiano e/o Morgiano (per probabile metatesi di Macriano). ASF, Catasti, Catasto rustico di Montegiorgio dell'anno 1817 (n. 410), nn. 3770-3780 (S. Savino), tra cui n. 3774 (fontana e zerbo detta di S. Savino di proprietà del comune di Montegiorgio); nn. 831-841, 847-850, 1045-1069 ecc. (Marciano). Grazie alle mappe catastali del XIX secolo conservate nell'Archivio di Stato di Ascoli Piceno (ASAP) è possibile localizzare non più la chiesa, che forse era ormai diruta o era stata trasformata in magazzino o abitazione (e come tale non veniva segnalata sulla mappa con una piccola croce), ma almeno le contrade suddette, che non risultano coincidenti tra loro ma comunque limitrofe (fenomeno dovuto molto probabilmente ad una divisione del territorio castrale in più parti, avvenuta in prosieguo di tempo, e ad un conseguente cambiamento toponimico che ha portato alla nascita di nuovi toponimi, tra cui, in questo caso, uno legato alla presenza di un ente ecclesiastico, toponimi che individuano quella che era in origine una medesima unità territoriale (emblematico e rappresentativo di questo fenomeno naturale e diffuso può considerarsi il caso del *castrum Castiglionis* efficacemente descritto in M. VENDITTELLI, *Problemi preliminari. (1.1 Castiglione e Torre in Pietra; 1.2 il sito del castrum Castiglionis)*, in M. FRANCESCHINI, E. MORI, M. VENDITTELLI, *Torre in Pietra. Vicende storiche, architettoniche, artistiche di un insediamento della Campagna romana dal Medioevo all'età moderna*, Roma 1994, pp. 13-18). Risulta così che la contrada Marciano si situava ad ovest dell'abitato di Montegiorgio e la contrada S. Savino a sud di questa e a sud-ovest del centro abitato. Vd. ASAP, Ufficio Tecnico Erariale (in seguito abbr. ASAP, UTE), Matrice di Montegiorgio, partita n. 13, mappale n. 1041; partita n. 32, mappali nn. 835, 835 ½, 863-865, 1025; partita n. 40, mappali nn. 847, 866, 1026, *passim* (Contrada Marciano); partita n. 86½, mappali nn. 3773, 5285; partita n. 91, mappali nn. 3770-3772, 5286; partita n. 247, mappali nn. 3775, 5028, *passim* (Contrada S. Savino); *Ibidem*, Mappa di Montegiorgio, fogli XXI (Contrada Marciano), XXVII (Contrada S. Savino).

Dall'elenco delle *Rationes Decimarum Italiae* risulta che un tale don Gentile, *cappellano ecclesie S. Savini de Monte Sancte Marie*, pagò nell'anno 1290 16 soldi⁵².

Dipendenza: S. Pietro Vecchio di Fermo, che era retto all'epoca dai canonici di S. Agostino che seguivano la Regola di S. Maria in Porto di Ravenna⁵³.

S. SAVINO in fundo Mariano a vocabulo Acquamalate (ecclesia)

Ubicazione: Chiesa situata lungo il corso dell'attuale Fosso dell'Acqualato (*Acquamalate*) che segna il confine tra gli attuali comuni di S. Elpidio a Mare e Porto S. Elpidio⁵⁴. Sembra debba ubicarsi nella farfense *curtis Sancti Savini in Passerano*⁵⁵. - IGM, Foglio 125 della Carta d'Italia, tavoletta 96 I SO (Porto S. Giorgio) -

Prima attestazione: Tale chiesa fu ceduta in permuta, insieme alla terza parte del castello di S. Elpidio e ad altri beni, nel maggio 1062 da Ulderico, vescovo di Fermo ad Amizone del fu Azzone e ad Azzone del fu Attone⁵⁶.

Dipendenza: Se si tratta, come sembra probabile, della chiesa eponima situata nella *curtis Sancti Savini in Passerano*, dipendeva dall'abbazia sabina di Farfa, alla quale era stata usurpata, verosimilmente nel corso dell'XI secolo, dal vescovo di Fermo⁵⁷.

S. SAVINO a Ripatransone (ecclesia)

Ubicazione: In base all'identificazione dei toponimi circostanti menzionati nel Regesto di Farfa, la chiesa risulta doversi collocare nella zona meridionale del territorio di Ripatransone, immediatamente a ridosso del confine con Acquaviva Picena⁵⁸. Tale chiesa ha lasciato il titolo a

⁵² R.D.I., n. 5712.

⁵³ Per la chiesa ed il monastero di S. Pietro Vecchio di Fermo si vedano KEHR, *Italia Pontificia*, IV, p. 140 e V (*Aemilia sive Provincia Ravennas*), Berlino 1911, p. 94; TOMEL, *Genesi e primi sviluppi*, pp. 252, 282, 296-298, 339 nota n. 387; A. VASINA, *Possessi ecclesiastici ravennati nella Pentapoli durante il Medioevo*, in "Studi Romagnoli", XVIII (1967), pp. 349-350; Archivio Storico Arcivescovile di Fermo, Archivio Storico del Capitolo dei Canonici della Metropolitana (in seguito abbr. ASAF, ASCCM), Titolo XVII (Priorati e badie), rubr. 2 (Priorato di S. Pietro Vecchio), fasc. 1, 2.

⁵⁴ Una contrada S. Savino, ubicata, sembra, a nord-est dell'abitato di S. Elpidio a Mare, è attestata ancora nei catasti del XIX secolo. ASF, Catasti, Catasto del Comune di S. Elpidio a Mare dell'anno 1812 (n. 781), nn. 117 ½, 161, 220, 221, 226. ASAP, UTE, Matrice di S. Elpidio a Mare, partita n. 21, mappale n. 2797; partita n. 52, mappale n. 3232; partita n. 132, mappale n. 2841; partita n. 291, mappali nn. 2849, 2890, 2891, *passim*. *Ibidem*, Mappa di S. Elpidio a Mare, foglio XLIII.

⁵⁵ *Curtis* sita nel medesimo territorio compreso tra S. Elpidio a Mare e Porto S. Elpidio e che figura nei due brani che compongono l'elenco dei beni usurpati a Farfa dal vescovo di Fermo, contenuti nel *Chronicon Farfense* e datate dal Pacini rispettivamente al primo quarto e alla seconda metà del secolo XI. Vd. PACINI, *I "ministeria"*, pp. 151-152; IDEM, *Possessi e chiese farfensi nelle valli picene del Tenna e dell'Aso (secoli VIII-XII)*, in *Istituzioni e società nell'alto Medio Evo marchigiano*, Atti e memorie della Deputazione di Storia Patria per le Marche, 86 (1981), pp. 374-376, 387, 392, 420. Le località *Passerano* e *Mariano* dovevano essere molto vicine o addirittura contigue, dal momento che nei documenti sono menzionate successivamente una all'altra e non risulta sempre semplice ed immediato ubicare con sicurezza nell'una o nell'altra i beni citati. Il Pacini, inoltre, identifica con buona probabilità di esattezza la *curtis Sancti Savini in Passerano* con la non meglio specificata *curtem Sancti Sabini* confermata a Farfa nei diplomi degli Ottoni e degli Enrici, che la Taurino aveva precedentemente identificato, senza fornire le ragioni, con l'attuale chiesa di S. Savino, sita in frazione di Ripatransone, tra il Menocchia ed il Tesino. Cf. E. TAURINO, *L'organizzazione territoriale della contea di Fermo nei secoli VIII-X. La persistenza della distrettuazione minore longobarda nel ducato di Spoleto: i gastaldati minori*, in "Studi medievali", s. 3a, XI, fasc. II (1970), p. 683, con indicazione bibliografica dei suddetti diplomi imperiali.

⁵⁶ Liber iurium, 1, doc. 74, pp. 157-161.

⁵⁷ Vd. nota n. 55.

⁵⁸ *Regesto di Farfa*, doc. n. 739, pp. 146-148. PACINI, *I "ministeria"*, p. 166; IDEM, *Istituzioni ed insediamenti medievali nel territorio di Ripatransone*, in "Studia Picena", LX (1995), pp. 110-112, 116. ASAP, UTE, Mappa di Ripatransone (Fiorano), fogli IX e XII.

quella ancora esistente, in forme moderne, nell'omonima frazione del territorio di Ripatransone. - IGM, Foglio 133 della Carta d'Italia, tavoletta 123 I NO (Ripatransone) -

Prima attestazione: Nel 1039 un tal Longino di Azzone, signore di origine longobarda ed enfiteuta di grandi appezzamenti di terreno di proprietà farfense, donò all'abbazia di Farfa un patrimonio per complessivi quarantamila moggi di terra e molti altri beni compresi tra il fiume Aso ed il fiume Tronto; tra questi vi era la *ecclesia Sancti Sabini*⁵⁹.

Dipendenza: Forse in origine si trattava di una fondazione privata, poi donata all'abbazia di S. Maria di Farfa.

S. SAVINO in Placuano (ecclesia)

Ubicazione: Non è semplice ubicare questa chiesa, dal momento che il toponimo *Placuano* non figura in altre fonti di epoca medievale relative al territorio in questione; sulla base dell'identificazione dei micro-toponimi che immediatamente lo precedono e seguono nel documento, si può ipotizzare che la chiesa sorgesse nella zona compresa tra i territori di Cossignano e Ripatransone⁶⁰.

Prima attestazione: Questa chiesa, insieme a quella omonima sita in *Plateiano* risulta confermata nel 1231 da Gregorio IX al monastero umbro di S. Pietro in Valle di Ferentillo⁶¹.

Dipendenza: S. Pietro in Valle di Ferentillo, che ebbe vasti possedimenti nelle Marche e che per un periodo di tempo non lungo, compreso tra la metà del XIII e gli inizi del XIV, fu affiliato all'abbazia di Chiaravalle di Fiastra⁶².

S. SAVINO de Monteflore (ecclesia)

⁵⁹ Scarne notizie relative ad essa per il XIX secolo ci vengono dall'erudito ripano F. BRUTI LIBERATI, *Alcuni cenni inediti sulle Chiese rurali di Ripatransone scritti dall'Arcidiacono Rotigni nello scorso secolo (nella lieta circostanza della prima Messa di D. Luigi Michettoni)*, Ripatransone 1841, p. 5: "E' posta questa chiesa presso i confini del Territorio verso quello di Acquaviva. Ha un Beneficio dotato con pochi Terreni. Il cappellano viene eletto, e provvisionato dai Contadini per la celebrazione ne' giorni festivi". Sostanzialmente identiche sono le notizie fornite da G. M. CONSORTI, *Diario sacro storico statistico di Ripatransone per l'anno 1855*, Ripatransone 1854, p. 48: "Altra Chiesa posta di là dal fiume Tesino in sulla via che mette ad Acquaviva è quella di S. Savino. Ne' di festivi vi celebra Messa un Cappellano eletto e provvisionato da' Contadini". G. PAPA, *L'erezione della Diocesi di Ripatransone. Pagine di storia religiosa (sec. XVI)*, Fano 1976, pp. 69-70 nota n. 60.

⁶⁰ Cf. brano del documento riportato nella nota n. 61. *Cusignano* sembra possa identificarsi con l'attuale Cossignano, anche se il Pacini ipotizza che possa trattarsi di Coso, contrada posta a nord-ovest di Paterno e all'estremità nord-orientale del territorio comunale di Ripatransone mentre le *curtes de Saliano et de Gabiano* sono da ubicare, sempre secondo il Pacini, nella zona sud-est di Ripatransone. Cf. PACINI, *I "ministeria"*, rispettivamente p. 162 e pp. 164-165.

⁶¹ ASF, ASCF, perg. nn. 242 e 1365, per cui vd. nota n. 46. La trascrizione qui riportata è tratta da *Le carte dell'abbazia di Chiaravalle di Fiastra*, V, pp. 20-27: "...in comitatu Firmano: ecclesiam Sancti Marci de Petriolo cum Sancti Germani, Sancti Martini, Sancte Marine et Sancte Marie de Paciliano ecclesiis cum pertinentiis earumdem, ecclesiam Sancti Petri de Pontibus, ecclesiam Sancti Petri de Marano cum tertia parte iurisdictionis castri Montis Sancti Petri et cum ecclesia Sancti Martini et cum ecclesia Sancti Fortunati de Fallerone cum possessionibus et omnibus pertinentiis earumdem, montem de Pretitolo cum suis pertinentiis, ecclesiam Sancti Pauli de Cusignano cum Sancti Andree, Sancti Mindii, S. Lucie et Sancti Martini in Silva ecclesiis cum pertinentiis earumdem, Salam de Cusignano, ecclesiam Sancti Savini in Placuano, curtes de Saliano et de Gabiano cum pertinentiis earum et ecclesiam Sancte Marie in Maiurano cum pertinentiis suis, ecclesiam Sancti Stephani de Monte Quilino cum ipso monte Aquilino et cum omnibus aliis possessionibus et pertinentiis suis. In Albuli et in Tronto canpium qui vocatur Spoletanus cum pertinentiis suis, ecclesiam Sancti Savini in Plateiano cum pertinentiis suis. In comitatu Exculano curtem Sancti Martini in Silva et ecclesiam Sancti Martini, ecclesiam Sancti Petri in Arquata et ecclesiam Sancti Petri in Cereto...".

⁶² Per l'abbazia di S. Pietro di Ferentillo si vedano KEHR, *Italia Pontificia*, IV, p. 6; A FABBI, *L'abbazia di S. Pietro in Valle a Ferentillo*, Spoleto 1970; E. BORSELLINO, *L'abbazia di S. Pietro di Ferentillo*, in "Benedictina", 21 (1974), pp. 291-299.

Ubicazione: Questa chiesetta, che oggi non esiste più, esisteva ancora nel XVI secolo nel territorio di Montefiore dell’Aso, ad oriente dell’attuale abitato, sulle pendici meridionali del monte detto allora di Granaro o del Papa, attuale Montecamauro, che oggi si trova invece in territorio di Campofilone⁶³. – IGM, Foglio 125 della Carta d’Italia, tavoletta 98 II SO (Montefiore dell’Aso) -

Prima attestazione: Le uniche testimonianze medievali relative all’esistenza di questa chiesa ci vengono da due *items* delle *Rationes Decimarum Italiae* da cui risulta che *domnus Guillelmus Clerchi cappellanus S. Savini de Monteflore* pagò le decime negli anni 1290 e 1299⁶⁴.

S. SAVINO in Plateiano (ecclesia)

Ubicazione: Essa doveva trovarsi nei pressi di un non identificato *canpus qui vocatur Spoletanus* (toponimo che non ricorre in altri documenti), probabilmente nella zona compresa tra il torrente Albula ed il fiume Tronto, nel territorio dell’attuale comune di San Benedetto del Tronto⁶⁵. - IGM, Foglio 133 della Carta d’Italia, tavoletta 124 I NE (San Benedetto del Tronto) -

Prima attestazione: Anche questa chiesa, come quella di S. Savino in *Placuano*, fu confermata nel 1231 da Gregorio IX al monastero umbro di S. Pietro in Valle di Ferentillo⁶⁶.

Dipendenza: S. Pietro in Valle di Ferentillo⁶⁷.

Fin qui, dunque, le chiese dedicate a S. Savino insistenti sul territorio fermano propriamente detto⁶⁸.

4. Decisamente meno numerose e più difficili da identificare sono invece quelle presenti sul territorio ascolano, per le quali bisogna ricorrere a fonti diverse, dal momento che le *Rationes Decimarum Italiae* hanno una sola entry al n. 7748 in cui si nomina un certo *domno Berardo de S. Savino*, senza ulteriori aggiunte o specificazioni. Si ricordano, dunque:

⁶³ Montefiore dell’Aso, Archivio Storico del Comune, Catasti, Catasto rurale n. 1 (1537); Catasto (1560-1566), con rimando al lavoro, di prossima pubblicazione, di L. TOMEI, che ringrazio nuovamente per le cortesi indicazioni, *Società, architettura e urbanistica nei centri minori della Marca meridionale: Montefiore dell’Aso*. IDEM, *Genesis e sviluppi*, p. 167. La matrice catastale del 1855 registra, nel territorio di Montefiore dell’Aso, l’esistenza di un Monte Savino, ubicato a sud-est del centro abitato, a ridosso della strada comunale che da Montefiore conduceva alla località Santi del Comune di Massignano, dove oggi la Carta d’Italia dell’IGM indica C. Savino, ma sembra certo non si tratti della località in cui sorgeva la chiesa di S. Savino. ASAP, UTE, Matrice di Montefiore, partita n. 118, mappali nn. 295-307. *Ibidem*, Mappa di Montefiore (Menocchia), foglio V.

⁶⁴ *R.D.I.*, nn. 5896 e 7466.

⁶⁵ Nella matrice catastale relativa a San Benedetto del Tronto redatta nel 1855 figura effettivamente una contrada S. Savino, detta in alcuni casi anche di S. Basso, nella quale si trovavano, tra le altre, proprietà intestate ad una non meglio specificata “Cappella in S. Benedetto Cappellania laicale Martelli Capretti Don Michele Rettore”. Tale zona, facilmente circoscrivibile, si trova a confine col territorio di Acquaviva Picena, lungo la Valle del Forno, tra il fosso degli Zingari e la strada che conduce ad Acquaviva Picena. ASAP, UTE, Matrice di San Benedetto, partita n. 48, mappali n. 1402-1406, 2009, 2010; partita n. 151, mappali nn. 1399, 2140, 2144; partita n. 168, mappali nn. 1400, 1401, 2011, 2135, 2136; partita n. 234, mappali nn. 1397, 1398, 2137, 2141, 2145, *passim*.

⁶⁶ Vd. nota n. 61.

⁶⁷ Vd. nota n. 62.

⁶⁸ Occorre precisare che nelle *R.D.I.* figurano altri quattro items che, a causa della loro genericità, non è stato possibile attribuire a nessuna delle istituzioni sopra citate, ma che ritengo siano comunque ad esse riconducibili. Si tratta di *R.D.I.*, nn. 6034 (*a domno Iohanne Symonis cappellano S. Savini*); 6105 (*a domno Gratia de S. Savino*); 6480 (*a domno Iacobutio de S. Savino*); 6686 (*a dicto domno Buczono cappellano predicto pro S. Savino*) per cui si veda anche n. 6685.

S. SAVINO *in fundo Gressiano (monasterium)*

Ubicazione: Sembra che il *fundus Gressianus* debba identificarsi con l'attuale località Lisciano, sita nei pressi di Ascoli Piceno, immediatamente a sud-est della città⁶⁹. – IGM, Foglio 133 della Carta d'Italia, tavoletta 133 IV SE (Ascoli Piceno est) -

Prima attestazione: Il *monasterium* fu fondato da un diacono della Chiesa ascolana di nome Procolo; nel novembre 602 Gregorio Magno chiese a Passivo, vescovo di Fermo, di consacrarlo in onore di s. Savino.

Dipendenza: Pareri numerosi, vari e in parte discordanti sono stati espressi nei secoli dagli storici locali in merito alle vicende storiche di questo *monasterium*. Nulla si sa riguardo i suoi occupanti fino al 1207 o 1208, anni in cui il monastero avrebbe ospitato delle monache benedettine, che sarebbero rimaste lì fino al 1250 secondo il Giorgi, fino al 1280 secondo il Luzi. Ad esse sarebbero poi seguiti i Padri Minori Osservanti⁷⁰.

S. SAVINO *de Gimigliano (ecclesia)*

Ubicazione: Tale chiesa si trovava, secondo l'Andreantonelli, “*apud Gemilianum, qui locus distat ab Asculo circiter milliarium, & plus eo*”⁷¹. Al giorno d'oggi una località Gimigliano si trova ad ovest di Ascoli Piceno, lungo la strada per Venarotta⁷², ma non v'è traccia di una chiesa

⁶⁹ Si veda, anche per la relativa bibliografia, FRANCHI, *Ascoli Pontificia*, p. 23, che identifica appunto *Gressiano* con Lisciano, dove esisterebbe un “millenario monastero” di S. Savino ora ridotto a “quattro mura cadenti”. Oltre gli autori citati dal Franchi, si aggiungono, relativamente alle vicende del monastero, E. LUZI, *Gli antichi monasteri benedettini in Ascoli Piceno. Aggiunta al catalogo delle abazie e monasteri piceni di d. Alberico Amatori ab. Cisterciense*, Fermo 1877, pp. 24-26; PRETE, *Sui più antichi monasteri*, pp. 8-10; A. DE SANTIS, *Ascoli nel Trecento, II (1350-1400)*, Ascoli Piceno 1988, p. 276; G. FABIANI, *Ascoli nel Quattrocento, II*, Ascoli Piceno 1968, p. 32; IDEM, *Ascoli nel cinquecento, II*, Ascoli Piceno 1972, p. 174; R. GIORGI, *La grotta di S. Angelo e l'ordine eremitico di S. Benedetto*, Ascoli Piceno 1963, pp. 30-31; F. A. MARCUCCI, *Saggio delle cose ascolane e de' vescovi di Ascoli nel Piceno*, Teramo 1766, pp. 235-236. Per la *curtis* di S. Savino confermata ai canonici della Chiesa ascolana da Ottone III nel 996, vd. A. FRANCHI, *Ascoli Imperiale da Carlo Magno a Federico II (800-1250)*, Ascoli Piceno 1995, pp. 40-44. Per l'esistenza di due contrade S. Savino confinanti tra loro e ricadenti rispettivamente nei territori di Lisciano e Le Piagge, e l'ubicazione di quello che nel 1855 risultava essere l'oratorio privato di S. Savino di proprietà del conte Mariano Saladini, che evidentemente dava il nome alla località circostante, si vedano ASAP, UTE, Matrice di Ascoli, partita n. 8, mappali nn. 2372, 2376, 2377, 2379; partita n. 38, mappali nn. 2362, 2369-2371; partita n. 199, mappali nn. 2355-2360, *passim*; Matrice di Lisciano, partita n. 30, mappali nn. 544, 545, 563, 564, 567, 656, 657, 817; partita n. 207, mappale n. 559; partita n. 241, mappali nn. 833-835; partita n. 253, mappali nn. 509-512, *passim*; Mappa Piagge, foglio VII; Mappa Lisciano, foglio I.

⁷⁰ Per la bibliografia, vd. nota n. 69.

⁷¹ S. ANDREANTONELLI, *Historiae ascolanae*, Padova 1673 (ristampa fotomeccanica, Forni editore, Bologna 1968), pp. 212, 219. Lo storico ascolano, vissuto nel XVII, attribuisce la chiesa *s. Savini de Gimigliano*, che all'epoca in cui scrive risulta *diruta*, al monastero urbano di S. Angelo Magno.

⁷² Ivi ubica la chiesa di S. Savino anche la Ciaffardoni, autrice di una tesi di laurea avente per oggetto il monastero di S. Angelo Magno. Vd. C. CIAFFARDONI, *Giurisdizione e proprietà del monastero di Sant'Angelo di Ascoli Piceno nei secoli XI-XIII*, tesi di laurea discussa presso l'Università degli Studi di Bologna, Facoltà di Lettere e Filosofia, anno accademico 1976-77, rel. prof. V. Fumagalli, pp. 47 (S. Savino di Gimigliano), 77 (torrente Rio Sacro, affluente del Chiaro (uno dei tre fiumi che, insieme al Tronto e al Castellano, bagna Ascoli), vicino alla località di Gimigliano e “Vena Casulis”, l'odierna Venarotta) e carte geografiche. A proposito di S. Angelo Magno, il De Sanctis conferma che tra le dipendenze del cenobio doveva esservi un S. Savino, che ubica nella località Riosanto senza fornire ulteriori precisazioni. L'unica menzione a me nota di questo toponimo, oltre quella della Ciaffardoni, è nell'opera del Colucci relativa allo “Stato d'Ascoli”, in cui, trattando del castello di Vallerano, si dice che esso era confinante a sud col suddetto Gimigliano mediante un torrente detto Riosanto, che deve essere l'attuale corso d'acqua detto Fosso Santo. Ma della chiesa non sembrano rimanere tracce. A. DE SANTIS, *Ascoli nel Trecento, I (1300-1350)*, Rimini 1984, p. 98. G. COLUCCI, *Castello di Vallerano*, in *Antichità Picene*, XXI, Fermo 1794 (ristampa anastatica Ripatransone 1990), pp. 56-57: il castello di Vallerano ha “dalla parte di Mezzodi per confinante il castello di Gimigliano alla distanza di un buon miglio mediante un torrente detto Riosanto, il quale cominciando nelle vicinanze di Venarotta v'è a confondersi nell'altro denominato il Chiaro [...] Sonovi altresì lungi

dedicata a S. Savino. È invece attestato l'agiotoponimo che compare più volte, sotto forma di contrada del *syndicatus Gimilgiani*, nel catasto delle ville di Ascoli del 1381⁷³. – IGM, Foglio 133 della Carta d'Italia, tavoletta 132 IV SO (Ascoli Piceno ovest) -

Prima attestazione: La [ecclesia] *Sancti Savini de Gemiliano* figura per la prima volta nel privilegio rilasciato da Innocenzo III nel 1199 *dilectis in Christo filiabus Marsebilie abbatisse monasterii Sancti Angeli Esculani eiusque sororibus tam presentibus quam futuris*. Viene poi nuovamente confermata al monastero ascolano da Onorio III nel 1223, da Gregorio IX nel 1227 e da Alessandro IV nel 1256⁷⁴.

Dipendenza: Monastero di S. Angelo Magno di Ascoli Piceno, appartenente, in origine alle monache benedettine, raccolte più tardi, all'epoca del privilegio di Alessandro IV, nell'Ordine delle Damianite⁷⁵ e passate poi all'ordine delle Clarisse.

S. SAVINO de Rosaria (ecclesia)

Ubicazione: Doveva trovarsi nell'attuale Rosara, piccola località a sud-ovest di Ascoli Piceno, dove però, almeno secondo il catasto della metà del XIX secolo, non risulta nessun toponimo relativo a S. Savino. – IGM, Foglio 133 della Carta d'Italia, tavoletta 132 IV SO (Ascoli Piceno ovest) -

Prima attestazione: L'unica testimonianza dell'esistenza di questa chiesa ci viene da una notizia tramandata dall'Ughelli relativamente ad un giuramento "*reverentiae et obedientiae*"

dall'abitato nelle vicinanze del sudetto Riosanto in una pianura le vestigie, e i fondamenti d'altra Chiesa denominata S. Stefano, da cui deriva il nome di quella contrada [...] Alcuni Vecchi dicevano aver inteso, che anticamente vi era un Convento di Frati Conventuali indi soppresso. Non avendo però legittimi documenti che lo confermino non ardisco accertarlo...".

⁷³ ASAP, Archivio Storico Comunale di Ascoli Piceno, Marina. Catasto delle ville e Castella di Ascoli, anno 1381 (n. 48), cc. clxviii v, clxviii r, clxx rv, clxxi rv, *passim*.

⁷⁴ ASAP, Corporazioni religiose, Monastero di Sant'Angelo Magno, rispettivamente cass. II perg. n. 25, cass. III perg. n. 19, cass. III perg. n. 27 e cass. VI perg. n. 29 e *Ibidem*, Tomo I, Scritture nn. XXVIII, LX (numerazione erronea per XL), XLVII e CLXII. Molto probabilmente la chiesa figurava in un precedente privilegio di conferma rilasciato allo stesso monastero verosimilmente da Alessandro III, dal momento che tutti i privilegi sopra citati dicono di rifarsi *ad exemplar felicitatis recordationis Alexandri pape predecessoris nostri*. Ma tale documento non ci è pervenuto.

⁷⁵ C. MARIOTTI, *Il monastero e la chiesa di S. Angelo in Ascoli Piceno*, ed. 2a, Ascoli Piceno 1941, p. 18: "...e così le monache di S. Angelo, nel 1243, si spogliarono dell'abito imposto dalla regola di San Benedetto e indossarono quello prescritto alle damianiste di Santa Chiara...". La Ciaffardoni afferma però che tale notizia è errata in quanto esiste un breve pontificio, datato 1239, che si rivolge alle monache di S. Angelo "*ordinis Sancti Damiani*". Cf. CIAFFARDONI, *Giurisdizione e proprietà*, pp. 21-22. Per il breve in questione ASAP, Corporazioni religiose, Monastero di Sant'Angelo Magno, cass. IV, perg. n. 35 e *Ibidem*, Tomo I, Scrittura n. LXXXVII. Vd. inoltre R. GIORGI, *Le Clarisse in Ascoli*, Fermo 1968, pp. 73-75; FABIANI, *Ascoli nel Quattrocento*, II, p. 85; DE SANCTIS, *Ascoli nel Trecento*, I, p. 84. Senza entrare in modo approfondito nel merito della questione, ci sembra opportuno qui far notare come le indicazioni fornite dagli storici locali riguardo la presunta appartenenza delle religiose di S. Angelo Magno all'ordine di Santa Chiara, vadano riviste ed aggiornate, soprattutto sulla base di recenti studi che hanno dimostrato l'originaria autonomia istituzionale dell'*Ordo Sancti Damiani* dalle esperienze sia di Chiara che di Francesco d'Assisi, e hanno precisato come tale Ordine sia "nato nel quadro di riforma della vita regolare femminile promossa dal papato fin dagli inizi del XIII secolo e gradatamente, ma con determinazione attuata" dal cardinale Ugolino d'Ostia, divenuto poi papa col nome di Gregorio IX. Vd. R. RUSCONI, *L'espansione del francescanesimo femminile nel secolo XIII*, in *Movimento religioso femminile e francescanesimo nel secolo XIII*, Atti del VII Convegno Internazionale della Società Internazionale di Studi Francescani, Assisi 11-13 ottobre 1979, Assisi 1980, pp. 263-313; M. P. ALBERZONI, *Papato e nuovi Ordini religiosi femminili*, in *Il Papato duecentesco e gli ordini mendicanti*. Atti del XXV Convegno internazionale della Società Internazionale di Studi Francescani e del Centro Interuniversitario di Studi Francescani, Assisi, 13-14 febbraio 1998, Soletto 1998, pp. 205-261; EADEM, *Chiara d'Assisi e il francescanesimo femminile*, in *Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia francescana*, Torino 1997, pp. 203-235.

prestato al vescovo ascolano Bongiovanni (1285-1310) dai preposti e chierici di alcune chiese ascolane, tra cui vi è una chiesa *S. Savini de Rosaria*⁷⁶.

Dipendenza: Tali chiese vengono definite dall'Ughelli "*hodie controversae inter Episcopum et Abbatem Farfansem*", segno probabilmente di una situazione di rivendicazione di giurisdizione e proprietà tra il vescovo ascolano e l'abbazia sabina di Farfa che si protraeva da secoli.

S. SAVINO a Pito

Ubicazione: Chiesa parrocchiale di S. Savino, sita nella piccola frazione di Pito, a sud di Acquasanta. Esiste ancora oggi all'ingresso del paese, su di uno spuntone di roccia a sinistra della strada che conduce al centro abitato. – IGM, Foglio 132 della Carta d'Italia, tavoletta 116 II SE (Pietralta) -

Prima attestazione: Secondo il Cognoli, la chiesa figurerebbe per la prima volta nel 1407 in un rogito notarile, essendo stata scelta come luogo per la sua sepoltura da una certa *Gentelessa da Umito*, e in seguito in numerosi lasciti testamentari⁷⁷.

Dipendenza: Nella visita pastorale del 1580 la chiesa di S. Savino risulta unita a quella di S. Giorgio e di collazione farfense⁷⁸.
Vi si celebra la festa il 25 luglio.

In aggiunta a quelle appena menzionate, gli storici locali tramandano testimonianza dell'esistenza di altre chiese dedicate a S. Savino, ma le notizie che essi forniscono sono spesso poco chiare, o lacunose, quando non addirittura fallaci. Si citano come esempi:

1) la chiesa di S. Savino che, secondo l'erudito abruzzese Nicola Palma, si trovava sulla frontiera tra lo Stato Pontificio ed il Regno di Napoli, "ma al di là di essa" e dipendeva dall'abbazia di S. Maria di Montesanto, che sorge ancora oggi a settentrione di Civitella del Tronto (attuale provincia di Teramo). In questo caso non è chiaro in quale località la chiesa sia

⁷⁶ UGHELLI, *Italia Sacra*, c. 466.

⁷⁷ V. COGNOLI, *Acquasanta 939-1914*, II (*Monografie*), Ascoli Piceno 1995, pp. 78-79, 93-96, *passim*. L'erudito marchigiano Giuseppe Colucci, alla fine del Settecento, nella sua rassegna sulle ville cittadine di Ascoli, trattando di Montacuto e del suo Sindicato, dice che le tre ville di Pito, Pozza e Castiglioni, facenti parte del suddetto Sindicato, sono "comprese sotto una stessa Parrocchia, sotto il titolo di S. Savino". G. COLUCCI, *Castelli e Ville dello Stato d'Ascoli*, in *Antichità Picene*, XXIV, Fermo 1795 (ristampa anastatica Ripatransone 1990), p. 44. Dal catasto del 1855 risulta ancora, tra gli intestatari di beni, la parrocchia di S. Savino, di cui era parroco un certo don Carlo Bachetti. ASAP, UTE, Matrice di Montacuto, partita n. 220 (Intestazione: Parrocchia in Pito di S. Savino, Bachetti Don Carlo parroco); partita n. 3, mappale n. 1770 (Contrada e vocabolo S. Savino). *Ibidem*, Mappa di Acquasanta (Pito), foglio I.

⁷⁸ COGNOLI, *Acquasanta*, II, p. 94.

ubicata e a quando debba essere fatta risalire la sua dipendenza dall'abbazia di Montesanto⁷⁹;

2) la chiesa di S. Savino che, secondo il Giorgi, fu confermata da Innocenzo IV nel 1252 e di nuovo da Alessandro IV nel 1256 all'eremo di S. Angelo Voltorino (che sorgeva sulla Montagna dei Fiori, a sud-ovest di Ascoli Piceno, sopra Corano di Valle Castellana, nell'attuale provincia di Teramo e che, nel 1486, fu incorporato al monastero ascolano di S. Angelo Magno) e che, sempre secondo il Giorgi, deve essere identificata col monastero di S. Savino *in fundo Gressiano*⁸⁰. Dall'esame degli originali dei privilegi pontifici⁸¹ si vede chiaramente che la lettura "Sancto Savino" risulta da un originario "[in] Sancto F[l]avi[a]no", cui sono state deliberatamente erase la particella *in* e le lettere *l* e *a*⁸². Non è facile stabilire né l'epoca né tantomeno lo scopo di questa interpolazione⁸³, ma, ai fini che qui ci interessano, è chiaro che la chiesa di S. Savino, dipendente dall'eremo di Angelo Voltorino, non è mai esistita.

⁷⁹ ANDREANTONELLI, *Historiae Asculanae*, p. 219; N. PALMA, *Storia ecclesiastica e civile della città di Teramo*, IV, Teramo 1834 (ristampa anastatica Forni editore Bologna 1971), p. 234; II, pp. 250, 255. Il Di Cesare ubica tale chiesa nella zona di S. Egidio alla Vibrata, senza però fornirne le ragioni. Potrebbe trattarsi anche della chiesa di S. Savino che sorgeva nella zona compresa tra Nereto e Controguerra, dove è documentato oggi un Colle S. Savino, di cui parla anche il Palma. G. DI CESARE, *Problemi storici e storiografici del monachesimo benedettino teramano*, Mosciano Sant'Angelo 1983, p. 68.

⁸⁰ ANDREANTONELLI, *Historiae asculanae*, pp. 212, 224. GIORGI, *La grotta di S. Angelo*, pp. 30-31. ASAP, *Corporazioni religiose, Monastero di Sant'Angelo Magno*, Tomo I, Scritture nn. CXXXV e CLXIII.

⁸¹ *Ibidem*, cass. VI, perg. nn. 13 e 33.

⁸² Oltre alla rasura, facilmente percepibile, mette in allarme il fatto che tutti gli edifici ecclesiastici confermati all'eremo sono elencati nella forma del caso genitivo, mentre il solo S. Savino presenta la terminazione dei casi dativo e ablativo: "...locum ipsum in quo pefatum monasterium situm est cum omnibus pertinentiis suis, domos et hortos quos habetis iuxta civitatem Esculanam in loco qui vocatur Carpinetum, silvas et ortos in territorio Rocche Totonesce, Sancti Angeli in Monte Ulterino et Sancte Magdalene Marie in Monte Poli ecclesias cum pertinentiis earundem, Sancte Marie Interfoci, Sancti Benedicti, Sancto Sabino, Sancte Marie de Tezano, [Sancte] Crucis de Paudule, Sancti Angeli de Nocella et Sancti Laurentii de Muzano ecclesias cum omnibus pertinentiis earundem, domos, silvas et ortos in Valle de Nubili in loco qui Macla vocatur cum terris, pratis, vineis, nemoribus, usuagiis et pascuis in bosco et plano, in aquis et molendinis..." (cf. *Ibidem*, cass. VI, perg. n. 13; dello stesso tenore è il privilegio di Alessandro IV che però risulta meno facilmente leggibile *propter carte corrusionem*); ciò è dovuto al fatto che la sequenza originaria delle dipendenze, diversamente da quella che risulta dopo l'interpolazione, doveva essere "...Sancti Benedicti in Sancto Flaviano...", come risulta, del resto, da altri documenti relativi all'eremo di S. Angelo Voltorino e al monastero di S. Lorenzo in Carpineto (che nel corso del secolo XIII vengono dai pontefici alternativamente e reciprocamente concessi l'uno all'altro), per cui vd. A. FRANCHI, *Ascoli Pontificia II (dal 1244 al 1300)*. *Regesti a cura di L. CIOTTI*, Ascoli Piceno 1999, doc. 144, p. 161, doc. 155, p. 173 e doc. 244, p. 268; gli autori non si accorgono però della rasura, dal momento che nei regesti dei documenti suddetti è riportata la versione interpolata. Cf. *Ibidem*, doc. n. 43, p. 54 e doc. 89 p. 103.

⁸³ Dal momento che di una chiesa di S. Savino dipendente da S. Angelo Voltorino fa già menzione l'Andreantonelli, l'unica cosa certa che si può dedurre è che l'interpolazione sia avvenuta in un periodo precedente l'anno 1673, in cui lo storico scrive la sua opera, e precedente quindi anche la trascrizione delle pergamene di S. Angelo Magno nei registri, fatta eseguire nel XVIII secolo dall'abate Valerio Malaspina, della Congregazione Olivetana, cui il monastero di S. Angelo Magno era stato unito nel 1460. MARIOTTI, *Il monastero e la chiesa*, p. 30; CIAFFARDONI, *Giurisdizione e proprietà*, p. 2, 4 (per la data di trascrizione delle pergamene), 20. FABIANI, *Ascoli nel Quattrocento*, II, p. 85. Per quanto riguarda, invece, le motivazioni che possono averla prodotta, si può facilmente ipotizzare la volontà di giustificare e provare la dipendenza dal monastero di S. Angelo Magno di una istituzione locale dedicata a S. Savino. Ma quale poteva essere un ente così ambito? Considerato che il monastero di S. Angelo Magno aveva già tra i suoi possessi la chiesa di S. Savino di Gimigliano, possiamo supporre che l'oggetto dei suoi desideri patrimoniali fosse il "millenario" e prestigioso, e probabilmente ricco, monastero di S. Savino fondato dal diacono Procolo *in fundo Gressiano*, di cui si è parlato in precedenza. Ma è ipotesi tutta da verificare.

5. CONCLUSIONI

Pur consapevole che l'aspetto considerato in questa sede, vale a dire quello delle dediche santoriali degli edifici religiosi, è solo uno dei numerosi aspetti che implica lo studio della diffusione del culto di un santo, dal momento che "la devozione si manifesta in modi vari e molteplici"⁸⁴, e che sarebbe forse "compito dello storico integrale"⁸⁵ elaborare i dati forniti da studi per così dire particolaristici e locali ed inserirli nel "complesso di fatti politici e sociali"⁸⁶ per "ricostruire situazioni e vicende politico-religiose che non hanno lasciato altra traccia che questa"⁸⁷, penso sia comunque utile provare a sistemare "con metodo" ed interpretare gli aspetti "quantitativi" emersi da questa ricognizione sul territorio.

Innanzitutto, il dato più evidente è che gran parte degli edifici censiti dedicati a san Savino al giorno d'oggi non esiste più (fanno eccezione S. Savino di Ripatransone, S. Savino di Civitanova, S. Savino di Pito) e la memoria della loro esistenza è quasi unicamente documentaria; le poche istituzioni religiose che restano, poi, non costituiscono, oggi, dei forti poli di attrazione della popolazione e non sembrano in grado di suscitare apprezzabili e rilevanti manifestazioni di devozione popolare, ad eccezione di alcune feste iscritte nei calendari locali⁸⁸. L'altro dato che emerge nettissimo riguarda l'ubicazione di questi edifici. Essi sorgevano esclusivamente fuori, seppure in prossimità, del nucleo abitato, dunque in campagna per il comitato fermano e in zone montagnose per il comitato ascolano⁸⁹; non sono documentate, per la Marca meridionale, chiese dedicate a S. Savino nei centri cittadini.

Necessario sarebbe integrare i dati rilevati con quelli risultanti da uno studio della viabilità tardo-antica e alto-medievale per verificare l'ipotesi che questi edifici venissero in origine deliberatamente ubicati, come risulta oggi in alcuni casi, all'incrocio di più strade (è il caso delle chiese di S. Savino di Ripatransone e di S. Savino di Civitanova).

Da rilevare sembra anche il fatto che, esclusi l'*oratorium* fondato sul colle Vissiano nei pressi di Fermo, divenuto più tardi monastero benedettino, e il *monasterium* sorto presso Ascoli Piceno, tutte le altre istituzioni sono chiese. Questo, insieme al fatto che la dediche a san Savino ricorra molto di rado tra le dipendenze monastiche qui prese in esame, indurrebbe a ritenere che quello di san Savino, contrariamente a quanto affermato, non sia un culto "monastico"⁹⁰, propagato e diffuso da famiglie religiose regolari, quanto piuttosto un culto legato o, per dirla con Bognetti, a "direttive, tra loro coordinate, delle gerarchie della Chiesa, pensose delle minacce più vaste che incombevano sulla Cristianità"⁹¹ (nel caso di eventuali chiese sorte per

⁸⁴ G. FASOLI, *Su la diffusione del culto di S. Agata nell'Italia del Nord*, in "Archivio storico per la Sicilia orientale", s. IV, a. V, XLVIII (1952), p. 10.

⁸⁵ BOGNETTI, *I "loca sanctorum"*, p. 165.

⁸⁶ Sulle istintive riserve suscitate da questa concezione di una paventata "subordinazione di alcuni indirizzi di studio alla 'storia integrale'" e la successiva constatazione che nessuna "strumentalizzazione di dati agiografici" si fosse verificata nell'opera del Bognetti, vd. BOESCH GAJANO, *Introduzione*, in EADEM, *Agiografia altomedioevale*, p. 27,

⁸⁷ FASOLI, *Su la diffusione*, p. 11.

⁸⁸ Presso la chiesa di S. Savino di Civitanova Marche si svolge una festa popolare il 25 aprile (desidero ringraziare, in questa sede, il signor Marone Marinelli per la cortesia e la cordialità dimostratemi in occasione della ricognizione presso la detta chiesetta); stesso fenomeno si registra per la chiesa di S. Savino di Pito, la cui festa ricorre il 25 luglio.

⁸⁹ Qualcuno ha ipotizzato, sulla base di riscontri reali, che tali chiese potessero essere sorte ad una medesima distanza dalla più vicina chiesa matrice, distanza di circa 3,5 miglia che corrisponderebbe a quella che separa la chiesa di S. Savino di Spoleto dalla chiesa battesimale posta in città. Ma si tratta di un'ipotesi da verificare; e qualora risultasse dimostrabile, essa indurrebbe a cercare, dietro la distribuzione di queste dediche, le direttive della Chiesa di Roma e non più solo la devozione individuale di singoli o di singole famiglie.

⁹⁰ Vd. PRETE, *Sui più antichi monasteri*, p. 76.

⁹¹ Cf. BOGNETTI, *I "loca sanctorum"*, p. 204

“esaugurazione” su luoghi legati a vecchie tradizioni pagane⁹² o per iniziativa di eventuali missionari cattolici che non disdegnavano il ricorso a “reliquie” o a narrazioni di eventi miracolosi per ottenere la conversione della massa rurale “pagana”⁹³ o ad esigenze spirituali di privati (nel caso si fosse trattato di fondazioni private). Entrambi questi aspetti sono del resto evidenti nel caso delle due istituzioni di più antica fondazione: l’oratorio presso Fermo e il monastero presso Ascoli Piceno. Nelle lettere con cui Gregorio Magno chiede al vescovo di Fermo di consacrare i due edifici, il pontefice dice espressamente che il *notarius* Valeriano e il diacono Procolo hanno fondato i rispettivi edifici religiosi *pro sua devotione*⁹⁴, ma il fatto che il pontefice intervenga in prima persona per richiedere la consacrazione è indice, mi sembra, di un interesse diretto delle più alte gerarchie ecclesiastiche ad ingerirsi e a regolamentare la vita religiosa e le manifestazioni devozionali del popolo.

Non doveva trattarsi di un fenomeno raro – quello di chiese sorte per devozione personale e privata - ma le fonti a nostra disposizione non ci consentono, per la loro esiguità e laconicità, di capire le modalità di fondazione degli edifici documentati nel territorio preso in analisi; parimenti, non è possibile capire, al di là del fatto che “la dedicazione di una chiesa a questo o quel santo può essere addotta con piena sicurezza come prova dell’ufficialità del culto a lui tributato”⁹⁵, se queste chiese abbiano avuto particolare rilievo in senso devozionale e sacrale presso la popolazione locale e se abbiano eventualmente costituito un centro di irradiazione dello stesso culto. Solo casualmente, e in merito ad una sola istituzione (il *monasterium* di S. Savino presso Ascoli Piceno) infatti, si viene a sapere che “*Mirabile dictu est, quanta in hunc locum, atque in S. Sabinum eius Patronum Religione Asculani Cives, praesertim vero mulieres hunc frequentent...*”⁹⁶, mentre per tutti gli altri edifici, tranne ovviamente che per il caso della città di Fermo, mancano notizie o accenni di tal genere.

Sembra inoltre che il culto di san Savino, nel Fermano, dopo una brillante e cospicua attestazione sia documentaria che architettonica comprovata fino ai secoli XII-XIII, abbia conosciuto una nuova fase rappresentata dall’elezione del santo a patrono cittadino, elezione probabilmente “preparata” e “preceduta” dalla speciale considerazione – non ancora però istituzionalizzata - in cui il santo era tenuto presso l’episcopato fermano (quindi presso l’autorità religiosa, ma politica nello stesso tempo⁹⁷) e poi voluta ed attuata nelle forme tipiche del cosiddetto “culto civico” da parte del nuovo potere civile, rappresentato dal comune; in questo modo il culto si sarebbe protratto per secoli (basti citare l’atto stipulato dal comune di Fermo nel 1447 che si apre con l’invocazione a san Savino e la cospicua serie di monete coniate quasi ininterrottamente dal XIV al XVI secolo col nome del santo) fino ad arrivare al Settecento e ai primi decenni dell’Ottocento, quando sembra, grazie alle testimonianze fornite degli arcivescovi Borgia e Brancadoro con le loro opere “pastoral-letterarie”, che la gestione del culto, che forse stava conoscendo una fase di declino, stesse tornando precipuamente nelle mani dell’autorità religiosa che si adoperava per propagare la conoscenza dei culti e delle memorie religiose locali, e per rinnovare e rinvigorire la devozione ed il fervore popolare nei santi martiri della Chiesa fermana⁹⁸. Questa fase di declino del culto sembra trovare riscontro nella scomparsa, che si

⁹² *Ibidem*, pp. 170 e seguenti.

⁹³ *Ibidem*, pp. 171 e seguenti.

⁹⁴ Vd. note nn. 6 e 8.

⁹⁵ ORSELLI, *L’idea e il culto*, p. VIII.

⁹⁶ L’ANDREANTONELLI, *Historiae asculanae*, p. 217, riporta il suddetto passo, che attribuisce al vescovo di Mantova, Francesco Gonzaga, senza però specificarne meglio la fonte.

⁹⁷ È d’obbligo il rimando a TOMEI, *Genesis e primi sviluppi*.

⁹⁸ Si considerino le numerose omelie del Borgia aventi per oggetto le sacre memorie della Chiesa fermana, i suoi santi e martiri, ma anche la testimonianza offerta dai manufatti artistici citati nella nota n. 20, alcuni dei quali commissionati dallo stesso Borgia, realizzati nel corso del XVIII. Oppure si pensi alla citata *Lettera pastorale* del

constata oggi, della gran parte delle chiese dedicate a san Savino sparse sul territorio, fenomeno piuttosto generalizzato nel corso del XVIII secolo, quando non è infrequente leggere, nella relazioni di Visita Pastorale, di chiese dirute di cui il visitatore ordina la distruzione per evitare che costituiscano pericolo per le persone.

6. Al termine di questa esposizione, è inevitabile per me constatare che rimangono, sul tema trattato, ancora alcuni punti poco chiari, sui quali sarebbe utile fare luce: primo fra tutti ritengo auspicabile riuscire a precisare se l'epoca di introduzione e di espansione del culto di san Savino nella Marca meridionale corrisponda veramente con quella risultante dalle lettere di Gregorio Magno, o se non sia per caso antecedente, in modo da verificare l'ipotesi che nella diffusione di questo culto abbiano avuto un ruolo determinante l'azione e la volontà, documentate appunto dalle lettere citate, del pontefice e di conseguenza, della Chiesa Romana.

Lungi dall'idea di aver dato una risposta a tutti gli interrogativi presentatisi dunque, quel che risulta in definitiva è la speranza di aver offerto un contributo da cui muovere per tentare di chiarire quello che Bognetti definì felicemente un "problema di ambiente: perché, e da quando quel culto fosse stato introdotto in una determinata regione e vi avesse preso uno speciale vigore"⁹⁹, pur nella convinzione che sia estremamente difficile e, comunque, non sempre possibile, trovare una risposta sicura, univoca ed esauriente capace di spiegare fenomeni dai contorni spazio-temporali e sociali così evanescenti, senza cadere in facili generalizzazioni, soprattutto in un caso come il nostro in cui le chiese dedicate, non essendo normalmente documentabili al di là di un basso limite cronologico, non si prestano ad essere attribuite con facilità, certezza ed esclusività ad una etnia, ad un imperativo delle gerarchie ecclesiastiche o ad un arco di tempo ben definito.

Brancadoro con l'edizione della *Passio Sancti Sabini*. Si veda anche ASAF, ASCCM, Titolo VIII (Coro), rubr. 2 (Offizio), fasc. I (Indulti di offizi di santi recenti) per la richiesta fatta a papa Pio VI nel 1788 dal capitolo e dai canonici di poter "estendere a tutti i dodici mesi dell'anno la recita della Messa e dell'Uffizio suo proprio [di san Savino]" dal momento che "il clero secolare della loro Città brama di prestare nella ecclesiastica Liturgia un più esteso culto al Vescovo e Martire S. Savino Protettore della suddetta Chiesa e Città" e che "in occasione di pubblici disastri da tutto il Popolo si fa ricorso con solenni preghiere a questo Santo titolare, e che quanto frequenti sono le grazie da esso compartite, è altrettanto singolare la divozione, che gli si presta da ogni ceto di persone, che si ravvisa crescere ogni dì più"; nello stesso fascicolo si trova anche la lettera con cui il medesimo Pio VI nello stesso anno 1788 accordò il permesso all'arcivescovo di Fermo Minucci di estendere l'ufficio di S. Savino vescovo e martire del 30 settembre e quello della traslazione del capo dello stesso del 3 settembre al clero di tutta la diocesi. Si rinvia anche a *Ibidem*, Titolo IX (Culto dei Santi, Chiesa e Metropolitana e Sagrestia), rubr. (Culto dei Santi), fasc. 1-3, per le autentiche e gli inventari di reliquie di santi e traslazioni di corpi santi e per il trasferimento della festività di S. Savino dal giorno 7 dicembre al giorno 3 settembre.

⁹⁹ BOGNETTI, I "loca sanctorum", p. 165.



Tratto dal libro: Antonio **RIGON**, *I percorsi della fede e l'esperienza della carità nel veneto medievale*, Poligrafo 2002, (Carrubio, 1) p.81-132.

“Locus magne misericordie”
Pellegrinaggio e ospitalità nel Veneto medioevale
Sante Bortolami

“Lo peggio che facevano quilli mali Romani, quando albergavano la sera, dico li ostulani, che se mostravano angeli e poi erano cani. Letta promettevano et davano splaczi plani. Da sy denari a sette tollevano per bordone, ad otto, nove et dece chi iaceva in saccone, ad dudici et ad tridici chi in matarazo fone, come dice lo Buccio però che lo provone”.

Con questi versi l'abruzzese Buccio di Ranallo lamentava il caustico e persino irridente atteggiamento di non pochi Romani, pronti a lucrare vergognosamente sui sentimenti e le convinzioni dei pellegrini piovuti da ogni dove per il giubileo 1350 (1). A distanza di quasi quattro secoli, nel suo trattato “Della carità cristiana” Ludovico Antonio Muratori illustrava l'importanza che tra le differenti specie di misericordia riveste anche l'ospitalità, cioè “alloggiare i pellegrini, i viandanti, i forestieri: il che va sempre inteso di chi è in bisogno di albergo, né ha maniera di soddisfare questa sua esigenza” (2). Il grande vignolese, deprecava che ai suoi tempi “l'ospitalità è ormai ridotta ad alloggiare que' soli pellegrini che esibiscono buoni attestati d'essere in viaggio di divozione a qualche luogo santo”, mentre secondo un'antica e genuina tradizione cristiana “a tutti indistintamente si usava carità, purché portassero seco nell'esteriore la patente d'essere pellegrini e bisognosi di albergo”, tant'è che – continuo a citare- “specialmente accudivano una volta i

principi dotati di pietà e carità cristiana e i ricchi misericordiosi a stabilire, per amore di Dio, ospizi e spedali ne' passaggi delle montagne e de' boschi e in altri siti inospiti, necessari per cagion delle strade al commercio de' popoli”. Tuttavia non lesinava lodi sentite per un presente tutto sommato ancora confortante. Lascio nuovamente a lui la parola: “non mai così bene si mira questo nobile spettacolo di carità cristiana in Roma, come ne gli anni santi del giubileo. Poiché allora si veggono nel pubblico ospizio della venerabile arciconfraternita della Santissima Trinità, fondata da S. Filippo Neri, ricevuti con amore incredibile i pellegrini a migliaia, e mantenuti con indicibili spese, e pasciuti diligentemente non meno di cibo corporale che di spirituale. Allora, accendendosi maggiormente la pietà e la carità de' cittadini, anzi de' gli stessi baroni e principi romani, tutti a gara somministrano di che alimentare gli stessi pellegrini, prestando ogni più divota servitù in ricevergli alle porte, in condursi processionalmente per Roma colle loro insegne, in servire alle mense in persona e in guidarli con lumi accesi al dormitorio ... Né in questo bell'esempio di comune edificazione si lasciano vincere i sacri ministri di Dio: poiché non solamente i prelati, vescovi, arcivescovi e patriarchi, ma anche i più ragguardevoli del sacro collegio dei cardinali, e infin gli stessi capi della Chiesa di Dio, con esemplarissima umiltà concorrono al buon accoglimento d'essi pellegrini, e sino a lavar loro i piedi, siccome s'è veduto anche nel giubileo dell'anno 1700” (3).

I due brani, così lontani e così diversi, convergono almeno nel ricordarci l'inscindibile rapporto che si è posto storicamente nell'esperienza ecclesiale cristiana tra pellegrinaggio e ospitalità, specie in occasione di quegli eventi ciclici e solenni che sono i giubilei.

Pellegrinaggio e giubileo, espressioni vistose di una religiosità squisitamente medioevale che la dottrina protestante avrebbe energicamente censurato come pericoloso ritualismo capace di



ottundere il primato della interiore disposizione del cuore del credente, rappresentano fenomeni ambivalenti che rispecchiano quel grande paradosso vivente che è la Chiesa. Volendo, vi si potrebbero trovare mescolate sempre, come si è notato, in misura e in forme diverse, “ritualità esteriore e conversione intima”, “bolle papali e misericordia divina”, moneta sonante e atti di sincera penitenza”, “l’egotismo di chi vuol lucrare benefici per l’al di là, comunque vadano le cose, e il senso di appartenenza a una comunità ecclesiale che abbraccia vivi e defunti, santi e peccatori” (4). E del resto la polemica sul giubileo, che accompagna da secoli il dibattito religioso e culturale dell’Europa in modo ora blando ora virulento, è cronaca ancora dei nostri giorni.

Quel che è innegabile è il nesso forte e durevole tra il traffico multidirezionale che dai primi tempi cristiani si perpetua sino ad oggi con meta la Terrasanta e i numerosi luoghi di devozione dell’Europa, da un lato e, dall’altro, lo sforzo di garantire ad esso un adeguato supporto logistico in nome della comune ispirazione evangelica. Un rapporto che non ho certo né il tempo né la capacità di esaurire qui anche solo circoscrivendo l’attenzione al Veneto medioevale, ma di cui desidero semplicemente mettere a fuoco alcuni aspetti, discutendo insieme qualche problema generale ancora aperto.

E’ superfluo ribadire qui che il desiderio di vedere, toccare, sostare in preghiera nei luoghi frequentati da Cristo o nobilitati dalla presenza del sangue dei martiri, la ricerca e la venerazione delle reliquie furono fatti sentitissimi dagli uomini dell’età tardoantica e dell’alto medioevo (5). E’ una componente, se così si può dire strutturale, dell’anima cristiana, bisognosa, nell’esperienza di fede, anche di mediazioni sensibili, di memoria, di protezione, di incontro. E’ la stessa dimensione che, temperata dagli eccessi fetistici dei secoli più bui del medioevo, attraverserà la storia della religiosità popolare fino alle soglie dell’età contemporanea e si può riconoscere tuttora nei più umili *ex voto* di tanti santuari (6).

La elementare constatazione di partenza da farsi anche per la nostra regione è invece il parallelismo evidente tra l’*exploit* che complici vari fattori conobbe la pratica delle visite rituali ai luoghi santi nei primi secoli del passato millennio e la magnifica fioritura di ospedali per pellegrini, di lebbrosari, di luoghi di assistenza che si ebbe nei secoli XII-XV. Un fatto ormai ben noto sul piano generale ed egregiamente indagato per singoli ambiti dell’Occidente europeo, dalla Provenza all’Inghilterra, dai Paesi Bassi alla Spagna (7).

Non che mancassero, è evidente, in precedenza forme e luoghi idonei a somministrare in una società in cui l’iniziativa era limitata ai vescovi, alle maggiori abbazie, all’aristocrazia o eventualmente ai sovrani, aiuto e materiale assistenza anche a chi, non provvisto di particolari mezzi economici, si metteva in cammino (8). Presso numerosi monasteri sicuramente funzionarono ben prima del Mille essenziali strutture deputate almeno in parte a corrispondere a questa esigenza, come indica il buon numero di *xenodochia* esistenti in città particolarmente fortunate dal punto di vista della documentazione altomedioevale quali possono essere Lucca o, nel Veneto, Verona (9).

Il fatto è che in maniera sporadica solo dall’XI secolo e sempre più massicciamente a partire dal XII si può stabilire la precisa ricaduta di una intensa mobilità orizzontale sorretta da ispirazioni devozionali sul terreno delle realizzazioni concrete volte a fiancheggiarla sul territorio. Qualitativamente e quantitativamente ci si colloca insomma all’interno di un quadro assolutamente nuovo di spiritualità che riscopre, rimodella e potenzia enormemente l’istituto caritativo dell’ospedale, facendone uno dei perni della decantata “religiosità delle opere” (e non a caso la stessa scomparsa della voce ‘xenodochium’, quasi dovunque sistematicamente sostituita tra XI e XII secolo da ‘hospitium’ o ‘hospitale’, è indice di una mutamento che val ben di più di uno scarto lessicale) (10).

E’ fuori luogo richiamare il peso di eventi e fenomeni di lunga durata che accelerarono il processo. Dalle crociate, alla riforma gregoriana, allo sprigionarsi di una molteplicità forze e

istituzioni rappresentative di bisogni e progetti territorialmente circoscritti come le signorie rurali o i comuni urbani, alla impressionante aggressione dell'ambiente a fini di colonizzazione e valorizzazione agraria, allo sviluppo dei traffici e dei viaggi sulla lunga e media distanza (11).

Conviene invece cercare di dipanare un po' la matassa delle componenti implicate nella genesi di questa prima fioritura di ospedali e delle motivazioni che ebbero presenti. Il quadro è quanto mai vario, a seconda dei contesti geografici e socioistituzionali, ma non si fa violenza ai dati di fatto osservando subito che, se si escludono le realtà urbane e le vaste fasce suburbane, dove la presa delle chiese locali e in particolare dei capitoli-cattedrale fu forte nel promuovere e più spesso nel favorire e disciplinare la nascita dei vari istituti ospedalieri, fu la componente nobiliare a mantenere di gran lunga il primato nell'individuare le scelte strategiche e nell'approntare i mezzi materiali al decollo di essi.

Di sicuro anche nel Veneto la sparsa documentazione certifica che dalla seconda metà del XII secolo la consuetudine di incamminarsi alla volta delle maggiori mete della fede cristiana era diventata familiare almeno tra gli esponenti dei ceti più elevati di tradizione cavalleresca, in linea con tendenze generali dell'aristocrazia militare del tempo (si pensi ai casi dei marchesi di Monferrato o dei conti di Biandrate) (12). Chiarissime prove del fascino esercitato sulla stirpe comitale dei Collalto dall' *iter Sancti Sepulchri* emergono ad esempio dal testamento del conte Alberto fin dal 1138, redatto appunto in previsione di una probabile fine in Terrasanta combattendo *Sancti Sepulchri honore* (13). Una linea di pietà signorile attratta dall'ideale crociato sembra connotare anche il casato dei da Romano, che negli anni venti del secolo avevano patrocinato la fondazione all'imbocco della Valsugana del monastero di Campese, dopo il passaggio di Ponzio di Melgueil, reduce dalla Terrasanta e che con Ezzelino il Balbo s'erano acquistati fama di valorosi combattenti alla crociata intorno agli anni '60 (14). Il nobile Gerardino da Camposampiero, membro di una altrettanto illustre stirpe imparentata con i da Romano, già prima del 1184 faceva testamento dichiarandosi in procinto di partire per la visita delle basiliche romane di S. Pietro e Paolo e al santuario di S. Michele Arcangelo al Gargano. Agli ospedalieri di S. Giovanni lasciava usbergo, gambiere ed elmo e una somma di dieci lire, simile a quella che destinava ai Templari assieme al suo scudo, alla sella e alla spada. Tra le numerose chiese beneficate con lasciti di terreni e danaro, è significativo inoltre che compaiano ben sei ospedali disseminati tra l'alta pianura trevigiana e le prealpi feltrine e vicentine, oltre ai malsani di Padova, di Vicenza di Bassano (15). La sensibilità delle élites cavalleresche trevigiane agli ideali crociati e ai pellegrinaggi penitenziali pervade buona parte della contemporanea documentazione riguardante gli esordi della presenza templare e giovannita in quell'ambito radunata da Giampaolo Cagnin: dal precoce testamento di Buzolino da Carbonara, collocabile intorno al 1140, ai successivi di vari *domini* del territorio pronti all'acquisto e al dono di cavalli e armature al *Templo de Ultramar*, a *Sancto Iohanni de Ultramar* e ai vari ospedali già costruiti o da costruirsi nel Trevigiano (16). Ma conferme di questi orientamenti si potrebbero trovare senza difficoltà sfogliando le fonti di altre zone del Veneto. Per esempio, di una armatura, che lasciava all'ospedale di Gerusalemme, era provvisto quel Pellegrino di Rabito, quando, nel 1174, rinnovava a Verona il vecchio testamento fatto in occasione di un viaggio a S. Giacomo di Compostela, mentre il suo concittadino Alberico di Manno, benefattore lo stesso anni di tre ospedali veronesi e della milizia del Tempio, disponeva di scudi, gambiere, selle, cavalli e masnade (17). Membri riconosciuti del ceto locale dei cavalieri addobbati erano a Padova Leonardo da Selvazzano e Simone Enghelfredi che nel 1220 e nel 1310 rispettivamente lasciavano somme di danaro per il *passagium ultramar* o addirittura per finanziare "unus bellator" per la crociata (18).

Sono rarissime, per la verità, le fonti che documentino la fase costitutiva degli ospizi che



vediamo attestati nei vari angoli della regione già prima dello scadere del XII secolo, ma l'interessamento delle massime dinastie feudali e del variegato ceto militare al processo in atto è insomma indiscutibile. Anche quando sono gli ordinari diocesani, la curia romana, le maggiori abbazie o gli ordini militari a subentrare nel patrocinio o nel possesso delle *domus* ospedaliere, o almeno a mantenere su di esse una più o meno estesa giurisdizione nella sfera spirituale, è fuori discussione che nel territorio, oltre la *chasse gardée* dei distretti cittadini, la forza dell'aristocrazia laica nel pilotare le novità insediative delle strutture di accoglienza ai pellegrini e ai viaggiatori in generale è preponderante per buona parte del XII secolo. In una lettera del giugno 1155 il papa Adriano IV confermava ad esempio al vescovo di Padova il pacifico possesso di un certo numero di monasteri e cappelle variamente insidiati dalla nobiltà laica tra cui l' *hospitale de Brancafura*, e quello vicino di S. Pietro, sorti nella Val d'Astico, in una valle alpina laddove la diocesi padovana veniva a confinare con quelle vicentina e trentina (19). Ma la forza dei laici potenti *in loco* doveva anche in simili casi prevaricare con facilità sui buoni diritti vescovili, come mostra una iterata intimazione a giurare fedeltà al vescovo rivolta a tredici anni di distanza dal legato apostolico a coloro "qui se dicunt patronos ecclesie Sancti Petri de Astico" (20). Tendenze di questo genere sono ancora più evidenti in aree con un prevalente sistema di poteri signorili di castello, come il Friuli, ad esempio, dove si verificano episodi come la fondazione dell'ospedale di S. Tommaso di Susans: nel 1199 il nobile Artuico di Varmo lo edificava sui propri domini lungo uno dei percorsi principali che dal Canale del Ferro scendeva al mare, lo incorporava nella rete delle dipendenze dei Gerosolimitani e lo dotava anche di poteri, stabilendo che i relativi massari dovessero prestare i debiti servizi feudali ai nuovi padroni "tanquam domino Artuico" (21).

Ben più che ai vescovi, ancora assai impacciati nell'estendere una sistematica e integrale giurisdizione d'ufficio su tutto lo spazio diocesano, nella cosiddetta "rivoluzione ospedaliera" del XII secolo l'iniziativa, certo non scevra, anzi spesso giustificata e in qualche modo, da strategie espansionistiche o da esigenze di semplice controllo e presidio delle rispettive sfere di influenza, si può dunque dire che sia rimasta prevalentemente in mano della nobiltà rurale. Che vediamo ad esempio attiva sulle sponde del Piave intorno al 1119-1120, in occasione della fondazione (o del potenziamento, se si accoglie la tradizione che lo vorrebbe sorto un secolo prima come "manifestazione concreta di rispetto e di accoglienza nei riguardi dei numerosi pellegrini diretti in Terrasanta") (22) dell'ospedale di Lovadina, in corrispondenza di un passo sul fiume. Il fatto che esso sia stato ben presto soggetto alla sede apostolica e abbia ricevuto favori dal vescovo di Ceneda anche in considerazione del flusso cosmopolita di persone che vi transitavano "euntes et redeuntes de servitio Sancti Petri e et Sancti Iacobi et Sancti Sepulchri et aliorum sanctorum", non esclude che a seguirne in forme ravvicinate la nascita e il cammino fosse, come dimostrato sempre da Cagnin, un consorzio signorile interessato a presidiare il Piave dalle sorgenti alle foci, e in particolare i signori da Camino. In un contesto politicamente assai mutato, ma caratterizzato dalla persistente signoria degli stessi Caminesi, si potrebbe seguire, volendolo, tutta una plurisecolare politica di attenzione interessata della famiglia per esempio nei confronti degli ospedali alpini del Cadore: basti pensare che ancora nel 1327 Rizzardo da Camino si permetteva di rimuovere a piacere per ragioni di sicurezza il personale degli ospedali della zona (23). Da altro capo della regione, nella bassa pianura adagiata a nord dell'Adige, analogo attivismo manifestò assai per tempo la potente dinastia dei marchesi d'Este. Già nel 1115 il marchese Folco donava al monastero della S.S. Trinità di Monte Oliveto di Verona la cappella con annesso ospizio di S. Martino di Trecontadi, sul confine dei territori veronese e padovano, edificati dalla moglie premortagli (24). Un ulteriore ospedale doveva essere operante fin dalle origini presso la canonica regolare di S. Maria delle Carceri, fondazione di lusso del casato esistente fin dal 1107,

sebbene la prima notizia sicura di esso risalga al 1144, anno in cui il vescovo Bellino, compiacendo i fondatori, assicurò alla casa religiosa gli introiti decimali di una vastissima area in piena espansione agricola, destinandoli “ad proprios usus fratrum et ad pauperum et hospitem sustentationem” (25). Nel corso del Due e Trecento i vescovi continuarono naturalmente a riconoscere e a incoraggiare la meritoria attività svolta dall’ospedale, dove, secondo un privilegio del 1263, “infirmi et multitudo pauperum et divitum inde transeuntium caritativis largitionibus cotidie nutriuntur” (26). Ma che la fondazione e la protezione delle Carceri e di altri istituti caritativi della bassa Padovana rientrassero soprattutto nelle strategie domestiche degli Estensi e conferissero loro prestigio e speciali benemeritenze di fronte alla chiesa e alla società risulta altrettanto chiaramente da numerosi atti di liberalità dei marchesi e dei loro satelliti. La nobildonna Beatrice d’Este, ad esempio, inseriva nella lista delle case religiose dotate di strutture caritative cui nel 1165 destinava argento per vasi e vesti sacre, lenzuola, coltri, mantelli e altri panni proprio l’ospedale della Carceri, oltre a quelli della Rotta di Este, un non meglio identificato *hospitale Hierusalem* che si vuole ubicato a Montagnana e a un egualmente oscuro ospedale del Tempio funzionante nella zona (27). Non si dimentichi d’altronde che il sito religioso delle Carceri fu fondato non a caso “a ridosso di importanti vie di transito” che convergevano verso alcuni passaggi obbligati sull’Adige e “al limitare ... di un territorio fortemente improntato dalla presenza di valli e paludi estese su centinaia di ettari” (28) ed ebbe ben presto fra le chiese soggette quella di S. Giovanni di Vighizzolo, eretta in prossimità di un ponte e di un passo sul fiume, quella di S. Salvaro, orientata verso il contado veronese; inoltre, col tempo, gli fu affidato pure il priorato suburbano della Mandria e la cappella urbana di S. Michele, associati ad altrettanti ospizi e, più a nord, lungo il corso del Brenta, la canonica di S. Andrea di Curtarolo, favorita anche i nobili trentini di Caldonazzo e sorta in una località espressamente inserita nell’itinerario suggerito dall’anonimo autore degli *Annales Stadenses* della metà del XIII secolo per raggiungere Roma dalla Germania attraverso la Valsugana (29). La storia dello stesso luogo religioso delle Carceri e delle sue dipendenze lascia dunque intendere che i marchesi d’Este dovettero in qualche modo concepirlo e seguirlo come elemento di supporto a una più ambiziosa politica di vigilanza della mobilità umana tra il Trentino e l’Emilia, confacente al loro ruolo di massima autorità militare della Marca Veronese.

Il testamento di Speronella Dalesmanini e il codicillo appostovi giusto al declinare del XII secolo possono essere presi a paradigma di una simile religiosità permeata dall’ambivalente etica del patrocinio signorile sullo spazio e sulle persone. L’impressionante elenco delle chiese favorite mediante legati pii ammonta a una sessantina (30). E di una nuova si prevede la costruzione, così come di una “domum unam in monte Stupe (cioè nella zona termale euganea), ubi pauperes debeant hospitari infra annum”. Con tutta evidenza la dislocazione di esse rispecchia l’ambito di dominio, le frequentazioni, le relazioni istituzionali e private, la spiritualità della nobildonna. Si concentrano infatti in notevole misura in un vasto triangolo compreso tra i fiumi Brenta e Muson vecchio e le lagune venete, in un’area di equidistanza e di confronto tra le spinte egemoniche dei comuni di Treviso e di Padova e largamente aperte alla penetrazione fondiaria del capitale veneziano. Ma oltre questo orizzonte, coincidente con lo spazio compatto di un graticolato romano in perfetta efficienza, le varie chiese, tra cui ben venti ospedali, si dispongono secondo un piano geografico che sembra coprire gran parte del Veneto: va dagli ospedali dei canali alpini del Brenta, del Cismon e del Piave, passa attraverso il diramato tessuto degli ospizi e dei lebbrosari urbani di Feltre, Bassano, Treviso, Vicenza, Padova, Monselice, Este, giunge verso est alla costa adriatica e alla città di Venezia e verso sud all’Adige, che scavalca con l’ospedale polesano di Roverdicrè e ha un terminale nei due ospedali ferraresi di Betlemme e di tale frate Sisinno, evidentemente ben conosciuto dalla testatrice. Un personaggio come Speronella, detentrica per eredità paterna del feudo del

gonfalone dell'episcopio padovano e quanti mai ricca e influente per clientele e amicizie dimostra piena coscienza del prestigioso e qualificato ruolo di sostegno diretto o indiretto alla spinta itinerante verso la Terrasanta e verso la capitale della cristianità svolto da un po' tutta la nobiltà europea del tempo. Lo si intuisce benissimo dalla inequivocabile mappatura delle fondazioni ospedaliere protette, che sembrano ugualmente assecondare il movimento di crociati e pellegrini in terra veneta dalle alpi orientali lungo le due fondamentali direttrici dello scalo veneziano e dei percorsi appenninici. Ma lo si deduce anche dai legati fatti al celebre ospedale appenninico di Altopascio, al Tempio, al grande ospedale di S. Giovanni di Gerusalemme, nelle cui carte congregazionali risultano già iscritti i 40 soldi destinati nel testamento assieme a due coltri, due tovaglie, due mantelli, che si vuole vengano portati appositamente "infirmis predicti hospitalis de Ultramar" (31). Il diritto-dovere di dominare in un preciso e strategico ambito di giunzione fra le zone continentali europee e il mediterraneo sembra insomma tradursi qui in un munifico impegno di protezione e aiuto dedicato a crociati e pellegrini di passaggio, proiettandolo idealmente verso Roma e verso Gerusalemme. Sembra l'esplicitazione di quella formula "ad defensionem Christianitatis, pauperum et viduarum", o, in via subordinata, di aiuto "in dominum papam de Roma", che il 25 agosto 1280 farà scrivere per il suo testamento il più oscuro *dominus Gairetus* da Riese (32).

Per farsi un'idea della logica tenacemente familiare e 'privatistica' con cui la nobiltà continuò a considerare la proprie creature 'ospedaliere' basti ricordare un ultimo episodio piuttosto tardivo. Nel 1372 Raimondino di Rolandino Lupi di Soragna, di nobile famiglia emiliana introdottasi autorevolmente nell'*entourage* dei Carraresi, fondando e ricchissimamente dotando nella contrada di S. Egidio di Mantova un *hospitale* per accogliere indifferentemente "pauperes, infirmi, peregrini, senes, orfani et alie miserabiles persone qui non haberent unde viverent", stabiliva espressamente che la fondazione e i suoi beni non dovessero essere soggetti alla giurisdizione di qualsivoglia vescovo o persona religiosa, ma "remanere profanum et profana", in modo da avere sempre la "potestatem ponendi in ipso rectorem et gubernatorem et ipsum amovendi et alium ibi substituendi et ponendi pro suo et heredis sui libitum voluntatis et ab ipso governatore exigendi quolibet anno et etiam infra annum ... rationem de gestis et administratis". Una straordinaria munificenza si sposava in forme del tutto naturali al calcolo, come mostra la clausola "quod si contingerit aliquem de sua proienie de Lupis ex marchionibus de Soragna predictis et maxime de descendentibus ex dominis pervenire ad inopiam et paupertatem et egere alimentis et subsidio, quod debeat per rectorem dicti hospitalis recepi et aliis miserabilibus auferri et sibi sua pars domorum dicti hospitalis tali pauperi et egentis assignari pro usu et habitatione et bene et decenter tractari ultra certos alimentis et necessitatibus suis, ita quod una cum rectore teneat mensam suam" (33).

Nel caso dei da Camino, degli Estensi, dei da Romano e di altri casati illustri cui competeva di fatto il controllo di ampi segmenti di vie fluviale e terrestri del Veneto l'opera di promozione e sostegno attivo ai luoghi di assistenza rispecchia dunque perfettamente tendenze diffuse presso la nobiltà dell'intero Occidente europeo. Quest'opera tuttavia non escludeva, anzi spesso prevedeva, esplicite intese con quelle congregazioni canonicali o monastiche riformate che tra XI e XII secolo ebbero i maggiori meriti nel riattivare la vita comune dei chiostri, facendone fuochi di vita contemplativa e di carità. L'accennato ospedale di S. Martino di Trecontadi, ad esempio, fu espressamente affidato dai fondatori ai monaci di Vallombrosa, la stessa *religio* cui si appoggiarono i conti Guidi nel far decollare alcuni ospedali sorti sul tratto toscano di via Francigena che essi presidiavano (34). Per la menzionata canonica di S. Andrea di Curtarolo, fu il priore delle Carceri ad avanzare nel 1146 la richiesta l'introduzione della regola dei canonici portuensi di Ravenna, un congregazione che, così come quella dei canonici di Mortara, intrecciò varie forme di

collaborazione colla nobiltà nel venire incontro, anche mediante la fondazione di ospedali, alla sempre più avvertita esigenza di fornire assistenza ai viaggiatori in transito attraverso la valle del Po (35).

Nella competizione ma anche nelle varieguate cointeressenze fra poteri laici ed ecclesiastici che stimolarono lo sviluppo degli enti ospedalieri in terra veneta, non va sottovalutato in particolare il ruolo di alcune potenze monastiche che per il loro vasto raggio di interessi e di relazioni di potere erano più di altre in condizioni di ragionare e operare su scale interdiocesane. Si sa quale ricchezza di dipendenze mantenessero anche dopo il Mille alcune antiche abbazie nel Veneto di terraferma: da S. Giulia di Brescia a S. Silvestro di Nonantola alla stessa Farfa (36). Ebbene, fra i numerosi *pieds-à-terre* nonantolani del Veneto si annovera ad esempio anche uno *xenodochium* che il duca Anselmo del Friuli avrebbe personalmente fondato a Sossano, sul margine dei colli Berici, fin dall'ultima età longobarda (37). Ancora. Antonio Samaritani ha recentemente ipotizzato con buon intuito che la pressoché contemporanea donazione all'abbazia di Pomposa di chiese e relativi complessi patrimoniali posti su confluenti di tracciati viari all'indomani della prima crociata da parte di diversi gruppi nobiliari locali possa essere stata provocata anche nel Veneto più che da una generica fama del monastero emiliano da conoscenze dirette avvenute per via di soste di ospitalità nell'abbazia, che occupava una posizione chiave di snodo tra il nord Italia e le strade che, attraversando gli Appennini, portavano a Roma (38). Così come si è dimostrato per il territorio bolognese o per la Romagna, saremmo insomma in presenza di un vero sistema sovraregionale di dipendenze pensato anche per garantire, tra l'altro, un valido reticolo di punti d'appoggio per il flusso di viatori e devoti transitanti per l'Italia nordorientale e smistati nel *carrefour* pomposiano, ovviando alla esasperata frammentazione politica del territorio: è il caso, in terra veneta, di chiese, cui si associa frequentemente un ospedale, come S. Matteo in Concorcini, presso porta S. Zeno di Verona nel 1105, che ebbe per donatori dei collaterali dei San Bonifacio, o S. Bona di Vidor per cui nel 1106 si esposero l'omonima famiglia, o S. Maria di Teupese (o Chiuppese), in prossimità di Vicenza, patrocinata dai da Vivaro, o ancora di S. Martino di Fanna, in diocesi di Concordia, il cui passaggio a Pomposa sarebbe stato concordato con una nobildonna dei da Porcia verso il 1113 (39).

Potremmo insistere con gli esempi. Ma ci basta aver suggerito un primo nucleo di idee orientative. Sia che sorgessero senza precise connotazioni regolari sia che s'inquadrassero nel reticolo in via d'espansione dei maggiori ordini cavalleresco-religiosi, le più antiche fondazioni ospedaliere spuntate nel Veneto durante il XII secolo, se non prima, dovettero ricevere impulso per lo più da dinamiche signorili o ecclesiastiche di vasto raggio, zonali e sovracittadine, non ancora subordinate a disegni organici di costruzione e di presidio del territorio di tipo urbanocentrico.

Ci si potrebbe, semmai, chiedere se le ragioni nominali del prestigio e dell'autorità dei potenti non abbiano coinvolto fin da questa prima fase di diffuse e visibili novità nell'impegno di assistenza a romei, palmieri, giacobiti e altri pellegrini diretti verso i numerosi santuari dell'Europa cristiana e dell'Oriente, l'iniziativa e la volontà di gruppi sociali più vasti e meno appariscenti, oscurandone in qualche modo la rilevanza. Una recente rivisitazione delle origini dell'ospedale dolomitico, poi monastero certosino, di Vedana, ha mostrato che contrariamente a quanto fin qui creduto, la fondazione, che cade intorno al 1155, non si deve al capitolo della cattedrale di Belluno, che pure diede alla comunità di *fratres et sorores* laici che vi abitavano un elementare statuto e continuò a eseguirvi le periodiche visite pastorali fin quasi alla metà del Quattrocento, ma piuttosto a Guecello da Camino, o meglio a un gruppo di suoi uomini di masnada intorno ai quali si muove la più ampia comunità montanara di Mis, che inizia quasi in sordina a costruire un ricovero e una

chiesa in un'area periferica del villaggio dove c'era il *desertum* ed era solita portare i propri armenti al pascolo (40). L'esempio mostra chiaramente che le mire politiche di una potente famiglia potevano benissimo combinarsi con necessità di gruppi più o meno organizzati di valligiani, cui la presenza dell'ospedale tornava utile per dare sicurezza a vie impervie e disabitate e per sviluppare anche un certo sforzo di colonizzazione dell'ambiente. Nel caso della chiesa di S. Bartolomeo di Agre, "cum domo hospitalis ibidem existente", che spunta nello stesso periodo un po' più a monte lungo il medesimo canale che congiunge Agordo alla conca Bellunese, le sollecitazioni dei consorti della comunità montana residente nella corte e pieve vescovile di Agordo sembrano essere state addirittura decisive (41). Talora, come nel caso dell' *hospitale et ecclesia* fondati giusto nell'anno 1162 "ad honorem Dei et sancti Iacobi nell'attuale Ospedaletto Euganeo, tra Este e Montagnana, sulla via per Legnago e Mantova che sarà detta più tardi 'di Lombardia', potevano attivarsi presso il vescovo personaggi di minor spicco, nella fattispecie un tale Inchebaldo che sembra appartenere al giro delle clientele estensi (42). Un atto dello stesso anno 1162 ci svela la dinamica della fondazione dell'ospedale di S. Giacomo di Monseice, in testa al borgo meridionale della cittadina. In questa circostanza è chiarissima l'impronta 'comunale' dell'evento, tant'è accanto ai maggiori castellani e ai consoli col *populus maior* e *minor* di Monseice si affiancano nella donazione del terreno destinato a ospitare il luogo d'accoglienza l'arciprete della locale pieve, sebbene a farsi carico di impiantare materialmente la casa fosse un canonico ferrarese probabilmente uscito dai ranghi del notabilato di Monseice e in grado di intendere l'utilità dell'opera in una prospettiva di mobilità umana a più ampio raggio (43).

La convergenza di uno spettro diversificato di forze laiche e religiose e una sempre più larga partecipazione della popolazione locale attraverso le istituzioni comunali o parrocchiali, specie se supportate dalla presenza di confraternite di laici devoti, cominciano a diventare tra la fine del XII secolo e i primi decenni del XIII due caratteristiche chiave delle numerose fondazioni che presero corpo entro le mura e più spesso nei borghi, specie lungo le principali vie, dei diversi centri urbani del Veneto. Per far due soli esempi, a Monseice un ulteriore ospedale di S. Michele sarebbe stato incorporato nel sistema delle chiese soggette alla locale pieve per iniziativa dei consoli del luogo nel 1203 (44), ma anche in un centro alquanto appartato e di una certa atonia, come Rovigo, vediamo funzionante un ospedale di S. Giovanni fin dal 1184 (45). E' un capitolo, questo delle fondazioni ospedaliere cittadine volute o finanziate o beneficate dai comuni o da segmenti significativi del mondo religioso e laico comunale, meritevole di approfondimento anche per il suo estendersi sul lungo periodo, sebbene si sappia già molto in proposito. Ma non intendo occuparmene qui. Altri l'hanno fatto, evidenziando caratteristiche assai originali del fenomeno: si pensi al sistema di ben sette case ospedaliere sorte in funzione dell'assistenza ai lebbrosi in Verona fin dal primo Duecento (46). Mi preme qui invece far risaltare due fatti che stanno emergendo nettamente col progresso delle ricerche: in primo luogo che la carità organizzata di comuni e principi, così ben nota attraverso le grandi fondazioni ospedaliere urbane del basso medioevo, continuò ad essere e accompagnata per tutto il Tre e il Quattrocento anche da un reticolo di piccoli e minuscoli centri assistenziali dispersi tra borghi, castelli e paesini, spesso voluti e patrocinati dal clero parrocchiale, da priorati e conventi, da fraglie religiose o da privati filantropi (47). Inoltre, credo non si debba dimenticare una componente che assimila in tutto e per tutto le variegate esperienze assistenziali cittadine alla vicenda di tante realizzazioni del territorio: cioè il corale intento caritativo che sostenne entrambe anche nei momenti in cui si fecero più marcate altre finalità di carattere politico, economico o squisitamente igienico-sanitario. Se nell'accennata fondazione di S. Giacomo di Monseice si trattava di "edificare domos causa charitatis in necessitatibus pauperum et etiam aliorum christianorum hinc inde transeuntium" "sacrosanta scriptura attestante ... hospes fui et collegistis me" (48), i membri

della originale comunità ospedaliera di Ognissanti di Treviso dichiarano nel primo Duecento di prestare il loro servizio ai bisognosi “secundum Deum et rationabilem equitatem” (49); se il frate Pigozzo, rettore della piccola comunità ospedaliera di S. Martino di Arquà Polesine dichiarava nel 1289 di voler “Deo servire et in necessitatibus pauperum subvenire et pro edificatione domus ipsius et pauperum necessitatibus elemosinam querere” (50), nel 1326 Riccobono di Pozzale di Cadore fondava e dotava convenientemente l’ospedale di S. Maria Nova in Campo di Tura “considerans verbum apostoli dicentis: omnes stabimus ante tribunal Christi” e volendo “diem missionis extreme operibus prevenire, qui parce seminat et parce metet et qui seminat in benedictionibus et metet vitam eternam” (51). Sono espressioni -ben altre se ne potrebbero squadernare- che ci obbligano a riconoscere nei contesti e nei momenti più diversi della storia ospedaliera del Veneto medioevale quell’intimo afflato religioso e quella connessione viva tra la fondazione di decine e decine di strutture di accoglienza con tante altre manifestazioni di una pietà operosa, aperta al riconoscimento dei bisogni e delle sofferenze altrui, che sentiamo trasparire dai candidi versi di Bonvesin da la Riva (52):

Del povero besonioso imprimamente impensa:
Ké, quand tu pasci un povero, tu pasci lo tuo pastore,
Ke t’a pasce pos la morte in l’eternal dolzore.

Se il pellegrinaggio aveva un valore purificante in sé, allora bisognava trattare il pellegrino e l’ospite col massimo di benevolenza. “Povero o ricco -scrive la *Guida del pellegrino di Santiago-* deve essere da tutti ricevuto con carità e circondato di venerazione. Poiché chiunque lo avrà ricevuto e gli avrà diligentemente procurato ospitalità, avrà per ospite non solo san Giacomo, ma il Signore in persona, Lui che ha detto nel vangelo ‘chi accoglie voi, accoglie me’” (53). Formule di questo genere e altre similari, proprio perché riprese nelle arenghe di centinaia di asciutti atti notarili, dicono fino a qual punto i richiami evangelici fossero familiari alla cultura religiosa del tempo e diffusi in ogni strato sociale e in ogni contrada. Ben più che il testo ufficiale delle encicliche o la fiorita sermonistica o il rigido dettato degli statuti cittadini (dove pur sono ricorrenti, nei provvedimenti a favore delle varie fondazioni ospedaliere, espressioni come “Pro amore Dei et debito pietatis et misericordie” o “ad amorem Dei et auxilium infirmorum et aliarum miserabilium personarum”, o “in subsidium pergrinorum et pauperum die noctuque occurrentium”) (54) è questa documentazione scarna che ci fa intendere una sensibilità religiosa che dal XIII secolo in poi divenne ampiamente condivisa anche fra i laici delle condizioni sociali più modeste, i quali comprendevano chiaramente che l’attesa del volto di Dio, della sua città santa, poteva diventare più dolce, meno penosa, servendo i bisognosi e, tra questi, i pellegrini.

Quanto siam venuti dicendo non significa ovviamente misconoscere che la più o meno programmata decisione di far sorgere un ospedale storicamente si innesta in quadri dinamici dell’articolazione del potere e dell’evoluzione degli assetti demici e insediativi. L’ospizio infatti rispondeva spesso egregiamente al bisogno –tipico di molte aree di bonifica o montane scarsamente antropizzate- di popolare contrade ancora inospitali e di assicurare la manutenzione e la custodia delle strade. Non a caso sono talvolta gli stessi atti di fondazione a dichiarare apertamente che il nuovo ospedale mira a creare un affidabile punto di presenza umana in siti prima impraticabili e insicuri (55). A semplice livello toponimico ho già avuto modo di osservare che nelle Venezie i numerosi siti chiamati Ospitale, Ospedaletto (se ne contano tuttora almeno una decina) risalgono normalmente ai secoli XII-XIII e rispecchiano la generale tendenza all’espansione degli incolti e alla moltiplicazione dei nuovi nuclei di abitato accentrato che investì l’intero Occidente europeo in quel periodo (56). A partire dal XII secolo l’attivazione di una capillare rete di fondazione di strutture ospedaliere aggregate

ai maggiori ordini cavalleresco-religiosi si calibrò di sicuro anche nel Veneto sulla trama dei principali percorsi stradali, e contribuì a potenziare quel vasto programma di tonificazione della vita sociale e delle infrastrutture territoriali che per conto loro andavano già realizzando signori e comuni rurali ma anche la chiesa e i laici delle città. Giovanniti, Templari, Teutonici, pur inseguendo autonome e più larghe strategie di dislocazione delle case affiliate all'ordine finirono per muoversi in sintonia con entità più preoccupate di un controllo circoscritto di ponti, strade e valichi, potenziando la rete complessiva delle strutture di supporto della mobilità geografica delle persone (57). Nelle Venezie, ad esempio, i frati Alemanni erano riusciti ad organizzare una rete di mansioni e precetorie con annesso ospizio che chiaramente si distribuivano secondo un piano volto a garantire un agevole raccordo fra il nord dell'Europa e la penisola. Lengmoos, sopra Bolzano, sulla via che scendeva dalla Pusteria e dal Brennero; Precenicco, nella bassa pianura friulana, lungo il torrente Stella, a due passi dal porto di Latisana e dalla costa adriatica; Stigliano, sul corso del Musone, sulla direttrice principale che congiungeva Treviso con Padova: queste e altre basi di appoggio consentivano alla potente milizia dei cavalieri teutonici di mantenere un costante collegamento con Venezia, Padova, Bologna, Parma, dove esistevano altrettante case cittadine dei balliati di Lombardia e della Marca Trevigiana, e, in generale col Mediterraneo (58). Nel caso di Stigliano, avuto in donazione verso la fine del Duecento da un cavaliere Trevigiano morto ad Acri, l'ordine creò una vera e propria *enclave* col possesso della chiesa, del castello e l'intero paese: in pratica, una realtà-cuscinetto fra Padova e Treviso che continuò a sussistere col suo statuto privilegiato anche nel Tre e Quattrocento (59).

Le modifiche intervenute nel sistema viario, con l'apertura di nuovi tracciati stradali e l'obliterazione dei vecchi, rendono difficoltoso ma non impossibile cogliere il nesso fra gli ospedali che si creavano e percorsi già trafficati o destinati a un qualche sviluppo proprio grazie alla comparsa di questi luoghi di ricovero.

Nel caso di ospizi alpini come S. Martino di Castrozza, edificato sul valico che metteva in comunicazione la trentina Val di Fiemme con la vallata del Cison e la sottostante Valsugana, come S. Bartolomeo di Tonale, sorto in un passo obbligato fra Trentino e Lombardia, di S. Maria di Campiglio, costruito sull'itinerario collegante le valli Giudicarie con la val di Sole, il fenomeno è lampante (60). Ma, per fare qualche esempio oggi meno evidente per la insignificanza del luogo, lo stesso potrebbe dirsi dell'ospedale di S. Prosdocimo di Ron. Esso fu costruito nel 1264 su terreno donato dai nobili da Onigo e affidato dal vescovo di Padova a tale Uberto da Valdobbiadene, "volens servire Do et relinquere mundum" in una posizione chiave, non lontano da Piave, esattamente sul punto di stacco dalla pianura trevigiana prima di inoltrarsi nella vallata diretta a Feltre e Belluno e di lì ai valichi del Cadore (61). In ambito friulano un sommario censimento dei numerosi ospizi e xenodochi lungo le vie percorse da pellegrini, romei e da crociati (62) mostra con chiarezza che anch'essi si dislocavano frequentemente, oltre che nei maggiori centri abitati, in corrispondenza di strettoie alpine, guadi e passi fluviali, scali sublagunari.

Un rapporto, certo non meccanico e scontato, fra ospedali e trama viaria si può dunque legittimamente intravedere in generale anche per il Veneto medioevale, così come è stato possibile per altre regioni (63). Ma questo non autorizza necessariamente a pensare che la rete delle fondazioni ospedaliere del Veneto sia stata pensata e progressivamente adeguata esclusivamente o prevalentemente in funzione dei grandi flussi di devozione internazionali. Molti istituti di ospitalità sorsero in realtà, come sembra risultare da ormai numerosi sondaggi, per rispondere anche a esigenze di assistenza e di ricovero emergenti entro orizzonti geografici circoscritti e per potenziali fruitori dalla identità sociale e territoriale assai diversificata.

A questo proposito va evitato il rischio, insito in tante pur meritorie ricerche suscitate

soprattutto dal recente evento giubilare, di associare riduttivamente il fenomeno ospedaliero ai classici itinerari europei del pellegrinaggio medioevale: verso Roma, Santiago, Gerusalemme o altre grandi mete della devozione popolare europea. Contrariamente a quanto può apparire da una immensa (e non sempre originale) letteratura sul *Camino de Santiago* o sulla *Via Francigena* (64), non esiste un rapporto di corrispondenza automatico ed esclusivo tra sistema ospedaliero e sistema viario. Queste due realtà andrebbero piuttosto considerate come variabili interdipendenti da misurarsi per cerchi concentrici, da un lato rapportando sempre ciò che è locale o localissimo con macrorealtà geografiche e con la stessa dimensione europea e mediterranea, dall'altro facendo i conti con le vicende e la effettiva e non presunta funzionalità di tante strutture di accoglienza compresenti in un ambito determinato.

Basti considerare l'enfasi riservata da studiosi più o meno seri alla *via Francigena* e il martellante battage turistico-culturale che ne è seguito. Al punto da frenare o deprezzare di fatto le ricerche su una quantità di altri percorsi minori praticati dai pellegrini in Italia, di cui purtroppo si sa ancora troppo poco.

Nel Veneto, la privilegiata posizione di Venezia come grande scalo marittimo in direzione dell'Oriente e della Terrasanta è diventata quasi un *topos* nella storiografia italiana e straniera sui pellegrinaggi e le crociate (65). E con pieno fondamento. Ma una simile gigantografia ha finito anche per oscurare un contesto territoriale ancora tutto da scoprire nella sua ricchezza di sviluppi. Si prenda quelle strade o quei fasci di percorsi conosciuti nel medioevo come *via Alemanna* e *via Ongaresca*, grazie alle quali il fiotto più consistente dei pellegrini provenienti dalle regioni tedesche e slave raggiungeva la valle del Po. Ebbene, se ne è a lungo sottolineata l'importanza, ma sempre troppo genericamente. Solo una poderosa e tutta nuova ricerca maturata pure essa in ambiti non accademici ci dà una valida mano a conoscere meglio in quale modo questa via poi concretamente si articolava tra Alpi orientali e alto Adriatico, quale eterogenea umanità la praticasse, quali e dove fossero le basi d'appoggio di chi la percorreva. Si pensi che grazie ad essa sappiamo finalmente che nella sola città di Treviso erano nel medioevo ben otto ospizi gestiti da tedeschi principalmente per i loro connazionali; oppure che nel solo ospedale dei Battuti della stessa città, che nel 1428 riceveva tutti i beni di un polacco residente a Venezia per la costruzione di un nuovo ospizio "pro receptione peregrinorum et intinerantium omnium pauperum et maxime Theothonicorum", nel solo biennio 1450-1451 furono depositate somme e oggetti personali da non meno di 12 donne e uomini tedeschi, per lo più 'romieri' di passaggio, e che altri 22 poveri, infermi e pellegrini di lingua tedesca vi trovarono l'estrema assistenza prima di morire (66): particolari, come si vede, assolutamente indispensabili se si vogliono tirare sintesi un po' meno impressionistiche di quella che Ludwig Schmuiggge ha recentemente dedicato ai *Pellegrini tedeschi in Italia* (67). Che Treviso fosse una tappa consigliata per chi raggiungeva dai valichi alpini orientali Venezia e poi Ravenna per scendere nel sud della penisola, si sapeva (68). Ma si ignorava di fatto che la città fosse luogo di confluenza di tedeschi (ma anche di Ungari, Boemi, Dalmati, Croati) in misura tanto consistente. Così come si sbaglierebbe a circoscrivere l'attività del menzionato ospizio dei Battuti ai soli pellegrini: nella variegata umanità che vi sosta più o meno a lungo si trovano infatti anche preti, ammalati che vanno a curarsi alle terme, servitori, vagabondi, viaggiatori depredati dai Turchi, senza dire che lo stesso istituto operava elargizioni pecuniarie e servizi a favore di ragazze nubili, vedove, anziani, mendicanti del luogo o comunque di zone vicine.

Come si vede, la scelta di indagare il sistema di assistenza ospedaliera su scala regionale anziché troppo panoramicamente, non solo fa emergere sia le notevoli differenze sia la piena integrazione, sul territorio, fra livelli e modi assai diversi di concepire e realizzare l'assistenza al bisognoso, ma aiuta anche a rendere meno astratto e generico il discorso sulle 'vie' del pellegrinaggio. Nel caso delle Venezie, il discorso investe non solo la terraferma, ma tutto un

più largo sistema di scali marittimi in qualche modo collegati con l'epicentro veneziano. Ad esempio, si sa che Chioggia svolgeva una non trascurabile funzione di raccordo fra Venezia e le città emiliane, romagnole e marchigiane, per quanti erano diretti agli imbarchi pugliesi verso la Terraferma, o attraversavano l'Appennino per giungere a Roma (69). Tuttavia è raro sentir ricordare l'importanza dei porti istriani in un simile contesto, anche se in realtà scopriamo che già nel 1350 il senato veneziano deliberava l'esportazione straordinaria di 30.000 litri di ribolla da Capodistria a Parenzo per ovviare alla penuria di vino causata "propter frequentem cursum peregrinorum Hungarorum, Theutonicorum et Sclavorum" (70).

Ancora un esempio. Gli stracitati *Annales Stadenses* sono una fonte preziosa per la conoscenza degli itinerari seguiti dai pellegrini tedeschi nell'attraversare il Veneto di Terraferma. Ma solo riscontrando le località di sosta a valle di Trento suggerite da questa fonte con la documentazione prodotta in ambito locale si può stabilire che ospizi come quelli che vengono sorgendo già prima della fine del XII secolo nella Valle del Brenta a Pergine, Grigno, Primolano, Cison, si inserivano, appunto, su questo varco alpino di larga frequentazione alternativo alla valle dell'Adige per i pellegrini provenienti dal Brennero e dalla Pusteria e diretti nella pianura veneta (71). E, d'altra parte, risulta evidente che questo segmento di strada agganciata a un sistema di collegamenti decisamente internazionale, coi suoi punti di sosta e ricovero, era simultaneamente usato in via ordinaria anche da individui e gruppi interessati a spostamenti più brevi, come pastori transumanti delle vicine zone alpine o da viaggiatori feltrini, bassanesi e trentini (72).

Regioni eminentemente di transito, le Venezie medioevali, e in particolare la Marca Trevigiana, offrivano al flusso di pellegrini che si spostavano in senso est-ovest percorsi antichi ben noti, come la Postumia, tenuta per buoni tratti ancora efficiente. Per soddisfare le esigenze di penetrazione della penisola dalle Alpi in direzione sud offrivano una privilegiata via di movimento terrestre di rango internazionale nell'asse Brennero-Trento-Verona e, facendo però anche crescente spazio ad altri valichi più orientali nelle Alpi Bellunesi, Carniche e Giulie (73). Tuttavia va tenuto presente che specie le aree di pianura queste vie principali dovevano presentare anche per i pellegrini d'oltralpe una pluralità di opzioni costituite da numerosi diverticoli alternativi, magari convergenti su particolari punti chiave. Data la particolare ricchezza di fiumi, era inoltre frequente la combinazione di cammino o trasporto su strada con la navigazione sul Brenta, sul Piave, sull'Adige, sul Livenza e sugli altri corsi d'acqua.

Ad esempio è pacifico che Vicenza e il territorio vicentino si trovassero in posizione relativamente marginale rispetto ai principali tracciati viari che tagliavano le Alpi in direzione nord-sud e comunque avessero una assai minore rilevanza rispetto a Verona o a Treviso. Ma non possiamo escludere che un flusso minoritario di viaggiatori di passaggio scegliesse anche questa possibilità, scendendo da una delle tre vie 'tridentine' colleganti la val Lagarina con la città veneta (della val d'Astico, della valle del Posina e della val Leogra) che nel 1264 il comune di Vicenza si preoccupava di riattivare e migliorare (74). Di qui essi potevano scendere fino all'Adige e al Po lungo la *strata publica* della riviera Berica; inserendosi, cioè su un tratto pericollinare sicuro e ben praticato dai locali, dove nel medioevo fu attrezzata una sequenza quanto mai fitta di ospedali: a Nanto, a Barbarano, Sossano, a Saianega già tra il XII e il XIII secolo e ancora a Longara, a Costozza, a Castegnero entro il Quattrocento (75). Una più marcata posizione di 'nicchia' rispetto ai grandi tragitti del pellegrinaggio europeo ebbe sicuramente, almeno rispetto alle altre città venete o alla vicina Ferrara, anche Rovigo. Ciò nonostante, l'asta del Po, dell'Adige e dell'Adigetto furono anch'esse di sicuro vie di scorrimento di un traffico non indifferente di pellegrini del settentrione d'Europa in procinto di raggiungere il suolo emiliano o raggiungere la costa adriatica; e lo dimostra anche qui in qualche misura la strategica

dislocazione della costellazione di piccole istituzioni assistenziali medioevali polesane ricostruita negli studi più recenti (76).

In realtà, solo l'esame di svariati fattori di ordine geografico, istituzionale e sociale può permettere di volta in volta l'individuazione di una specifica o prevalente attività caritativa praticata presso questo o quell'ente. E' evidente che un *hospitale* come quello costruito nel 1398 da una coppia di artigiani veneziani a Mogliano, lungo quella via del Terraglio che costituiva il tragitto più diretto fra Treviso e Mestre, nasceva da una sinergia di volontà egualmente interessate ad assicurare sicurezza e aiuto non solo ai "pauperes infirmos" del luogo, ma più in generale a chi scendeva dal nord muovendosi alla volta di Venezia (77), mentre *l'hospitale* annesso fin dal primo Duecento al monastero femminile di S. Margherita di Salarola, sul versante meridionale dei colli Euganei, fu verosimilmente pensato in ordine alle esigenze delle comunità circostanti in un ambiente che ancora nel primo Duecento si presentava assai più inospitale di oggi e con un sistema stradale fortemente condizionato dagli avvallamenti paludosi perieuganei (78). In ogni caso, contro ogni artificiosa distinzione, almeno fino alle soglie dell'età moderna ci pare necessario sottolineare con forza la accentuata polifunzionalità e la forte complementarietà fra strutture di accoglienza destinate a servire il movimento dei pellegrini sulla lunga distanza e altre sorte piuttosto per conferire sicurezza ed eventuale soccorso su tragitti assai più brevi, per bacini circoscritti e non esclusivamente per i devoti pellegrinanti ma anche per un frastagliato mondo di indigenti e occasionali bisognosi di ricovero: ad esempio in montagna, per pastori, boscaioli, minatori, mercanti, carbonai.

Già considerando il Duecento e a maggior ragione spingendo lo sguardo sui secoli del basso medioevo viene meno, per la straripante mole delle fonti, la possibilità di un organico riscontro sulla diffusione a tutti i livelli sociali e in ogni ambito della regione della pratica del pellegrinaggio e sulla concomitante fioritura di nuove esperienze e siti funzionali alle esigenze di albergo e assistenza dei singoli e dei gruppi devoti. I vari contributi di storia ospedaliera veneta medioevale di Paolo Sambin, Luigi Pesce, Antonio Rigon, Giuseppina De Sandre, di G. Maria Varanini, Daniela Rando, Silvana Collodo, Gianpaolo Cagnin, Ugo Pistoia, Piero Pacini, R. Mueller (79), autori di studi innovativi e di alta qualità, per non dire di altri studiosi ancorati a prospettive più tradizionali ma tutt'altro che disprezzabili, hanno già sufficientemente prospettato la capillarità del tessuto ospedaliero sia nei centri urbani sia nel territorio, hanno ribadito la capacità d'iniziativa profusavi dai gruppi laicali, hanno delineato, in sintonia con tendenze storiografiche generali, una grande varietà di tipologie materiali e funzionali (penso agli 'ospedali di ponte' o agli 'ospedali di passo') (80), hanno analizzato presupposti esiti di svariate forme di vita comunitaria esperite presso gli ospedali, ne hanno evidenziato talora la fisionomia fluida e scarsamente 'regolarizzata'. Anche semplicemente riassumere i frutti di queste fatiche è impensabile.

Mi limiterò a proporre qualche modesta osservazione di carattere generale, avendo sempre in mente quel nesso tra pellegrinaggio e assistenza da cui ho preso le mosse.

Ad esempio non si dovrebbe dimenticare che il Veneto, pur offrendo un ottimo *test* per un approfondimento dei flussi di pellegrinaggio orientati verso le grandi mete dell'Occidente e la Terrasanta, pur essendo cioè eminentemente terra di passaggio, presenta motivi di interesse anche come polo d'approdo definitivo o parziale di questi stessi flussi. Non parlo dell'*exploit* di Padova come città-santuario di rinomanza internazionale a partire dalla seconda metà del Duecento in virtù dell'enorme sviluppo del culto antoniano (81) o di altre mete santuariali che fiorirono numerose anche in terra veneta soprattutto nel basso medioevo (si pensi solo ai numerosi santuari legati ad altrettante apparizioni della Vergine fioriti un po' dovunque soprattutto nel corso del Quattrocento, da Monte Berico al Tresto, da Monteortone a Lendinara, da Este a Piove di Sacco a Schio o ad altri legati a specifiche devozioni locali come quelli dei Santi Vittore e Corona, presso Feltre o di S. Gottardo di Trento) (82). Si prenda invece Venezia.

Vari studi hanno mostrato l'enorme importanza della città lagunare come scalo per l'Oltremare (già gli statuti marittimi duecenteschi raccomandavano di trasportare i pellegrini *legaliter et bona fide sine fraude*) (83). Sappiamo che ospedali sorsero di buon'ora nella città e alle sue porte (ad esempio a Marghera e a Mestre, allora in diocesi trevigiana, ma anche a Caorle o a Chioggia (dove transitava, ad esempio, sul finire del Trecento un notaio di Badia Polesine diretto a Roma che ci ha lasciato un interessante resoconto di viaggio) (84) che furono ugualmente, anche se assai meno sulla rotta dei viaggiatori medioevali diretti in Oriente o a Roma o al Gargano). Eppure le fonti ci mettono in guardia contro l'unilateralità di certe prospettive. Nella cronaca del Maurisio si legge che intorno al 1196 "comes Ugucio invenit quemdam Malosilillum civem Ianue, qui in oracione visitabat ecclexiam beati Marci de Veneciis ipsumque cepit et in arce sua Mede duxit et in compedibus et in carceribus posuit custodiendum, pro ipso dimitendo postulans ab eodem maximam pecunie quantitatem", "nec dimisit eum come donecipse captivus precium sexdecim milium librarum se redemit" (85). Nel resoconto di viaggio compiuto nel 1394 da Leonardo Frescobaldi si legge: "Trovammo in Venegia molti pellegrini Franceschi et Veneziani et fucci fatto grande onore ... andammo a visitare la chiesa di Santa Lucia vergine, dove quivi ci fu mostro il suo sanctissimo corpo. Al monasterio di San Zaccharia padre di san Giovanni Batista in un altare bellissimo, ci fu mostro molte reliquie, et evvi il copro di decto sancto Zaccheria et quello di S. Giorgio et quello di san Theodoro martire. Nella chiesa di San Giorgio fuori Venegia vedemo il braccio suo, el corpo di san Pagolo, et la testa di sancta Felice. Nella chiesa di San Christofano vedemo el sanctissimo corpo, et simile un ginocchio, ch'è cosa di miracolo vederlo. Nella chiesa di Sancta Lena, madre di Costantino imperadore fuor di Venegia, vedemo il corpo suo intero et vedemovi un gran pezzo di legno della santa Croce et un dito della mano di Costantino. Nella chiesa di S. Donato a Murano fuor di Venegia, vedemo nella chiesa un'archa grandissima di pietra drentovi centonovantaotto fanciulli, cioè innocenti tutti interi, cioè quelli che Herode fece uccidere per Christo et vedevasi loro tutti i colpi delle ferite, dicono solevano essere dugento, ma quando il re d'Ungheria fece pace coi Veneziani loro gliene donarno due di questi fanciulli". Due semplici cenni, che mostrano come il ruolo di Venezia, ricettacolo di reliquie di provenienza orientale, quale meta di pellegrinaggio per molti pellegrini dell'Occidente europeo, continua ad essere probabilmente sottovalutato (86).

Una precisa valutazione statistica delle preferenze accordate a questo o a quel santuario dai pellegrini veneti medioevali è intuibilmente impossibile. Si può tuttavia dire che i secoli XII-XIII furono i secoli d'oro del pellegrinaggio compostellano, anche se l'onda lunga della devozione iacopea continuò ad avanzare per tutto il basso medioevo. Tracce vistose del fenomeno si avvertono persino nell'onomastica personale. Ad esempio fin dal primo Duecento si trova un cognome "de Compostella", "de Compostellis" attribuito a una delle più cospicue famiglie bassanesi (87); la diffusione straripante del nome Giacomo nel corso XIII secolo segue anche nel Veneto linee di tendenza comuni ad altre aree dell'Italia e dell'Europa: come si è dimostrato, si tratta del primo prenome maschile a Pistoia, a Firenze a Milano e a Chieri rispettivamente nel 1219, 1260, 1266 e 1289; il secondo a Genova nel 1251 e a Reggio Emilia tra il 1216 e il 120; il terzo a Siena e a Padova nel 1260 e nel 1274 (88). La comparsa del nome Turpino, nella misura in cui lo si voglia attribuire a un revival dell'epica carolingia stimolata dalla frequentazione del cammino pirenaico verso Santiago, potrebbe essere essa pure un segno di mode legate a questo fervore (89).

Per il resto, stando alle impressioni derivanti dalle centinaia e centinaia di testamenti originali dettati da persone delle più svariate categorie sociali che si apprestavano a un pellegrinaggio, si può dire che Roma e, in minor misura, il Santo Sepolcro (fino a tutto il Duecento), Assisi e Vienne rimasero per tutto il medioevo e oltre al centro dei favori dei pellegrini veneti. Così è sicuramente per Treviso, ad esempio (90). Ma da altre zone abbiamo

indicazioni non dissimili.

Il 13 agosto 1258 la vedova del veneziano Cosma Pitulo lasciava tre denari grossi “tribus peregrinis euntibus Romam”, altrettanti “tribus peregrinis entibus ultra mare ad sepulchrum Domini” e altrettanti ancora a una terna di pellegrini “euntibus ad Sanctum Iacobum de Galicia” (91). Il ricco bassanese Francesco Normanini nel 1398 vendeva addirittura 100 pecore per finanziare un analogo pellegrinaggio vicario di “tres sufficientes persone ... una ad Sanctum Iacobum de Galicia, alia ad Sanctum Antonium de Vienna et altera ad accipiendum perdonum Rome” (92). Tale Diambra, sconosciuta figlia di un carbonaio di Lendinara, ammalata ma ancor lucida, nel 1426 per la remissione dei suoi peccati e in suffragio delle sue anime care faceva amorevolmente riparare gli ospedali di Santa Maria e di Sant’Agata della sua cittadina, faceva costruire una casuccia per quattro povere donne e lasciava quanto necessario perché uno o due pellegrini andassero per suo conto ad accendere un candelotto del peso di tre libbre sia a S. Giacomo di Compostella sia a Roma (93). Un fornaio padovano di origine tedesca, tale maestro Pietro del fu Enrico, il 12 marzo 1470, prima di mettersi in viaggio alla volta di Santiago assieme alla moglie Caterina, faceva registrare dal notaio le sue estreme volontà nel modo che segue: affidava anzitutto la sua anima al Creatore, alla vergine a tutta la corte celeste; nel caso fosse tornato, fissava poi la sepoltura nella chiesa di Santa Sofia, dove già erano sepolti i figli, forse premorti di peste; faceva inoltre tutta una serie di donazioni a luoghi pii di Padova e di Bassano del Grappa, a condizione di riceverne messe di suffragio e preghiere per sé e i parenti; donava infine letti e danaro ad altri parenti e amici poveri, senza dimenticare un fratello pellettiere che abitava ancora in Germania nella città di Manterdorf (94).

Uno sguardo disincantato alle stesse fonti documentarie induce ad articolare anche il discorso delle categorie sociali implicate nel pellegrinaggio e perciò dei potenziali fruitori dei servizi di ospitalità attivati. Le fonti tardomedievali permettono di provare che i servizi, gratuiti o quasi, di ospitalità erano offerti a persone della più diversa condizione sociale, ma soprattutto a una larga fascia di persone di mediocri possibilità e addirittura di infimo stato, come contadini, pescatori, minuti artigiani, lavoratori, servi. Fatto non nuovo, ma che solo dal Trecento comincia a essere adeguatamente documentato.

Si prenda Treviso. Per questa città fin dal Duecento si segnala tutta una schiera di persone di condizione anche mediocre o modesta condizione le quali affrontano i disagi della *transfretatio* o, più spesso, finanziano chi la faccia in loro vece. Recordata, vedova del medico Benedetto, che nel 1246 lascia 50 lire “in subsidium Terre Sancte” (95); Bruna da Montebelluna, che nel 1276 destina 5 soldi per il *passagium* (come si diceva allora la navigazione fino alla Palestina) (96); Sofia, vedova di Giacomo Rocchetti, che nel 1276 dona 5 lire, ma a condizione che i pellegrini partano entro tre anni (97). Da un campionario di testamenti trecenteschi recuperati e studiati di fresco risulta la consistente partecipazione alla pratica del pellegrinaggio di una speciale categoria professionale: i barcaioli trevigiani del Sile. In questo mondo di umili, la seconda moglie di Pietro Bazalerio ci fa sapere ad esempio nel 1357 di aver prestato al marito una somma per un viaggio a Roma, “durante il tempo dell’indulgenza generale” e nel 1387 tale Francesco di Antonio da Mure offre 15 ducati a chi andrà a pregare per la sua anima a S. Giacomo (98). Da altre zone del Veneto vengono analoghe testimonianze sul crescente coinvolgimento di uomini della borghesia e del popolo e soprattutto di abitanti delle campagne nella partecipazione diretta o indiretta agli ideali e alle pratiche dell’itineranza devota. A Venezia, per esempio, dove nel 1346 il conte di Norimberga intendeva “venire et ire ad Sepulchrum” (99) e dove nel 1406 il doge faceva indire perfino delle battute di caccia per onorare convenientemente il re del Portogallo Giovanni I che vi transitava (100), nel 1338 era un tale Paolo teutonico “pauper peregrinus “qui nuper de Roma revertebatur ad propria” che rischiava di farsi sequestrare certa seta e delle spezie che portava con sé (101). Da Verona altri

esempi eloquenti: nel 1182 Maralda, vedova di un muratore, con un figlio a Costantinopoli, lasciava danari e suoi effetti personali a quattro ospizi della città e della diocesi (102), mentre nel 1208 il *fiscus* Rodolfo beneficava altri 6 ospedali veronesi più quelli di Altopascio e di S. Giovanni di Gerusalemme, e vendeva persino i propri libri “pro vestimentis pauperum” (103). Nella stessa Verona, in occasione dell’anno giubilare 1450, sappiamo che presero la via per Roma famiglie di prestigio (Bonaventurini, Giuliari, Cipolla), ma anche piccoli artigiani, bottegai, gente del contado (104). Da Padova, per il giubileo del 1350 partivano fra gli altri calzolai e tessitori, spesso con la famiglia (105). Insomma, se nella diffusissima pratica penitenziale del pellegrinaggio c’era chi stava sulla trincea, non mancava chi, dalle retrovie, faceva sentire la sua tangibile solidarietà guardando con benevolenza i sempre più numerosi istituti di ospitalità. E sul finire del medioevo non c’è dubbio che anche nel Veneto la prassi del pellegrinaggio e le forme di carità suscitate che suscitava fossero componenti fondamentali di una sensibilità religiosa decisamente popolare.

Assieme ai laici di ogni estrazione sociale, vecchi e giovani, uomini e donne, tra i pellegrini veneti non mancavano, com’è intuibile, i religiosi. Gli esempi si sprecherebbero. Nel capitolo della cattedrale di Padova il canonico Giacomo da Carturo lasciava a Uberto canonico di Montebello del danaro perché si portasse in pellegrinaggio “ad limina beati Petri” a suo nome il 265 novembre 1295; cinque anni dopo, in occasione del primo grande giubileo era il mansionario Gerardo da Pisa che dichiarava di voler “visitare basilicam Sancti Petri et Pauli” (106). Ma nelle campagne padovane le cose non dovevano andare diversamente: nel 1450 il rettore della piccola parrocchiale di Caselle di S. Maria di Sala chiedeva licenza dal vescovo di potersi assentare temporaneamente dalla chiesa affidatagli per recarsi in pellegrinaggio (107). Quantunque vi fosse chi sosteneva che “Iudei non sunt peregrini”, persino gli ebrei in realtà non furono del tutto alieni dalla pratica del pellegrinaggio verso i luoghi che erano pur sempre loro patria d’origine e suolo sacro alla loro religione (108).

E’ intuibile che di questa massa ininterrotta di fedeli che affrontavano rischi notoriamente gravi per ottenere le grazie desiderate, per sgravarsi di pesi intollerabili alla coscienza, per cercare consolazione da affanni e tribolazioni, per lucrare meriti che agevolassero la loro speranza di essere ammessi all’intimità con Dio nella vita ultraterrena, o anche solo per godere dell’ebbrezza della vista dei “risvolti della gloria del Signore” (109), erano soprattutto i meno ricchi ad affrontare estenuanti viaggi a piedi e a dover ripiegare, in mancanza di finanze tali da pagarsi spese di nolo e alloggio presso privati o alberghi, su ricoveri di fortuna o a bussare alla porta degli ospizi scaglionati lungo la via.

In ogni caso, proprio il timore dei “pericula in eundo et redeundo”, come recita il testamento del trevigiano Bartolomeo di Pizolo da Montebelluna dettato l’ultimo di febbraio del 1350 prima di intraprendere il viaggio per Roma (110) doveva accendere in non pochi pensieri e sentimenti di liberalità verso i mendicanti, le chiese, gli orfani e le vedove, la servitù e, naturalmente i più prossimi luoghi in cui si praticava l’accoglienza ai viaggiatori.

Solo che si abbia la pazienza di mettersi in presa diretta con tanti testamenti dettati nella perfetta convinzione che la brevità della vita terrena e l’incertezza del momento estremo della morte richiedeva urgentemente l’accumulo di buone opere per meritare la misericordia divina, si arriva a comprendere la quasi ossessiva inclinazione a dare in abbondanza provvigioni di cibo e vesti per i più poveri, a fare elemosine per i prigionieri, a costituire doti per fanciulle altrimenti impossibilitate a sposarsi o a monacarsi, a lasciare letti, masserie e oggetti da lavoro ai vicini e ai servitori indigenti, a far riparare chiese e conventi, ad acquistare paramenti e vasi sacri, a elargire frumento e vino per la celebrazione eucaristica che ogni giorno rinnovava il mistero della redenzione per tutti gli uomini; ma, appunto, anche a creare e a beneficiare ricoveri per pellegrini, a destinare con larghezza danaro “in auxilium e subsidium passagii de Ultramar, si fiet” o “pro passaggio Terre Sancte “ (111) o “ in

subsidium Terre Sancte” (112) o “uni persone que ire debeat ad Sanctum Petrum visitatum limina” o “uni eunti ad instanciam suam Rome et Axise de suis bonis quod sufficiat” (113) o ancora -continuo ad estrapolare da altrettanti atti padovani di metà trecenteschi- a impegnare gli esecutori testamentari a “mittere Asixium in chalendis mensis augusti proxime venturis tres personas idoneas et sufficientes ex presentia ipsius testatoris ad accipiendum veniam” (114).

E' evidente che l'indivisibilità della carità associava nella coscienza dei fedeli i luoghi più remoti con le contrade di vicinato, gli indigenti che familiarmente si affacciavano all'uscio di casa con anonimi e coraggiosi viaggiatori della fede. Ce lo mostra il mansionario della cattedrale padovana Leonardi Siri, il quale con lo stesso trasporto con cui elargiva generosamente danaro per i monasteri, gli ospedali e per i poveri della sua città, nel 1295 destinava anche la considerevole somma di 100 lire “in subsidium Terre Sancte ... si passagium fieret”(115); oppure lo comprendiamo dalle ultime volontà del suo concittadino Pietro Manfredi, un notaio che nel 1298 faceva acquistare pane, vino e carne per i *pauperes infirmi* degli ospedali di S. Lazzaro, di S. Massimo e della Domus Dei, ma metteva anche a disposizione altro danaro affinché un povero si recasse a Roma “visitatum limina beati Petri” e affinché si contribuisse a sostenere le spese di un eventuale “passagium de ultramare”, nell'eventualità se ne promovesse uno entro dieci anni (116).

Anche con la minutaglia di tanti fili sparsi si può dunque, volendolo, ricostruire una trama sufficientemente robusta di esperienze nelle quali affiora l'intensità di drammi umani, il senso della labilità della vita, il desiderio struggente di salvezza e, assai spesso, appunto, anche la perdurante coscienza del rapporto stretto fra pellegrinaggio e accoglienza.

Si vorrebbe, fra le tante curiosità ancora insoddisfatte, sapere qualcosa di più anche sul numero dei luoghi di accoglienza ai pellegrini che videro la luce nel medioevo veneto. Ma varie difficoltà si oppongono alla redazione di precisi censimenti. La documentazione frammentaria è solo la principale. Bisogna considerare infatti che nella miriade di strutture assistenziali medioevali stabilità, durata e certa configurazione istituzionale sono l'eccezione, mentre al contrario oppressioni, esaurimenti, cambi di gestione, incorporazioni sono al contrario frequentissime. Si aggiungano una certa fluidità o approssimazione terminologiche che non sempre consentono di stabilire l'effettiva centralità e continuità dell'azione caritativa (117). In non pochi casi, poi, vi è il legittimo sospetto che la fondazione di un ospizio, pur certificata da esplicite volontà di un donatore o di un testatore, sia rimasta sulla carta. Né si può trascurare la rovina materiale, anche precoce, di parecchi istituti ospedalieri. Sappiamo ad esempio che nel 1228 il vescovo di Padova Giordano, accedendo all'ospedale di S. Bartolomeo della Rotta di Este “causa visitandi, corrigendi, reformandi et emendandi” e “querens si ibi esset aliquis presbiter, clericus aut laicus qui illius ecclesie curam vel administracionem haeret .. nemine ibi invenit” dovette affidare a due laici la custodia degli edifici, dei beni immobili e mobili e delle bestie (118). A Gemona, nel 1330 l'ospedale di S. Spirito “dudum quasi consumptum propter guerras”, fu fatto riparare dal patriarca Pagano Dalla Torre (119). Nel Polesine, vuoi per le rotte dei fiumi vuoi per l'incuria dei patroni, molti ospizi, talora consistenti di modesti edifici di canne con qualche pagliericcio e un paiolo per la cottura dei cibi, si trovavano alla fine del Quattrocento in disarmo, quando non erano addirittura diventati case di malaffare (120).

In questo contesto si può ricorrere alle *Rationes decimarum* di fine Duecento-inizi Trecento, che tuttavia offrono dati solo orientativi (121). Ad esempio vi si danno per esistenti solo 27 *hospitalia* così denominati per la diocesi di Padova, 12 per quella di Treviso, appena 5 per quella di Vicenza (122). In realtà, nella sola Vicenza e nel suo territorio si è accertata l'esistenza fino a tutto il Quattrocento di non meno di 55 ospedali, di cui 41 nel territorio (123). Una vera catena che, si badi, continuò a convivere col parallelo sistema di alberghi o locande a

pagamento (nella sola città ve n'erano una decina circa, dai nomi curiosi: alla Rosa, alla Spada, all'insegna della Colombina, alla Campana, alla Torre, etc.). Una decina se ne contano fino al Quattrocento nella sola Bassano (124). A Treviso città si sono in realtà contati per il Trecento una ventina di *hospitia*, anche se erano, come di norma, per lo più modesti per capienza e attrezzature, eccezion fatta per il grande ospedale confraternale dei Battuti, che continuò peraltro a dar ricovero anche a pellegrini e forestieri per tutto il medioevo (125). A Padova nel 1221 erano almeno dieci solo in città quelli beneficiati da un giudice e altri erano già sorti o vennero sorgendo lungo le strade suburbane della *campanea civitatis*: a Vigodarzere, a S. Lazzaro, alla Mandria, a Ponte di Brenta, a S. Gregorio e altrove (126). Nella sola Verona, città contraddistinta da continua e intensa mobilità umana, erano non meno di 26 nel 1359 (127). A Venezia, dove si sono contati 16 sedi ospedaliere fino al 1297, ne sorsero altre 23 nel corso del Trecento e altre 28 nel secolo successivo, per un totale di 67: anche se va osservato che la primitiva versatilità di queste opere pie, in origine largamente aperte anche ai pellegrini, andò col tempo scomparendo, per fare spazio piuttosto a luoghi di ricovero specializzati per categorie sociali, gruppi professionali o nazionali (ex-carcerati, vedove, marinai poveri, pizzocchere, ex-prostitute, fornai, calzolari tedeschi, Trevigiani, Armeni, etc.) (128) Il vescovo di Adria, Bonagiunta, al principio del Trecento ricorda di averne fondati almeno tre in diocesi, rispettivamente ad Adria, ad Arquà e a Fratta (129). Sono solo cifre indicative, che trovano riscontro in quelle relative ad altre città italiane (a Piacenza, ad esempio, il cronista Musso segnala per il XIV secolo 31 ospedali urbani e 27 nel contado, a Lucca nel 1260 ve n'erano 13 entro la cinta urbana e 43 nel resto della diocesi, mentre in una minuscola diocesi come Ivrea ne sono segnalati 8 intorno al 1346) (130) e che comunque mostrano la piena partecipazione anche del Veneto alla generale 'rivoluzione ospedaliera' che interessò lo spazio europeo.

Anche se non si arrivò probabilmente mai alla fittezza di strutture di accoglienza accertate in taluni segmenti della via francigena in ambito toscano, con una media di un ospedale ogni cinque km (131), non c'è dubbio insomma che la variegata galassia di fondazioni sorte in tutto lo spazio regionale veneto sul finire del medioevo comprendesse alcune centinaia di ospedali, dai maggiori contenenti anche qualche decina di letti ai più minuscoli provvisti solo di pochi giacigli.

Dalle sommarie indicazioni suesposte si intuisce quanto c'è ancora da indagare per la nostra regione sul tema che ci siamo proposti di illustrare. La virata tardomedioevale e moderna verso una pratica ospedaliera sempre più organizzata dallo stato e prevalentemente orientata verso uno spettro di figure di indigenti locali, fra le quali si riduce significativamente, anche se non scompare, quella del pellegrino, è ancora da approfondire nelle sue scansioni cronologiche e nelle sua intensità. Per intanto sembra legittimo dire che furono sicuramente numerose anche le fondazioni tre e quattrocentesche, talvolta minuscole e di breve vita, dovute a ispirazioni filantropiche di singoli privati: un vero pulviscolo che convive nonostante tutto con la svolta dei grandi ospedali pubblici o dei conventi dell'osservanza e che talvolta ci si presenta in forme del tanto prive di consacrazioni istituzionali da essere appena riconoscibile (penso ad esempio al caso del ricovero voluto nel 1310 presso il Monte Pigozzo, sulla strada Tra Padova e Monselice, dal priore della Domus Dei di Padova Leonardo Bocaleca, quando appunto disponeva per testamento "quod sui heredes teneantur perpetuo hospitari et recipere pauperes super suam tegetem de Pigocio") (132).

Degno di uno studio più accurato sarebbe anche tutto il capitolo della diversità di dimensioni degli ospedali dei pellegrini e della qualità dei servizi effettivamente offerti. Specie per le fondazioni di accoglienza rimaste più fortemente agganciate alla tutela delle autorità religiose e civili locali sarebbe di estremo interesse poter far più luce anche sulle disposizioni che ne regolavano il funzionamento. In qualche caso si sa infatti solo dell'esistenza di statuti emanati

dai vescovi o concordati con i consigli comunali, come nel caso di una imprecisata “regulam et modum vivendi” fissata nel 1289 dal vescovo Bonagiunta per il frate rettore dell’ospedale della Misericordia di Rovigo, che fu sicuramente “publicata in scriptis” (133). Per altri ospedali, tuttavia, abbiamo materiali su cui argomentare: cito per tutti quello di S. Prodocimo di Valdobbiadene, dove frati e sorelle ricevevano già nel 1264 dall’ordinario diocesano una minuziosa serie di norme scritte che toccavano la preghiera quotidiana, il rispetto dell’armonia interna, i pasti e il digiuno, la clausura, l’abito (134); oppure quello dell’ospedale ‘laico’ di S. Leonino di Padova, i cui statutelli quattrocenteschi impegnavano marito e moglie che lo governavano agli umili servizi di pulizia, di cucina, di cura all’orto, a “vudare le zangolle, orinale e bocale urina de i dity poveri et impiare et fuogo de carbon in mezo l’ospedale cum qualche cossa odorifera”, senza mai recusare alcuno dei “desposenti” che avessero chiesto ricovero (135). Pochissimo ancora si sa sulle proprietà degli istituti ospedalieri, sulle modalità con cui si svolgevano le questue, in generale sugli aspetti economici della gestione di essi. L’esistenza della *Domus Dei* medioevale di Este, ad esempio, che era gestita da una fraglia locale di Battuti, non è quasi nemmeno acquisita alla letteratura: eppure di questo luogo di carità si dispone di una egregia documentazione che per il Due e Trecento ci ragguaglia sugli edifici e sulle proprietà fondiarie di cui disponeva a Este, Megliadino, a Solesino, Bonavigo, Noventa Vicentina (136).

Su queste e altre questioni ancora aperte c’è solo da augurarsi che la ricerca progredisca con ampiezza di prospettive e libertà di giudizio. Ci sia permessa, per ora, in conclusione qualche interlocutoria riflessione generale sul nesso fra pellegrinaggio e ospitalità suggerita proprio dalla forza delle fonti e degli studi relativi al campione veneto.

Una volta ribadita la ricchezza delle componenti antropologiche che di volta in volta e nei diversi contesti intervengono nella pratica penitenziale del pellegrinaggio fino a giungere talvolta a snaturarlo, ci sembra difficile poter negare la costante strutturale dell’ispirazione religiosa che lo sostiene alla radice. S. Pier Damiani che pure deprecava i monaci i quali “corrono qua e là dietro a qualsiasi opera da compiere con scorribanda votiva”, esortava a chiare lettere coloro “che sono rimasti nel mondo o che, iscritti alla milizia spirituale non osservano le sue leggi ... a prendere il cammino dell’esilio spirituale e a dare soddisfazione all’ineffabile Giudice per mezzo del pellegrinaggio”(137). Cogliamo in queste parole lo stesso valore di volontaria espiazione attribuito al viaggio e alle sue fatiche che si incontra per esempio nel dettato testamentario di Tura del fu Ardizzone da Peschiera del Garda del 19 ottobre 1450: “Intendens se omnino a temptationibus huius seculi removeri ut devotius ad veniam peregrinando itinerare possit” (138). E’ la stessa forte coscienza della specularità fra *ambulatio pedum* e *peregrinatio animae* che ci sembra sorregga tanti atti volontari di abbandono della propria dimora per recarsi in religiosità di spirito a far visita al santuario liberamente scelto o imposto dalla penitenza: frutti maturi della lunga pedagogia altomedioevale della pena e del risarcimento ma anche, dal XII secolo, dell’innegabile crescente richiamo al dolore dell’offesa fatta a Cristo sofferente e ai fratelli e alla conseguente fecondità dell’accettazione libera della pena stessa, il cui adempimento è fissato alla coscienza del reo.

In una parola: si farebbe torto alla storia se si riducessero a vaporosa schiuma esperienze che ebbero che una densità esistenziale e sociale troppo consistente e durevole per non lasciarci tuttora pensosi e ammirati. Desiderio di guarigione e di grazie, spirito d’avventura, curiosità, persino ambizione di guadagni hanno indubbiamente incrostato la pratica del pellegrinaggio, ma non ne hanno costituito l’essenza. L’ampiezza, l’intensità, il carattere del fenomeno è tale da farci pensare a cause più radicali e per così dire, vitali, per lo spirito di quella società.

In questo senso, non ci stancherà mai di ripetere che la nostra sensibilità contemporanea ci impedisce forse di cogliere fino in fondo le implicazioni di una verità elementare profondamente

‘sentita’ dall’uomo medioevale. L’idea, cioè, della vita stessa come pellegrinaggio, come *conversio* pronta ad accogliere, se il caso, fatiche, umiliazioni, malattie, disagi e persino la morte in viaggio per assecondare il desiderio di essere idealmente e fisicamente più vicini a Dio. “Sapeva che la vita stessa non era che un pellegrinaggio e che l’uomo viveva sulla terra come un ospite di passaggio. Egli soleva spesso affrontare le difficoltà della vita del pellegrino, impegnando tutte le sue forze fisiche ... per andare a Roma attraverso le Alpi”: così si esprimeva a proposito dell’abate Maiolo di Cluny un suo biografo; e aggiungeva che gli occhi gli si ricoprivano di lacrime all’approssimarsi della città in cui avrebbe contemplato “i gloriosi apostoli come se gli stessero proprio di fronte” (139). Dovremmo, insomma, essere capaci di rompere il bozzolo dei nostri *clichés* mentali e del nostro tiepido argomentare per accostare vigore e passione di sentimenti che forse non appartengono più all’uomo educato e ragionevole del ventesimo secolo. Dovremmo riuscire a figurarci una fede nelle opere pie vissuta con una integralità sconcertante da uomini come il giovane Teobaldo che si fece pellegrino dopo aver lasciate le dolci colline della natia Champagne per approdare in un romitaggio sui colli Berici, nella sua volontaria decisione di una vita di penitenza e di servizio ai più bisognosi (140), o come il beato padovano Antonio Manzoni, detto, appunto, il Pellegrino, diviso tra il pio vagabondare tra Roma, Santiago, Colonia e lo stabile e amorevole servizio dedicato a un povero della regione emiliana: figure nelle quali percepiamo l’impellente richiamo evangelico di una ricerca di perfezione ispirata dalla sequela del Cristo nudo e sofferente per amore(141).

Sarebbe opportuno anche far lo sforzo di ripensare a fondo, in qualche ‘rivivendola’, la dimensione del viaggio medioevale. Una ricca letteratura che non è il caso di richiamare ha messo in luce anche certe tendenze da ‘turismo religioso’ assunte dalla pratica quotidiana del pellegrinaggio e da quella più cadenzata dei giubilei dal Trecento in poi. Ma anche qui ci si deve guardare da semplificazioni e impressionismi da novellistica. I numerosi libri di viaggio e le guide per viaggiatori e pellegrini che fiorirono dal Duecento in poi sono prodighe di particolari sulle ruberie, le angherie, le estorsioni, i contrattempi, le malattie, le violenze e persino le uccisioni che potevano occorrere a chi si accingeva ad attraversare l’una dopo l’altra tante regioni lontane dalla propria e spesso ostili, lungo vie malagevoli o su imbarcazioni esposte come gusci di noce alla furia delle tempeste. Un notaio di Badia Polesine che nell’autunno del 1390 compì un viaggio a Roma in parte per terra e in parte per mare lasciò annotato in suo diarietto di essere stato ospitato a Chioggia da tale Pietro Zimatore, che non esita a definire “latro et depredator romipetorum” (142) . E per stare al Veneto, basta leggere il gustoso resoconto del viaggio del domenicano tedesco Felix Faber, in visita alla Terrasanta, per rendersi conto del conforto che poteva offrire ancora nel 1483 la vista di un ‘solitario ospizio’ tra Cortina e Dobbiaco, dopo aver camminato per boschi sterminati, gole cupe, sentieri scoscesi, sapendosi finalmente al sicuro nel bel mezzo di una valle arenosa e sterile dove, com’egli ci fa sapere, “molti erano morti nelle notti per il freddo e per la fame” (143).

Non si dovrebbe infine mai dimenticare che, come ha ormai evidenziato una vasta letteratura, la povertà nella società medioevale non fu un fatto accidentale e contingente, ma un “fenomeno di massa che colpì vaste porzioni della popolazione”, che il bisogno di protezione del povero suonò come un richiamo continuo e impellente (144).

E’ in questo contesto di estremi disagi e di rischi per la stessa sopravvivenza che va inteso il senso delle soluzioni approntate sul terreno dell’assistenza e dell’accoglienza per i ‘camminatori di Dio’, in una contiguità non solo ideale ma quasi sempre anche concreta con ogni sorta di bisognoso. Nonostante lo svigorimento delle tensioni ideali, l’impoverimento materiale, lo scivolamento nel lucroso giro degli alberghi a servizio remunerato e altre tare che spesso li afflissero; in una parola, pur con loro tasso di “complessità e ambiguità” (145) gli ospedali medioevali furono nella sostanza un’occasione permanente di carità testimoniata: anche quando – e i casi sono tutt’altro che rari anche nel Veneto medioevale- ci si dovette

lamentare che i “pauperes male tractantur” o muoiono “in camisia” privi di assistenza o chi governa l’ospizio “non erogat bona et introitus ac redditus ... hospitalis pauperibus, sed vendit illos et pro se retinent precium “ (146) o è un palese “expulsorem et verberatorem inhonestum” (147).

A parlare, come forse troppo spesso si è fatto, di “ospitalità ecclesiastica” contrapponendola a una “ospitalità laica”, cioè a quella professionale e a pagamento praticata negli alberghi e nelle locande (148), c’è il rischio di sponsorizzare una prospettiva riduttiva. Altro è condividere il giudizio che l’ospedale fu “luogo di esperienze religiose concretamente realizzatesi nella dimensione della carità” (149), altro è ridurre l’ *hospitale* medioevale a un’ a creazione ‘clericale’. Non solo il prepotente ruolo dei laici nell’avvio e nel progresso dell’esperienza ospedaliera (150), ma il fatto che essa fu in fondo un’invenzione corale rifluente a vantaggio della stessa società impediscono di condividere un simile punto di vista. In realtà, agli occhi dell’uomo medioevale l’ospedale rimase nonostante tutto –è un atto uscito nel primo Duecento dalla cancelleria del patriarcato di Aquileia a dircelo- un “locus magne misericordie” (151) Specchio spesso opaco e inadeguato, ma pur sempre specchio, di una misericordia divina assunta a fondamento del comune sentire e operare.

Ma fermiamoci. Le incertezze, le domande irrisolte, le zone d’ombra sul rapporto dinamico e mutevole tra pellegrinaggio e accoglienza nel Veneto medioevale entro un più ampio orizzonte di declinazione della pietà in opere sociali di carità certamente permangono. Da quanto siamo venuti dicendo, tuttavia, appare quanto meno innegabile che le esperienze complesse riassunte nel binomio del pellegrinaggio-accoglienza hanno rappresentato una prolungata pedagogia dell’ideale, un permanente esercizio di ascesi e di penitenza, una occasione incessante di servizio al prossimo. Proprio una riflessione larga, spassionata, approfondita su ciò che questo binomio sottende anche nelle sue molteplici implicazioni con la storia sociale, economica e culturale della vecchia Europa può aiutarci a un recupero della sua dimensione più irriducibile e autentica.

D’altronde, riflettere non solo sulla storia delle grandi idee religiose, ma abbassarsi a uno sguardo più ravvicinato e partecipare sui modi con cui essi sono state vissute da intere generazioni di credenti nella loro quotidianità, serve anche ad altro. Ad esempio a scongiurare il pericolo di rinnovare quel trionfo di pratiche esteriori che tanta parte della teologia protestante ha rimproverato e rimprovera al mondo cattolico. A reintrodurre in una società sazia ma spiritualmente incerta come la nostra, la quale persegue ed esalta il progresso dell’economia, del benessere, della sanità, dell’ecologia, una occasione di progresso anche della coscienza e una opportunità in più per saper vivere in forme adeguate ai tempi, nella non meno difficile realtà dell’oggi, la sempre ardua virtù dell’accoglienza del diverso, dello straniero, del lontano per idee e mentalità.

Torno, per chiudere, al Muratori. Il quale osservava nel suo menzionata trattato sulla carità cristiana che “in moltissime città osservava che “in moltissime città cristiane e ben regolate, già è provveduto al rischio di sì fatti disordini mercé de’ pubblici spedali de’ pellegrini. ove sono benignamente accolti i poverelli che fan viaggio per divozione, senza che resti luogo a i cattivi mischiati co’ buoni di abusarsi della pissima beneficenza altrui. Sarebbe forse da desiderare in questi sacri ospizi che la liberalità usata quivi ai passeggeri non accrescesse il comodo a tanti birbanti e fuggifatica, i quali, ben sani e robusti, non per motivo alcuno di pietà ma per sola nemicizia che hanno al lavorare, vanno quasi sempre vagando e questuando, cioè usurpando la limosina a i veri poverelli, e poverelli del paese. Tuttavia, perché non è facile l’averne o il saper ben usare quel microscopio che distingue i veri dai falsi pellegrini e le buone dalle cattive intenzioni, meglio è tollerare alcuni poco degni dell’altrui carità che , per cagion loro, escludere tanti altri che ne son degni” (152).

Parole forse da incorniciare e da raccomandare a più di un politico d'oggi in vena di pericolose sbandate xenofobe o afflitto da incorreggibile buonismo verbale.

NOTE

1. Cit. in M.R. BERARDI, *Oltre il confine: luoghi di culto e pellegrinaggi dagli Abruzzi medievali*, in *Pellegrinaggi e itinerari dei santi nel Mezzogiorno medievale*, a cura di G. VITOLO, Napoli 1999 (Europa mediterranea. Quaderni, 14), p. 209-210.
2. L. A. MURATORI, *Il trattato della carità cristiana e altri scritti sulla carità*, a cura di P. G. NONIS, Torino 1961, p. 461.
3. MURATORI, *Il trattato della carità cristiana*, p. 473-474, 478-479.
4. G. PIAIA, *La folla, il rito, le idee. Il perché di una ricerca*, in *Il giubileo nella storia delle idee*, a cura di G. PIAIA, = "Studia Patavina", 46(1999), p. 8.
- 5*. P. GEARY, *Furta sacra. Thefts of relics in the cenral Middle Ages*, Princeton University Press 1978.
6. R. OURSEL, *Vie di pellegrinaggio e santuari da Gerusalemme a Fatima*, Milano 1998;
7. Tra i più significativi lavori degli ultimi anni ricordo solo: D. LE BLEVEC, *La part du pauvre. L'assistance dans les pays du Bas-Rhone du XII^e siècle au milieu du XV^e siècle*, Roma 2000 (Collection de l'Ecole Française de Rome, 255); A. RUBIO VELLA, *Pobreza, enfermedad y asistencia hospitalaria en la Valencia del siglo XIV*, Valencia 1984; E. PRESCOTT, *The English medioeval hospital. 1050-1640*, London 1992; N. ORME, M. WEBSTER, *The English Hospital. 1050-1570*, New Haven-London 1995; P. DE SPIEGLER, *Les hopitaux et l'assistance a Liège, Xe-XVe siècle. Aspects institutionnels et sociaux*, Paris 1987; J. von STEINITZ, *Mittelaterliche Hospitaler der Orden und Stadte als Einrichtungen der sozialen Sicherung*, Berlin 1976.
8. H.C. PEYER, *Viaggiare nel medioevo. Dall'ospitalità alla locanda*, Roma-Bari 1997, specie alle p. 31-232. Esempio il caso milanese, dove gli interventi degli arcivescovi e dei maggiori monasteri si muovono anche dopo il Mille sul solco di una lunga tradizione: cfr. M.P. ALBERZONI, *Gli arcivescovi e la carità a Milano nel secolo XII*, e G. PICASSO, *I monasteri e la tradizione della carità*, in *La carità a Milano nei secoli XII-XV*, a cura di M.P. ALBERZONI e O. GRASSI, Milano 1989, rispettivamente alle p. 47-66 e 67-77.
9. Nella città toscana sono documentati una decina di xenodochi già negli anni 720-767: E. COTURRI, *Gli ospedali lucchesi nel periodo longobardo*, in *Atti del I Congresso italiano di storia ospedaliera*, Reggio Emilia 1957, p. 148-162. Per Verona: V. FAINELLI, *Storia degli*



ospedali di Verona dai tempi di S. Zeno ai giorni nostri, Verona 1962. Per uno sguardo generale vedi anche W. SCHONFELD, *Die Xenodochien in Italien und Frankreich im Fruhen Mittelalter*, "ZRG Kan", 12(1922), p. 1-54.

10. Si vedano per un orientamento le voci *Ospedale*, a cura di P. PASCHINI, *Enciclopedia cattolica*, IX, Città del Vaticano 1952, p. 412-414; *Hopitaux, hospices, hotelleries*, a cura di H. LECLERCQ, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, VI, B, Paris 1924, col. 2748-2770; *Ospedale*, a cura di J. IMBERT, *Dizionario degli istituti di perfezione*, VI, Roma 1980, p. 922-942. Utili anche le osservazioni sulla documentazione privata fatte da T. SZABO', *Xenodochi, ospedali e locande: forme di ospitalità ecclesiastica e commerciale nell'Italia del Medioevo (secoli VII-XIV)*, in ID., *Comuni e politica stradale in Toscana e in Italia nel medioevo*, Bologna 1992 (Biblioteca di storia urbana medievale, 6), p. 286-293.

11. Aspetti tutti ampiamente presenti nella corrente letteratura. Si veda, tra le altre, le sintesi di J. SUMPTION, *Monaci, santuari, pellegrini. La religione nel medioevo*, Roma 1981; J. CHELINI, H. BRANTHOMME, *Les chemins de Dieu. Histoire des pèlerinage chrétiens des origines à nos jours*, Paris 1982.

12. M. GALLINA, *Fra Oriente e Occidente: la crociata "Aleramica" a Tessalonica, in Piemonte medievale. Forme di potere e della società. Studi per Giovanni Tabacco*, Torino 1985, (Einaudi. Saggi, 70), p. 65-83; W. HABERSTUMPF, *I conti di Biandrate in Outremer e in Oriente nei secoli XII e XIII*, "Bollettino storico-bibliografico subalpino", 91 (1993), p. 207-231.

13. G. B. VERCI, *Storia della Marca Trevigiana e Veronese*, Venezia 1786 (= Bologna 1979), I, doc. XIV, p. 16.

14. A. RIGON, *Ezzelino e la chiesa*, in *Studi e documenti ezzeliniani*, Romano d'Ezzelino 1987, p. 42-45. Vale a pena di riferire le enfatiche espressioni usate in proposito in GERARDI MAURISII *Cronica dominorum Ecelini et Alberici fratrum de Romano*, a cura di G. SORANZO, RIS, VIII, IV, Città di Castello 1914, p. 7: "Cum ivisset ultra mare, ibi dominus exercitus Christianorum et dux belli atque vexilifer electus fuit et constitutus. Cum autem inter paganos quidam tam fortissimus et stature magnificus cunctos Christianos sic bellando superaret quod nullus ei bellando resistere poterat nec audebat, hic tante fuit audacie quod solitarie pugnavit cum eodem ipsumque videntibus Christianis interfecit ..., unde super omnes Christianos ibi tunc gloriam habuit et honorem et cum laudibus et triumpho magnifice repatriavit".

15. VERCI, *Storia della Marca*, I, doc. LIII, p 101. La nuova datazione, che corregge quella (1190 circa) proposta dal Verci, è di G. Cagnin.

16. Vedi G. CAGNIN, *Templari e Giovanniti in territorio trevigiano (secoli XII- XIV)*, Treviso 1992, in particolare la ricca *Appendice documentaria*, alle p. 69-98, 27 p. 47.

17. *Le carte dei lebbrosi di Verona tra XII e XIII secolo*, a cura di A. ROSSI SACCOMANI, Padova 1989 (Fonti per la storia della Terraferma veneta, 4), doc. 26, p. 45. Gambiere di ferro, scudi, spada, elmo si trovano nel 1204 anche fra i lasciti di Lafranchino detto Valvassore, destinati in gran parte ai diversi ospedali e luoghi di carità di Verona (ibid., doc. 47, p. 76); usbergo, maschera, maniche e gambiere di ferro, nonché coretto, elmo e parecchie



spade formano il corredo del dominus Paltonerio fratello di Matuzzo, che nel 1205 lascia pure beni mobili e somme consistenti a tutti gli ospedali veronesi (ibid., doc. 50, p. 81).

18. Archivio della Curia vescovile di Padova, *Pergamene*, XVIII, *Testamenta*, I, 12; Archivio di Stato di Padova, *Diplomatico* 4636 (altra copia ivi, *Corona*, 716, f. 124r-125v). Sul corrispondente fenomeno in altre regioni cfr. P. PIRILLO, *Terra Santa e ordini militari nei testamenti fiorentini prima e dopo il 1291*, in *Acri 1291. La fine della presenza degli ordini militari in Terra Santa e i nuovi orientamenti nel XIV secolo*, a cura di F. Tommasi, Perugia 1996, p. 121-135.

19. *Codice diplomatico padovano dall'anno 1101 alla pace di Costanza (25 giugno 1183)*, a cura di A. GLORIA, Venezia 1879-1881, 638, p. 454.

20. P. F. KEHR, *Regesta pontificum Romanorum. Italia pontificia*, VII, *Venetiae et Histria*, I, *Provincia Aquileiensis*, Berolini 1923 (rist. 1961), 22, p. 162.

21. G. COMELLI, *Fondazione di un ospedale dell'ordine gerosolimitano di S. Giovanni in Friuli*, "Memorie storiche forogiuliesi", 43(1958-59), p. 173-177.

22. G. CAGNIN, *Assistenza e ospedalità nel Veneto medioevale*, in *Il monachesimo nel Veneto medioevale*, Atti del Convegno di studi in occasione del Millenario di fondazione dell'Abbazia di S. Maria di Mogliano Veneto (Treviso), 30 novembre 1996, a cura di F.G.B. TROLESE, Cesena 1998 (Italia benedettina, 17), p. 136-146. La citazione a p. 138.

23. G. RICHEBUONO, *Ampezzo di Cadore dal 1156 al 1335*, Belluno 1962, doc. XXXVIII, p. 240.

24. *Codice diplomatico Padovano*, doc. 71, p. 58. La cappella e l'intero fondo donati, che si vogliono esplicitamente sempre attrezzati con l' "hospicium in peregrinorum reconciliazione", ottengono per concessione del marchese anche il diritto consortile di pascolo e di far legna a Montagnana e a Urbana.

25. *Codice diplomatico padovano*, doc. 321, p. 431. Sulla canonica, poi monastero camaldolese, la migliore monografia resta quella di G. ZATTIN, *Il monastero di S. Maria delle Carceri*, Padova 1973, da integrare con le novità documentarie di A. CHIOZZI, *Il monastero di S. Maria delle Carceri (Padova) dalle origini al 1474*, tesi di laurea, Università degli studi di Padova, a.a. 1969, rel. P. Sambin e di S. BORTOLAMI, *Comuni e beni comunali nelle campagne nelle campagne medioevali: un episodio della Scodosia di Montagnana (Padova) nel XII secolo*, "Mélanges de l'Ecole Française de Rome, Moyen Age-Temps modernes", 99(1987), p. 555-584. Prevalentemente rivolto a un periodo successivo a quello qui considerato è il più recente libro di M. VIGATO, *Il monastero di S. Maria delle Carceri, i comuni di Gazzo e Vighizzolo, la comunità atestina. Trasformazioni ambientali e dinamiche socio-economiche in un'area del basso Padovano tra medioevo ed età moderna*, Verona 1997.

26. La formula si legge in una pergamena già facente parte dell'archivio del monastero, ora di proprietà degli eredi di Baldan Paolo (Padova). Si tratta di una lettera di conferma dei tradizionali privilegi di cui godeva l'ente religioso rilasciata dal vescovo Giovanni il 1263, febbraio 5. Scritta da Guglielmo di Bonafede da Megliadino, ci è giunta in copia del 1298,



febbraio 20, di mano del “notarius et officialis episcopalis curie” di Padova Iacobino q. Belvisino Pasquale. L’atto si trova inserito anche in un posteriore privilegio del vescovo Ildebrandino del 1333, aprile 20 (Archivio della Curia vescovile di Padova, *Privilegia*, f. 33v).

27*. *Codice diplomatico padovano*, doc. 871, p. 135. Su Beatrice, zia dell’omonima santa, cfr. L. A. MURATORI, *Delle antichità estensi e italiane*, I, Modena 1718 (= Vignola 1987), p. 324-325. Qualche spunto sulla complessa politica ecclesiastica delle dinastie estense in S. BORTOLAMI, *Monasteri e comuni nel Veneto dei secoli XII-XIII: un bilancio e nuove prospettive di ricerca*, in ID., *Chiese, spazi, società nelle Venezia medioevali*, Roma 1999 (Italia sacra, 61), p. 64-65; ID., *Gli Estensi, Padova e la Marca Trevigiana: una riflessione e nuove fonti*, “Terra d’este”, 2(1992), p. 33-58. Non si dimentichi che anche Obizzo d’Este col suo testamento del 1292 prevedeva, nel caso venissero a mancare legittimi discendenti, che il suo patrimonio andasse “ad Sanctam Mariam de Templo et hospitali Santi Iohannis et eius fratres” (A. SARTORI, *Archivio Sartori. Documenti di storia e arte francescana*, II, 2, Padova 1986, p. 1392-1396).

28. VIGATO, *Il monastero*, p. 22-23.

29. CHIOZZI, *Il monastero*, p. 120-139; *Annales Stadenses auctore Alberto*, MGH, *Scriptores*, XVI, Hannoverae 1858, p. 335-341; R. STOPANI, *Le vie di Roma e per Gerusalemme secondo gli “Annales Stadenses auctore Alberto” (metà XIII secolo)*, in ID., *Le vie del pellegrinaggio del medioevo. Gli itinerari per Roma, Gerusalemme, Compostella*, con una antologia di fonti, Firenze 1995, p. 100, 106.

30. F.S. DONDI DALL’OROLOGIO, *Dissertazione sesta sopra l’istoria ecclesiastica padovana*, Padova 1808, doc. CLIV, p. 172, CLV, p. 175.

31*. Su Altopascio: E. EMERTON, *Altopascio, a forgotten order*, “American historical Review”, 1923, p. 1-23; L. BERTELLI, *Gli ospitalieri di Altopascio in Italia e in Europa*, in *Atti del primo Congresso europeo di storia ospitaliera*, Reggio Emilia 1962, p. 151-167; E. COTURRI, *I frati ospedalieri di Altopascio e ed i loro ospedali*, “Bollettino dell’Accademia medica pistoiese F. Pacini”, 26(1955), p. D. BIAGIOTTI, *La magione dei cavalieri di Altopascio*, “Atti dell’Accademia lucchese di lettere, scienze ed arti, n.s., V(1942), p. 249 sg. . Sui servizi ospedalieri attivati dai principali ordini cavallereschi si veda più avanti, nota 53. Sulla ‘pia’ Matilde di Canossa, quale probabile modello di munificenza caritativa per le nobildonne del mondo tosco-padano cfr. M. BERTOLANI DEL RIO, *Matilde di Canossa e l’assistenza ai pellegrini e agli infermi*, “Atti e memorie della Deputazione di storia patria per le antiche province parmensi”, ser. VIII, 8(1956), p.35-67.

32. Archivio di Stato di Treviso, *Corporazioni religiose soppresse, S. Nicolò, Pergamene*, b. 3, alla data, edito per estratti in CAGNIN, *Templari e Giovanniti*, , doc. 20, p. 71.

33. Archivio di Stato di Padova, *Diplomatico*, 8547.

34. L. GAI, *Testimonianze Iacobee e riferimenti compostellani nella storia di Pistoia dei secoli XII-XIII*, in *Pistoia e il Cammino di Santiago. Una dimensione europea della Toscana medioevale*, Atti del Convegno internazionale di studi (Pistoia, 28-30 settembre 1984), Perugia 1987, p. 183, 189-190.



- 35*. C.D. FONSECA, *Canoniche e ospedali*, in Atti del I Congresso italiano di storia ospedaliera; ID., *Forme assistenziali e strutture caritative della Chiesa nel medioevo*, in *Chiesa e società. Appunti per una storia delle diocesi lombarde*, a cura di A. CAPRIOLI, A. RIMOLDI, L. VACCARO, Brescia 1986, p. 275-291; E. NASALLI ROCCA, *Ospedali e canoniche regolari*, in *La vita comune del clero nei secoli X-XIII*, Milano 1962 (Miscellanea del Centro di studi medioevali); R. STOPANI, *Canoniche e viabilità nel medioevo*, "Rivista geografica italiana", 92(1985), p. ...
36. BORTOLAMI, *Monasteri e comuni*, p. 56-59.
37. G. TIRABOSCHI, *Storia dell'augusta badia di S. Silvestro di Nonantola*, Modena 1785, I, p. 401-404.
- 38*. A. SAMARITANI, p. 25.
39. Un esame analitico di tutte queste dipendenze trivenete dal monastero emiliano si trova nel saggio di A. SAMARITANI, *Le dipendenze di Pomposa sotto il profilo monastico ed ecclesiale nell'Italia centrosettentrionale*, in ID., *Presenza monastica ed ecclesiale di Pomposa nell'Italia centrosettentrionale. Sec. X-XIV*, Ferrara 1966, p. 150-155, 195-266. Alquanto approssimative le indicazioni di E. NASALLI ROCCA, *Gli ospedali del monastero di Pomposa*, "Analecta Pomposiana", 1(1965) (= Atti del I Convegno internazionale di studi pomposiani, 6-7 maggio 1964), p. 273-284.
40. S. BORTOLAMI, *Per la storia monastico-ospedaliera in ambito alpino: nuove fonti e nuove considerazioni sulle origini di S.Marco di Vedana e di S. Giacomo di Candaten (Belluno)*, in ID., *Chiese, spazi, società*, p. 174-226.
41. BORTOLAMI, *Per la storia monastico-ospedaliera*, p- 188-189.
42. *Codice diplomatico padovano*, doc. 789, p. 88.
43. A. RIGON, *S. Giacomo di Monselice nel medioevo (sec. XII-XV). Ospedale, monastero, collegiata*, Padova 1972 (Fonti e ricerche di storia ecclesiastica padovana, 15).
44. J. BRUNATII *De leprosis apud Patavinos dissertatio posthuma*, Patavii 1772, p. 7. L'atto di fondazione è edito in DONDI DALL'OROLOGIO, *Dissertazione sesta*, doc. CLXIII, p. 186.
45. C. CORRAIN, *Ospizi parrocchiali in Polesine prima della riforma tridentina*, "Ravennatensia", 10(1984), p.113-121; P. PEZZOLO, *Focus, tectum et palea. Ospedali a Rovigo tra medioevo ed età moderna*, in *Gli ospedali tra passato e presente*, Rovigo 1997, p. 11-31.
46. G. DE SANDRE GASPARINI, *Introduzione a Le carte dei lebbrosi di Verona*, , p. V-XXX. Per l'intero Veneto si veda la panoramica di G.M. VARANINI-G. DE SANDRE GASPARINI, *Gli ospedali dei "malsani" nella società veneta del XII-XIII secolo. Tra assistenza e disciplinamento urbano*, in *Città e servizi sociali nell'Italia dei secoli XII-XV*, Atti del XII Convegno di studi del Centro italiano di storia e d'arte di Pistoia (Pistoia, 9-12



ottobre 1987), Pistoia 1989, p. 141-200, e per un periodo più tardo, in *Ospedali e città. L'Italia del centro-nord, XIII-XVI secolo*, a cura di A. J. GRIECO e L. SANDRI, Firenze 1997, p. 107-155. Per una paio di città vicine: *Ospitalità sanitaria in Udine. Dalle origini all'ospedale della città (secoli XIV-XVIII)*, a cura di L. MORASSI, Udine 1989; A. FRANCESCHINI, *Note sull'assistenza ospedaliera a Ferrara ne secolo XV*, "Ravennatensia", 10(1979), p. 95-106. Tra i lavori più significativi che hanno visto la luce negli anni più recenti segnalò C. MARCHESANI SPERATI, *Ospedali genovesi nel medioevo*, Genova 1981; P. RACINE, *Povertà e assistenza nel medioevo. L'esempio di Piacenza*, "Nuova rivista storica", 62(1978), p. 505-520; O. REDON, *Autour de l'hôpital Santa Maria della Scala a Sienne au XIII^e siècle*, "Ricerche storiche", 15(1985), p. 17-34; G. GRANATA, *I documenti più antichi per la storia dell'ospedale di S. Lazzaro di Como (1192-1483)*, "Aevum", 54(1980), p. 231-256. Utile soprattutto nella prospettiva dell'approfondimento delle iniziative del potere pubblico in campo ospedaliero, anche se attento a una fase tarda rispetto a quella qui considerata, il volume di G. ALBINI, *Città e ospedali nella Lombardia medievale*, Bologna 1993.

47. Esempio fra i tanti, proprio per perfetta collaborazione fra comune locale e arciprete, il caso dell'ospedale di S. Gerardo di Monza: R. MAMBRETTI, *L'ospedale di S. Gerardo nei secoli XIII e XIV*, in *La carità a Milano*, p. 187-199.

48. *Codice diplomatico padovano*, doc. 775, p. 79.

49. D. RANDO, "Laicus religiosus" tra strutture civili ed ecclesiastiche: l'ospedale di Ognissanti di Treviso (sec. XIII), in *Esperienze religiose e opere assistenziali nei secoli XII e XIII*, a cura di G.G. MERLO, Torino 1988², p. 43-84 (la citazione a p. 75).

50. A. ZAMBONI, *L'inventario dei beni della diocesi di Adria (1340) e 56 documenti del vescovo Bonagiunta (1286-1300 circa) tratti dal 'Catasticum episcopatus Adriae' (Clm. 27312). Edizione e illustrazione storica*, Tesi di laurea, Università degli studi di Padova. Fac. di lettere e filosofia, a.a. 1985-86, rel. P. Sambin, II, doc. 52, p. 313.

51. *Documenti antichi trascritti* da F. PELLEGRINI, II, 1200-1328, Belluno 1993, 185, p. 340.

52. Cit. in A. MARINONI, *La carità in Bonvesin da la Riva*, in *La carità a Milano*, p. 114.

53*. Cito il celebre testo nella recente edizione italiana *Guida del pellegrino di Santiago*, a cura di P. CAUCCI VON SAUCKEN, Milano 1989, Camino di Santiago (Oursel)

54. *Statuti del comune di Padova dal secolo XII all'anno 1285*, a cura di A. GLORIA, Padova 1873, p. 351-357 (rubriche *De elymosinis* e *De laboreriis pro comuni Padue faciendis*).

55*. Qualche esempio: Roberto, detto Gozio, Lambertini nel 1291 riceve dal vescovo l'investitura di un terreno per erigervi un ospedale ai confini tra le diocesi di Bologna e Ferrara con questa motivazione: "Cum inter operas caritatis non sit minimum omnibus commeantibus et maxime peregrinis de sicuro itinere et conductu salubriter providere et loca fructeta (?) et periculosa, maxime ubi strate seu vie publice concurrere dinoscitur, ad culturam et domesticitatem redigere, ut tucius pateat iter" (Samaritani). Tra le finalità della

fondazione di qualche ospedale trentino è pure esplicitata quella di estirparvi i covi di predoni e conferire sicurezza a luoghi dove i “transeuntes despoliabantur et interficiebantur”, mentre in Friuli è il patriarca che nel 1249 concede della terra deserta sulla strada per Aquileia per erigervi un *hospitale novum*, precisando che essa era “apta latronibus et predonibus qui inter nemora et paludes ibidem habitantes, homines frequenter Aquileiam venientes spoliabant et interficiebant”: S. BORTOLAMI, *Per acresiere et multiplicare il suo territorio*. *Villaggi e borghi di fondazione preordinata nelle Venezie medioevali*, in corso di stampa nel volume *Castelfranco Veneto nel quadro delle nuove fondazioni medioevali*, a cura di S. BORTOLAMI, Atti del Convegno di studi, Castelfranco Veneto, p...

56. BORTOLAMI, Per la storia monastico-ospedaliera, p. 177.

57. L'attività ospedaliera degli ordini cavallereschi è variamente evidenziata in una letteratura assai ricca e disuguale. Per uno solo di essi vedi ad esempio: G. BASCAPE', *L'attività ospedaliera dell'ordine di S. Giovanni Gerosolimitano nel Medio Evo*, “Rivista araldica”, 1936; W.G. ROEDEL, *Die Hospitalitat des Johanniterordens im Mittelalter*, Waage (Grunenthal) 1976, p. 96-102; J. S. MILLER, *The knight of Saint John and the hospitals of latin West*, “Speculum”, 53(1978), p. 709-733; A. LUTTRELL, *The Hospitaliers in Cyprus, Rhodes, Greece and the West: 1291-1440*, London 1978.

58. K. FORSTREUTER, *Der Deutsche Orden am Mittelmeer*, Bonn 1967 (Quellen und Studien zur Geschichte des Deutschen Ordens, 2), p. 135-156; P. CIERZNIAKOWSKI, *Der Deutsche Orden in Norditalien im Mittelalter und am Anfang der Neuzeit. Forschungszustand und Forschungsperspektiven*, “Sacra Militia”, 1(2000), p. 181-186.

59. G. CAGNIN, *La controversa donazione del castello di Stigliano ai cavalieri Teutonici (Acri, 15 dicembre 1282)*, in *Acri 1291. La fine della presenza degli ordini militari in Terra Santa e i nuovi orientamenti nel XIV secolo*, a cura di F. Tommasi, Perugia 1996, p. 99-119.

60. Cfr. G.M. VARANINI, *Uomini e donne in ospedali e monasteri del territorio trentino (secoli XII-XIV)*, in *Uomini e donne in comunità*, (= Quaderni di storia religiosa, 1) Verona 1994, p. 264-266, cui aggiungo U. PISTOIA, *Dalla carità al dominio. Il giuspatronato della famiglia Welfberg sull'ospizio dei Santi Martino e Giuliano di Castrozza nei secc. XV e XVI: prime ricerche*, “Studi trentini di scienze storiche”, 75(1996), p. 327-348. Sulla strategica disposizione degli ospizi in rapporto ai valichi e ai sistemi stradali delle Alpi venete vedi L. GNESDA, *Gli ospizi delle Dolomiti*, Firenze 1977.

61. Archivio della Curia vescovile di Padova, *Villarum, Valdobbiadene*, 1. La regola dell'ospedale, concessa dal vescovo Giovanni intorno al 1264 e confermata dal successore Pagano nel 1308, è edita in F. S. DONDI DALL'OROLOGIO, *Dissertazione settima sopra l'istoria ecclesiastica padovana*, Padova 1813, doc. CXXVII, p. 146.

62. E' il titolo di un contributo di M.G.B. ALTAN, in *Storia della solidarietà in Friuli*, Milano 1987, p. 38-72.

63. SZABO', *Xenodochi*, p. 301.

64*. Vedi ad esempio R. STOPANI, *Le grandi vie di pellegrinaggio nel medioevo del medioevo. Le strade per Roma*, Firenze 1986. La sola via Francigena è stata fatta oggetto di

analitiche ricostruzioni soprattutto da parte dello stesso autore nei volumi R. STOPANI, *La via Francigena. Una strada europea nell'Italia del medioevo*, Firenze 1997³, *La via Francigena in Toscana. Storia di una strada medievale*, Firenze 1984 e *La via Francigena del sud. L'Appia Traiana nel medioevo*, Firenze 1992. Dello stesso autore, in collaborazione con altri studiosi, è uscito infine *De strata Francigena. "A Yvoire descendi por manger, a Vergiaus fist sa monoie cangier". Il Piemonte e la via Francigena*, 2001 (Studi e ricerche sulle vie di pellegrinaggio del medioevo. Annuario del Centro studi romei, 9). Vanno ancora ricordati la serie di opuscoli: *Guida ai percorsi della via francigena nel Lazio*, Firenze 1996; *Guida ai percorsi della via francigena in Emilia e Lombardia*, Firenze 1996; *Guida ai percorsi della via francigena in Toscana*, Firenze 1996²; Per un semplice orientamento bibliografico sul *Camino* rinvio solo a P. CAUCCI VON SAUCKEN, *Il bordone e la penna: introduzione alla storiografia iacopea*, in *El camino de Santiago y la articulacion del Espacio hispanico*, XX Semana de Estudios medievales (Estella, 26-30 luglio 1993), Pamplona 1994, p. 19-57, cui si deve, tra gli altri, anche un saggio su *La via Francigena e gli itinerari italiani a Compostella*, in *Europaische Wege der Santiago-Pilgerfahrt*, a cura di R. PLOTZ, Tübingen 1990, p. 119-129.

65. E. ASHTOR, *Venezia e il pellegrinaggio in Terrasanta nel basso medioevo*, "Archivio storico italiano", 143(1985), p. 197-223; U TUCCI, *I servizi marittimi veneziani per il pellegrinaggio in Terrasanta nel medioevo*, Venezia 1991; G. RAVEGNANI, *Venezia e gli altri approdi: sulla via marittima dei pellegrinaggi. Il viaggio in Terrasanta di Felix Faber (1483)*, in *Lungo le vie della fede*, Atti del Convegno (Treviso-Tempio di Ormelle, 13-14 novembre 1998), Piazzola sul Brenta (PD) 1999, p.165-178.

66. G. CAGNIN, *Pellegrini e vie del pellegrinaggio a Treviso nel medioevo (secoli XII-XV)*, Verona 2000. La citazione a p. 344.

67. L. SCHMUGGE, *Pellegrini tedeschi in Italia*, in *Comunicazione e mobilità nel medioevo fra il sud e il centro dell'Europa (secoli 11-14)*, Bologna 1994, a cura di S. DE RACHEWILTZ e J. RIEDMANN, Sigmaringen 1995, p. 169-196.

68. STOPANI, *Le vie di pellegrinaggio*, p. 106.

69. La sosta a Chioggia è prevista ad esempio nei resoconti di viaggio di un anonimo pellegrino veneziano della metà del sec. XIV diretto a Santiago, in quella di Bertrandon de la Broquière nel 1432, in quella ancora di un anonimo pellegrino francese del 1480: STOPANI, *Le vie di pellegrinaggio*, p. 127-128, 138, 259-162. Per l'Ungaresca, che si ritiene per buon tratto corrispondente all'antica via Postumia, le circostanziate indicazioni documentarie addotte da Cagnin superano le giuste cautele di ordine generale richiamate da A. A. SETTIA, *Tracce di medioevo. Toponomastica, archeologia e antichi insediamenti nell'Italia del nord*, Torino 1996, p. 79-81.

70. CAGNIN, *Pellegrini*, p. 319.

71*. Gli ospedali di Cismon, Grigno, Primolano sono menzionati nei testamenti di Speronella Dalesmanini e di Gerardino da Camposampiero (cfr. sopra. note 14, 29). G. GRANDELLO, *Sviluppo del cristianesimo ed organizzazione ecclesiastica in Valsugana*, in *La regione Trentino -AltoAdige nel medioevo* (= "Atti dell'Accademia roveretana degli Agiati, classe di scienze umane, di lettere ed arti", ser. VI, 25, 1985), Trento 1986, p. 249-250.



72. S. BORTOLAMI, *L'Altipiano di Asiago nei secoli XI-XIII: ambiente, popolamento, poteri*, in *L'Altipiano dei Sette Comuni, I, Territorio e istituzioni*, a cura di A. STELLA, Vicenza 1994, p. 259-312.

73*. R. DURIGHELLO, *Le Frioul, une étape pour les routes de pèlerinage de Rome et de Jérusalem*, in *Pèlerinages et croisades, Actes du 118^e Congrès national annuel de la Société des Historiens* (Pau, octobre 1993), p. 53-65. RIEDMANN

74. *Statuti del comune di Vicenza, 1264*, a cura di F. LAMPERTICO, Venezia 1886 (Deputazione veneta di storia patria. Monumenti, ser. II, I), p. 151.

75*. G. MANTESE, *Memorie storiche della chiesa vicentina*, III, II, Vicenza 1958, p. 701. A. MORSOLETTI, *Contributo allo studio delle società e delle circoscrizioni rurali nel Vicentino*, in *Costozza e la riviera Berica superiore dalla protostoria al tramonto del medioevo*, Vicenza 1983, p. 92-95, 183-186. Sul 'clima' spirituale in cui si originano parecchi ospizi vicentini medioevali vedi anche P. PACINI, *Comunità di poveri nel Veneto: esperienze "religiose" del laicato vicentino dal secolo XII al XIV*, in *La conversione alla povertà nell'Italia dei secoli XII-XIV*, Atti del XVII Convegno storico internazionale, (Todi, 14-17 ottobre 1990), Spoleto 1991, p. 326-353.

76. PEZZOLO, *Focus, tectus et palea*, p. 12; A. MAZZETTI, *Assistenza e beneficenza a Rovigo nel Cinquecento*, in *Le "Iscrizioni" di Rovigo delineate da Marco Antonio Campagnella. Contributi per la storia di Rovigo nel periodo veneziano*, Trieste 1986, p. 29.

77. G. POLO, *L'ospedale di Mogliano*, in *Mogliano e il suo monastero. Mille anni di storia*, Atti del Convegno di studi, Abbazia di Santa Maria di Mogliano Veneto (6-7 giugno 1997), a cura di F. G.B. TROLESE, Cesena 2000, p. 163-171.

78. La testimonianza dell' *hospitale*, del 1213 gennaio, è in Archivio di Stato di Padova, Corona, 2464, trascritto in D. ZANETTI, *Una fondazione monastica signorile del medioevo padovano: il monastero di S. Margherita di Salarola (con un'appendice di 144 documenti trascritti o registati)*, Tesi di laurea, Università di Padova, Fac. di scienze della formazione, a.a. 1998-99, rel. S. Bortolami. Sulla realtà ambientale della zona si veda ROLANDINI PATAVINI *Cronica in factis et circa facta Marchie Trivixane (aa. 1200 cc. -1262)*, a cura di A. BONARDI, RIS², VIII, I, Città di Castello 1905-1908, p. 68, 78, dove si parla di "fauces illorum moncium et quasi deserta loca" e di un'area alle radici dei colli dove "militia non poterat transire ad montes nisi per vadum quod dicitur Ripa Ulmi".

79. Gli studi relativi sono citati nel corso di questo lavoro.

80. G.G. MERLO, *Esperienze religiose e opere assistenziali in un'area di ponte tra XII e XIII secolo*, in *Esperienze religiose e opere assistenziali*, p. 11-42; G. SERGI, *Assistenza e controllo. L'ospizio del Moncenisio*, in ID., *L'aristocrazia della preghiera. Politica e scelte religiose nel medioevo italiano*, Roma 1994, p. 121-166.

81. Sullo sviluppo della devozione antoniana la letteratura è assai vasta. Limitatamente agli aspetti qui considerati basti rinviare alle brevi note di P. MARANGON intitolate *Pellegrinaggi a Padova, nel suo saggio Le diverse immagini di Sant'Antonio e dei*



francescani nella società e nella cultura padovana dell'età comunale, in ID., *Ad cognitionem scientiae festinare. Gli studi nell'Università e nei conventi di Padova nei secoli XIII e XIV*, a cura di T. PESENTI, Padova 1997 (Contributi alla storia dell'Università di Padova, 31), p. 333-336.

82. G. CRACCO, *Dai santi ai santuari: un'ipotesi di evoluzione in ambito veneto*, in *Studi sul medioevo veneto*, Torino 1981, p. 25-42; CAGNIN, *Pellegrini*, p. 86-88. Per un santuario dalla dedicazione chiaramente ispirata alla pratica del pellegrinaggio vedi G. DE SANDRE GASPARINI, *Origine, ascesa e decadenza di un santuario medioevale. S. Giacomo del Grigliano presso Verona tra ultimo Trecento e primi decenni del Quattrocento*, in *Studi in onore di mons. Ireneo Daniele*, a cura di F.G.B. TROLESE, Padova 1997 (Fonti e ricerche di storia ecclesiastica padovana, 25), p. 115-139.

83. RAVEGNANI, *Venezia e gli altri approdi*, p. 166.

84. C. CORRAIN, *Diarietto di un notaio di fine '300*, in *Atti e memorie del Sodalizio Vangadiciense*, I (1972-73), Badia Polesine 1975, p. 251-264.

85. GERARDI MAURISII *Cronica*, p. 7.

86*. L. FRESCOBALDI, *Viaggio in Egitto e in Terrasanta*, in T. BELLORINI e H. HOADE, *Visit to the holy Places of Egypt, Sinai, Palestine and Syria in 1384, by Frescobaldi, Gucci and Sigoli*, Jerusalem 1948 (Publications of the studium biblicum franciscanum, 6), p.

87. Cfr. *I documenti del comune di Bassano dal 1259 al 1295*, a cura di F. S5CARMONCIN, Presentazione di G. FASOLI, Padova 1989 (Fonti per la storia della terraferma veneta, 3), sub indice Compostellis (de), p. 558 (dal 1265).

88. S. BORTOLAMI, *L'onomastica come documento di storia della spiritualità nel medioevo europeo*, in *L'anthroponymie document de l'histoire sociale des mondes méditerranéens médiévaux* (Collection de l'Ecole française de Rome, 226), Roma 1996, p. 435-471.

89. La ben diffusa *Historia Turpini* risalirebbe nel suo corpo essenziale agli anni 1130-1140: L. BARREIRO RIVAS, *La funcion politica de los caminos de peregrinacion en la Europa medieval. Estudio del camin o de Santiago*, Madrid 1997, p. 211-251. (*historia Turpini*, risalente nel suo corpo essenziale agli anni 1130-1140). A Padova un notaio con questo nome si trova sin dagli inizi del XIII secolo: cfr. Archivio della Curia vescovile di Padova, *Pergamene*, XVIII, *Testamenta*, I, 11, del 1212 giugno 27.

90. CAGNIN, *Pellegrini*, p. 61-97, in particolare la tabella elaborata alle p. 96-97.

91. Archivio di Stato di Venezia, *S. Lorenzo*, b. 21, perg. alla data, trascritta in L. LEVANTINO, *Testamenti donne a Venezia (1251-1261). Aspetti religiosi*, Tesi di laurea, Università degli studi di Padova, Fac. di lettere e filosofia, a.a. 1998-99, rel. G.P. Pacini e F. Sorelli, p. 188-189, di imminente pubblicazione.

92. Archivio di Stato di Padova, *Notarile*, 394, f. 279r-289r, trascritta in E. LANARO, *L'insediamento degli eremitani in Bassano. Il convento di Santa Caterina dal XIV al XV*



secolo, Tesi di laurea, Università degli studi di Padova, Fac. di lettere e filosofia, a.a. 1997-98, rel. G.P. Pacini, p. 143-165.

93. Archivio di Stato di Rovigo, *Notaio Brillo Giovanni*, b. 185, mazzo I, trascritta in O. PITTARELLO, *Gli ospedali a Rovigo durante l'episcopato di Giulio Canani (1554-1591)*, Tesi di laurea, Università degli studi di Padova, Fac. di lettere e filosofia, a.a. 1997-98, rel. F. Ambrosini e S. Malavasi, p. 132-138.

94. Archivio di Stato di Bassano, *S. Caterina*, b. 100, perg. 72, trascritta in LANARO, *L'insediamento*, p. 207-210.

95. CAGNIN, *Templari e Giovanniti*, p. 76.

96. CAGNIN, *Pellegrini*, p. 181.

97. CAGNIN, *Pellegrini*, p. 181.

98. G. B. TOZZATO, *Pescatori e barcaioli sul Sile nel '300. Documenti*, Treviso 1998 (i documenti citati alle p. 76-79, 84.

99. H. SIMONSFELD, *Der Fondaco dei Tedeschi in Venedig*, Stuttgart 1887, II, doc. 18 p. 297.

100. CAGNIN, *Pellegrini*, p. 160-161.

101. SIMONSFELD, *Der Fondaco dei Tedeschi*, II, doc. 10 p. 294.

102. *Le carte dei lebbrosi*, doc. 32, p. 52.

103. *Le carte dei lebbrosi*, doc. 56, p. 96.

104. G. DE SANDRE GASPARINI, *Giubileo e pellegrinaggi. Testamenti di romei veneti nel Quattrocento*, in *Il Veneto e i giubilei. Contributo alla storia culturale e spirituale dell'evento in terra veneta (1300-2000)*, a cura di C. BELLINATI, Padova 1999, p. 35- 57.

105. Cfr. Archivio di Stato di Padova, *Notarile*, 657, f. 40r-41r (testamenti di Bartolomeo calzolaio fu Domenico e della moglie Benvenuta, del 1350, aprile 4); Ivi, *Notarile*, 256, f. 32v (testamento di Alberto tessitore fu Pietro da Vò Castellano, del 1350, ottobre 21).

106. Ricordati in MARANGON, *Pellegrinaggi a Padova*, cit. nota 77.

107. P. GIOS, *Il Graticolato romano nel Quattrocento: la visita pastorale di Diotisalvi da Foligno a nord-est di Padova (1454)*, Padova 1995, p. 40.

108. SIMONSFELD, *Der Fondaco dei Tedeschi*, doc. 11, p. 294; CAGNIN, *Pellegrini*, p.90-91.

109. OURSEL, *Vie di pellegrinaggio*, p. 37.



110. CAGNIN, *Pellegrini*, p. 192.
111. Archivio di Stato di Padova, *Diplomatico*, 4408 (testamento di Giuditta vedova Giovanni “de Dulo”, del 1302 ottobre 25).
112. Archivio di Stato di Padova, *Diplomatico*, 4742 (testamento del diacono Stefano, custode e maestro del coro della cattedrale, del 1307 febbraio 28).
113. Archivio di Stato di Padova, *Notarile*, 416, f. 12r (testamento di Nicolò q. Zaccaria de Cortile da Mantova).
114. Archivio di Stato di Padova, *Notarile*, 202, f. 37r-38r (testamento di Filippo q. Francesco dall’Antella, mercante fiorentino).
115. Archivio di Stato di Padova, *Corona*, 716, 240v-242v.
116. Archivio di Stato di Padova, *Diplomatico*, 4636. Sulle iniziative caritative a favore degli ospedali in ambito padovano vedi le osservazioni di A. RIGON, *Orientamenti religiosi e pratica testamentaria a Padova nei secoli XII-XIV (prime ricerche)*, in “*Nolens intestatus decedere*”. *Il testamento come fonte per la storia religiosa e sociale*, Atti dell’Incontro di studio (Perugia, 3 maggio 1983), Perugia 1985 (Archivi dell’Umbria. Inventari e ricerche), p. 51-53, secondo il quale dall’esame di testamenti e codicilli risulta che “su 31 atti dal 1145 al 1250, 20 contengono lasciti di questo tipo). Alle fondazioni di ospedali lì ricordate si può aggiungere quella di S. Giovanni Evangelista in contrada Patriarcato, dove, secondo una deliberazione del notaio Giacomo q. Giuliano fabbro del 9 aprile 1303, “inceptum est ipsum hospitale pro anima sua” (Archivio di Stato di Padova, *Diplomatico*, 4183): lo stesso che cinque anni più tardi si dice “nuper inceptum” (ivi, *Diplomatico*, 4846). Numerosi sono peraltro anche i lasciti per restaurare o riedificare le vecchie strutture. Ne cito una: il 4 novembre 1310 Giovanni q. Ugo da S. Lazzaro lascia 20 grossi “in refectio[n]e ecclesie Sancti Laçari ubi est hospitale de campanea Padue, quando de novo tota rehedifficabitur versus plateam ubi est ulmus” (Ivi, *Diplomatico*, 4993).
117. Nelle *Rationes decimarum* ad esempio (vedi sotto, nota 122) S. Pietro d’Astico, in diocesi di Padova è detto ora *ecclesia ruralis* ora *hospitale*, mentre S. Bartolomeo di Fara di Breganze, definito *hospitale* nella medesima fonte, in un atto del 12 ottobre 1264 è detto semplicemente *ecclesia*, dove tuttavia erano presenti degli Agostiniani “hospitalitatem servantes” (DONDI DALL’OROLOGIO, *Dissertazione settima*, doc. CXXVII, p. 146). Condivisibilissime le osservazioni di DE BLEVEC, *La part du Pauvre*, p. 590: “Les caractéristiques principales de l’histoire des hopitaux ... ont l’hétérogénéité et la dispersion des sources, ainsi que leur inégalité dans la qualité et la fiabilité des informations fournies”.
118. Archivio della Curia vescovile di Padova, *Villarum, Este*, perg. 2.
119. *Documenti per la storia del Friuli dal 1326 al 1332*, a cura di G. BIANCHI, Udine 1845, 634, p. 437.
120. PITTARELLO, *Gli ospedali a Rovigo*, p. 7-10. Esempio il caso degli ospedali di S. Antonio di Borsea (“combustum, quia in eo mulieres infames habitant”), di S. Maria dei Sabbioni di Rovigo (dove si trova una “domum ... semidiruptam”), di S. Giovanni Decollato



della stessa città (dove la “ecclesiae ianua est fracta et minime aperiri postest et in ipsa ecclesia, pro dolore, humi pauperes Christi procumbunt absque ulla suppellectili” (ibid., p. 38, 40, 42).

121. Lo si è ben appurato a Firenze, nella cui diocesi le *Rationes* registrano solo 23 ospedali, mentre De la Roncière ne ha trovati attestati nella sparsa documentazione trecentesca ben 140 (SZABO', *Xenodochi*, p. 297).

122. *Rationes decimarum Italiae dei secoli XIII e XIV, Venetiae-Histria-Dalmatia*, a cura di P. SELLA e G. VALE, Città del Vaticano 1941 (Studi e testi, 96), rispettivamente alle p. 73-102, 105-121, 215-296.

123. A. BALDATO, *Gli ospedali vicentini nel medioevo: censimento dei dati relativi alla città e al territorio rurale*, Tesi di laurea, Università degli studi di Padova, Fac. di lettere e filosofia, a.a. 1998-99, rel. S. Collodo: lavoro assolutamente compilativo, ma sufficiente per un elementare resoconto statistico.

124. BALDATO, *Gli ospedali vicentini*, p. 43-45.

125. G. NETTO, *Treviso medievale e i suoi ospedali. Gli ospedali minori*, Treviso 1974; ID., *Nel Trecento a Treviso. Vita cittadina vista nell'attività della scuola di S. Maria dei Battuti e del suo ospedale*, Treviso 1976, p. 179; VARANINI, *Per la storia delle istituzioni ospedaliere*, p. 137-138.

126. Archivio di Stato di Padova, *Diplomatico*, 1329.

127. Come risulta da un testamento di quell'anno (FAINELLI, *Storia degli ospedali di Verona*, p. 105-107).

128. Desumo i dati dal lavoro, di taglio eminentemente storico-urbanistico ma bibliograficamente aggiornato, di F. SEMI, *Gli 'ospizi' di Venezia*, Venezia 1983.

129. ZAMBONI, *L'inventario dei beni*, p. 323, 326.

130. R. STOPANI, *Le grandi vie di pellegrinaggio nel medioevo: spedali, lebbrosari e xenodochi lungo l'itinerario toscano della via Francigena*, in *Pistoia e il Cammino di Santiago*, p. 324; SZABO', *Xenodochi*, p. 297, che riferisce anche i dati relativi a Pisa (27), Arezzo (26), Siena (6); P. RACINE, *Povertà e assistenza nel medioevo. L'esempio di Piacenza*, “Nuova rivista storica”, 62(1978), p. 517; G. ANDENNA, *La cura delle anime nel XIV secolo: struttura e funzionamento*, in *Storia della Chiesa a Ivrea dalle origini al XV secolo*, a cura di G. CRACCO, con la collaborazione di A. PIAZZA, Roma 1998 (Chiese d'Italia, 1), p. 407, 439-442. Per un raffronto, auspicabilissimo, con il rimanente spazio europeo, si tenga presente che nella vastissima diocesi di Besançon sono stati contate per il medioevo un'ottantina di fondazioni, in quella di Aix en Provence 47 (escluse quelle cittadine), ad Avignone città 32, 14 ad Arles, 8 a Nimes, 7 e 5 rispettivamente in centri semirbani come Orange e Carpentras (LE BLEVEC, *La part du pauvre*, p. 598-607).

131. STOPANI, *Le grandi vie di pellegrinaggio nel medioevo: spedali, lebbrosari e xenodochi*, p. 321.



132. Archivio di Stato di Padova, *Esposti*, 22, perg. 58. Conforta il nostro giudizio “l'impression d'ensemble ...d'un mouvement hospitalier en perpetuel essor, en constante transformation” che DE BLEVEC, *La part du pauvre*, p. 596, trae dall'analisi della regione del basso Rodano.
133. ZAMBONI, *L'inventario*, p. 317-318.
134. DONDI DALL'OROLOGIO, *Dissertazione settima*, doc. CXXVI, p. 145-146.
135. P. SAMBIN, *Benvenuto de' Bazioli e lo statuto per l'ospedale di S. Michele da lui fondato in Padova nel 1426-27*, “Atti e memorie della Accademia patavina di scienze, lettere ed arti”, 74(1961-62), p. 1-25.
136. Archivio di Stato di Padova, *Battuti o Casa di Dio di Este*, 13, registrino pergameneo con documentazione dal 1269 al 1387.
- 137*. SAMARITANI,
138. DE SANDRE GASPARINI, *Giubileo e pellegrinaggi*, p. 46.
139. Cit. in SUMPTION, *Monaci, santuari, pellegrini*, p. 153.
140. A. RIGON, *Tradizioni eremitiche nel Veneto medioevale*, in *Il monachesimo nel Veneto medioevale*, p. 76; CRACCO, *Religione, chiesa, pietà*, in *Storia di Vicenza*, II, *L'età medioevale*, a cura di G. CRACCO, Vicenza 1987, p. 383-385.
141. A. RIGON, *Dévotion et patriotisme communal dans la genèse et la diffusion d'un culte: le bienheureux Antoine de Padoue surnommé le “Pellegrino”*, in *Faire croire. Modalité de diffusion et de la réception des messages religieux du XII^e au XIV^e siècle*, Roma 1981, (Collection de l'Ecole française de Rome, 51), p. 259-278.
142. CORRAIN, *Diarietto*, cit. nota 84.
143. BORTOLAMI, *Per la storia monastico-ospedaliera*, p.178-179.
- 144*. B. GEREMEK, *Storia della povertà in Italia: sec. XIII e XIV*, in *Storia d'Italia*, Torino 1974, V, *Etudes sur l'histoire de la pauvreté*, a cura di M. MOLLAT, Paris 1974. La citazione in PEYER, *Viaggiare nel medioevo*, p. 127.
145. Archivio della Curia vescovile di Rovigo, *Visite pastorali*, 1 (1473-1539), 1473, f. 37r-38r, edito in PITTARELLO, *Gli ospedali a Rovigo*, p. 139-141(visita all'ospedale della Misericordia di Rovigo).
146. Si tratta del priore dell'ospedale di S. Gabriele, deposto appunto per queste ragioni dal vicario del vescovo di Feltre: *Documenti antichi*, doc. 86, p. 145, del 1267 maggio 4.
147. M. MOLLAT, “*Complexité et ambiguïté des institutions hospitalières: les statuts d'hospitaux (les modèles, leur diffusion et leur filiation)*”, in *Timore e carità. I poveri*



nell'Italia moderna, Atti del Convegno su Pauperismo e assistenza negli antichi stati italiani (Cremona, 1980), Cremona 1982, p. 3-12.

148. Cfr. ad es. PEYER, *Viaggiare nel medioevo*, p. 138; SZABO', *Xenodochi*, p. 318.

149. Vedi ad es. le opportune osservazioni di RANDO, "*Laicus religiosus*", p. 51-52.

150. *Prefazione a Esperienze religiose*, p. 7.

151. BORTOLAMI, *Per la storia monastico-ospedaliera*, p. 217

152. MURATORI, *Il trattato della carità cristiana*, p. 469.

Tratto dal libro: Antonio **RIGON**, *I percorsi della fede e l'esperienza della carità nel veneto medievale*, Poligrafo 2002, (Carrubio, 1) p.133-154.

Isotta Nogarola umanista, monaca domestica e pellegrina al Giubileo (1450)

Giuseppina De Sandre Gasparini

1. *L'episodio*

Da una lettera a Isotta Nogarola di Ludovico Foscarini¹, scritta da Brescia nel 1453, veniamo a conoscere un avvenimento ai nostri occhi singolare: nello stile laudativo proprio di tutto il testo il Veneziano parla di un pellegrinaggio a Roma della nobildonna veronese, nota letterata vissuta tra il 1418 e il 1466, nel quale con un suo discorso avrebbe avuto modo di fare apprezzare al papa e ai cardinali la sua saggezza, la sua eloquenza, la sua autorevolezza ("quo consilio, qua auctoritate, qua dicendi copia, quanta cum pontificis et fratrum admiratione locuta es!")².

L'episodio è citato spesso - ma quasi di sfuggita - da chi si è intrattenuto sulla vicenda di questa donna per molti versi eccezionale pur nella condivisione di comportamenti comuni agli umanisti contemporanei. Il riferimento più probabile è al Giubileo del 1450: in quell'occasione dunque Isotta si sarebbe recata a Roma e avrebbe pronunciato un discorso davanti a Nicolò V suscitando la sua ammirazione. Purtroppo il testo non è noto; possiamo soltanto tentare di ricostruire indirettamente il senso del pellegrinaggio e di quell'approccio con il papa, inserendo la scarna notizia nel quadro della religiosità della protagonista e allargando lo sguardo al piccolo (o grande) mondo che lei rappresentava.

Prima di tutto dobbiamo rivedere il gesto: non è infatti né ora né in passato cosa comune che una donna, sia pure di nobile lignaggio, possa intrattenere un papa e dei cardinali. Si può osservare al riguardo, tuttavia, che la Nogarola ebbe non di rado come destinatari alti prelati, in ciò adeguandosi al costume di molti letterati contemporanei di rivolgere le loro fatiche intellettuali ad ecclesiastici o religiosi in vista, e più volentieri ancora a pontefici attenti alla cultura: di un Guarino Veronese, ad esempio, che, oltre ad essere assiduo corrispondente di vescovi ferraresi³, dedicava le sue traduzioni dal greco di due omelie di Basilio ad Eugenio IV o il proemio alla traduzione di Strabone a Nicolò V, al quale peraltro aveva diretto un suo scritto già al momento dell'incoronazione⁴; oppure - restando all'interno della cerchia cui la stessa Isotta apparteneva - di un Andrea Contrario,

¹Per il noto patrizio veneziano ricordo soltanto i rapidi profili di M. L. KING, *Umanesimo e patriziato a Venezia nel Quattrocento*, Roma 1989, II, pp. 545-550, e di M. MORO, FOSCARINI, LUDOVICO, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 49, Roma 1997, pp. 383-388, anche per gli studi precedenti.

²ABEL, II, p. 50, lettera LVII. Sull'epistolario edito dall'Abel importanti osservazioni e aggiunte in AVESANI, 1984, p. 60, nota 1: anche per la bibliografia, cui si deve aggiungere per tempi più recenti almeno M. L. KING, *Isotta Nogarola umanista e devota (1418-1466)*, in *Rinascimento al femminile*, a cura di O. NICCOLI, Roma-Bari 1991 pp. 4-31.

³R. SABBADINI (ed.), *Epistolario di Guarino Veronese*, Venezia 1916, II, pp. 473-476, nn. 801-802 (lettere al vescovo Francesco dal Legname, del 1447); pp. 664-665, n. 915 (al vescovo Lorenzo Roverella, aprile 1460).

⁴SABBADINI (ed.), *Epistolario di Guarino Veronese*, II, pp. 334-335, n. 727; pp. 627-629, n. 889; pp. 476-482, n. 803.

di un Gregorio Correr, di un Lauro Quirini, tutti in contatto attraverso opere di genere diverso con papa Parentucelli⁵. La veronese Nogarola aveva fin da giovane (negli anni 1438-1439) rivolto le sue composizioni laudative ad ecclesiastici di prestigio - ai cardinali Giuliano Cesarini e Francesco Condulmer -, e avviato un più franco e duraturo rapporto con Ermolao Barbaro già prima che fosse vescovo di Verona⁶. In tempi non lontani dal 1450 - ambito più diretto di queste note - dirigerà un suo scritto a Pio II (Enea Silvio Piccolomini) presente a Mantova per il noto concilio del 1459, tanto che corre spontaneo pensare all'episodio romano come a una sorta di premessa a questo intervento, secondo quanto, del resto, avvertiva l'Agostiniano Giacomo Filippo Foresti da Bergamo, autore del *De plurimis claris selectisque mulieribus* stampato a Ferrara nel 1497, congiungendo le «splendide orazioni» rivolte a Nicolò V e a Pio II in un unico grande evento⁷.

La lettera indirizzata a papa Piccolomini ci è rimasta; possiamo ancora utilmente consultarla, e così infatti faremo. Certo, per essa e per le altre missive od orazioni può sussistere il dubbio che siano state esercitazioni letterarie piuttosto che concreti e reali messaggi a interlocutori dialoganti. Missive e orazioni sono in ogni caso documenti che attestano se non altro la propensione della Nogarola a colloquiare con persone responsabili della guida della Chiesa ai più alti gradi, attitudine questa sì reale e concreta. Il viaggio a Roma, il discorso davanti al pontefice, si inseriscono dunque agevolmente in una linea di comportamento generale caratteristica della persona, del suo modo di concepire la religione e la Chiesa.

Vediamo allora i singoli elementi che costituiscono la nervatura dell'episodio: la figura della singolare pellegrina; l'occasione del pellegrinaggio ossia il Giubileo del 1450; il papa Nicolò V, eccezionale interlocutore. Proseguiremo queste note cercando di togliere Isotta dal suo splendido isolamento e collocandola nel suo naturale ambiente, vale a dire all'interno di quel gruppo di Veronesi che le fu conforme per stato sociale e modo di sentire, rappresentato da un piccolo nucleo di romei partecipi della stessa avventura giubilare.

2. Isotta Nogarola: note biografiche

Non è il caso di tracciare qui la biografia della Nogarola, impresa che tra l'altro richiederebbe una ben più ampia ricognizione di fonti e di studi. Se ne deve però rievocare almeno qualche tratto maggiormente utile a comprendere la religiosità della donna: quella religiosità da cui scaturì la romeria e la relazione con i prelati romani. Viene da porre in risalto prima di tutto, come fonte di tale religiosità, la madre. La stessa lettera del Foscarini che ci racconta il pellegrinaggio romano presenta l'influenza di Bianca Borromei sulla figlia come elemento di primaria importanza: da lei, secondo il ritratto foscariniano, hanno avuto principio i fondamenti santissimi della vita di Isotta ("unde sanctissimae tuae viae institutiones sumpserunt"); dall'adesione all'autorità, piena e obbediente, alla "pia", anzi

⁵ KING, *Umanesimo e patriziato a Venezia nel Quattrocento*, II, pp. 510-511 (per il Contrario), 516 (per il Correr), 618 (per il Quirini: da segnalare per quest'ultimo la dedica al papa della *Narratio de sacerdotio Iesu Christi*, della Pseudo-Suida).

⁶ ABEL, I, pp. 6-11, lettera II: al Barbaro creato protonotario apostolico nel 1434. Vedi anche al proposito Avesani, *Verona nel Quattrocento*, p. 61 e nota 2.

⁷ ABEL, II, p. 401: nel *De Isotha virgine Nogarola Veronense erudita* Filippo parla di "luculentissimae orationes, quas maximis pontificibus Romanis aliquot destinaverat, Nicolao videlicet et Pio secundo, precipueque in eo conventu, quem Mantuae egisse eum constat". Per la collocazione del *De plurimis...mulieribus* all'interno di un genere emergente nel sec. XV si veda G. ZARRI, *Recinti. Donne, calusura e matrimonio nella prima età moderna*, Bologna 2000, pp. 151-152 in particolare.

"piùssima mater" (oltre che "sapiantissima, prudentissima") nasce il comportamento virtuoso della giovane donna, che la rende accetta a quanti possono starle vicini⁸. Tanto più interessante appare questo ruolo formativo materno, attestato anche nel campo degli studi letterari delle figlie, sostenuti con grande determinazione mediante maestri come Martino Rizzoni e più ancora attraverso rapporti con uomini di cultura - con Isotta dobbiamo ricordare Ginevra -⁹, se badiamo al fatto che Bianca non sapeva scrivere, come si apprende dal suo testamento¹⁰. La stessa Isotta sembra alludere all'azione propulsiva della genitrice nella sua formazione intellettuale quando, nell'orazione in lode di san Girolamo, fa notare sulla scorta dell'esempio illustre quanto sia importante che i genitori affidino a ottimi maestri l'educazione dei figli fin dai primi rudimenti¹¹. Se si pensa che destinatarie di tali attenzioni materne furono delle figlie femmine, si avverte chiaramente la peculiarità di un disegno educativo di tutto risalto sia pure in un contesto sociale e culturale dove timidamente cominciavano ad apparire esperienze analoghe.

Un altro punto degno di considerazione dell'itinerario biografico della Nogarola - siamo negli anni quaranta del secolo - è la scelta cosciente della verginità, associata alla decisione di dedicarsi a Dio e allo studio, non abbandonando però la casa e la famiglia per il monastero, ma intraprendendo l'esperienza di un monachesimo domestico aperto alle relazioni con gli altri. Tale scelta maturò dopo un periodo probabilmente molto travagliato, nel quale dobbiamo far rientrare anche il forzato soggiorno a Venezia per timore della peste e del conflitto veneto-milanese, tra il 1438 e il 1441: periodo nel quale la giovane donna provò l'esperienza della calunnia¹², la fatica dell'affermazione letteraria (che pure ci fu)¹³, la sofferenza di una lontananza che non cancellava nel pensiero le difficoltà della città d'origine e del ceto cui apparteneva¹⁴ né i segni rovinosi della guerra¹⁵. 'Probabilmente', dico: ché al di là di tali più supposti che provati motivi sta il fatto in se stesso: una decisione radicale non del tutto rara tra le famiglie dell'aristocrazia del tempo -

⁸ ABEL, II, p. 39-40, lettera LVII, 1453: "naturam superasti piùssimae primum matri obsequentissima...ipsam audis, nunquam de eius sententia disputas, quicquid mandat instituitque salutare credis, satis auctoritatis apud te est, hoc voluit pia mater; flexa semper animo, mente, corpore illius voluntatem...sequeris, ceteros proximos tuos tanta facilitate complecteris, ut felicissimi sint qui apud te diutius commorari possunt".

⁹ R. AVESANI, *Verona nel Quattrocento. La civiltà delle lettere*, Verona 1984 (Verona e il suo territorio, IV/2), pp. 60-64: Bianca Borromeo, la madre, vigila sull'educazione letteraria e morale delle figlie: ad esempio ottiene che Ognibene da Lonigo traduca per le sorelle Isotta e Ginevra l'orazione di san Giovanni Crisostomo *De virtute et vitio*.

¹⁰ ABEL, I, pp. CXLV-CLII, nota 83: edizione del testamento, del 24 marzo 1457. Dichiara di avere scritto il testamento per volontà di Bianca che non sapeva scrivere l'arciprete di Santo Stefano Giovanni del fu Facino; sottoscrivono l'arciprete e il suo cappellano, insieme con 7 notai.

¹¹ Ibid., II, *In beati Hieronymi laudem*, p. 279: i genitori di Girolamo lo affidarono a Donato per l'insegnamento della grammatica, imitando Filippo il Macedone, il quale volle che il figlio Alessandro imparasse le prime lettere da Aristotele, pueris perutile existimans primas litteras ab optimis praeceptoribus accipere

¹² AVESANI, *Verona nel Quattrocento*, pp. 68-69: il riferimento è a una lettera denigratoria di un sedicente *Plinius Veronensis*, che accusava Isotta, la sorella Bartolomea e il fratello Antonio di sregolatezza (da SEGARIZZI, 1904, analogamente a M. L. KING, *Isotta Nogarola umanista e devota (1418-1466)*, in *Rinascimento al femminile*, a cura di O. NICCOLI, Roma-Bari 1991, pp. 11-12, che riprende l'episodio),

¹³ AVESANI, *Verona nel Quattrocento*, p. 69.

¹⁴ Per il comportamento del ceto dirigente veronese nel periodo della guerra vedi G. M. VARANINI, *Verona nei primi decenni del Quattrocento. La famiglia Pellegrini e Pisanello*, in *Pisanello*, a cura di P. MARINI, Milano 1996, pp. 27-29: l'a., pur sottolineando l'assenza di una marcata progettualità antiveneziana e filogonzaghesca da parte del ceto dirigente veronese, informa anche sulla varietà e complessità delle posizioni.

¹⁵ Oltre ad altre numerose testimonianze dei danni recati specialmente nel territorio, si può citare la lettera di Damiano Dal Borgo del 1440 che attesta la situazione di rovina del territorio gardense: ABEL, I, p. 266, lettera XLIX.

è appena il caso di ricordare quanto avviene presso le donne Gonzaga ma con altri esiti in tempi vicini¹⁶, non totalmente insolita ma neppure scontata, dato che il celibato volontario tra le mura domestiche non aveva largo accesso nel costume contemporaneo¹⁷. Alla luce delle più recenti riflessioni sulla condizione femminile nel Quattrocento, si può realmente vederci una sorta di fatalità storica per cui solo la consacrazione totale della propria esistenza a Dio poteva rendere accetta al mondo 'maschile' una donna desiderosa di esprimere tutte le sue potenzialità intellettuali¹⁸. Si voglia condividere o meno un tal genere di lettura, si deve riconoscere che alla radice dell'espressione piena della personalità della nobildonna e dell'apprezzamento altrui sta proprio lo stato verginale. Ricorriamo ancora a Ludovico Foscarini per l'interpretazione di quella scelta e della ricchezza di libertà intellettuale e religiosa che ne era derivata. Sia pure nello stile enfatico proprio del genere letterario, egli parla del corpo di Isotta come di un corpo trasfigurato, dove ha preso dimora lo Spirito Santo, quello Spirito "qui ubi vult spirat", che governa un corpo reso libero perché 'svuotato' da qualsiasi piacere carnale ("nulla voluptuosa sorde maculatum"), reso splendido dalla scelta verginale ("virginitate splendidissimum"), abbellito da un tipo di ornamento tutto interiore ("non veste sed moribus ornatum")¹⁹.

3. *Isotta monaca domestica e il suo "otium litteratum"*

Tali espressioni non sono soltanto vuota retorica, ma testimoniano pensieri e atteggiamenti largamente condivisi. Tra le molte citazioni possibili, è sufficiente in questa sede ricordare la voce di un corrispondente di Isotta di sicuro prestigio come il canonico lateranense Paolo Maffei, il quale, oltre a dedicare alla «figlia» spirituale un libretto sulla verginità, le scrive una lettera imperniata intorno alla lode del celibato perpetuo, dopo il culto divino superiore a qualsiasi altra cosa ("celibatu perpetuo nihil...prestantius"), dove l'incoraggiamento a darsi tutta a Dio, affrettandosi a preparargli una gioiosa dimora nella propria verginità ("vindica te totam Deo et iucundum in tua virginitate domicilium praeparare festina") si fonda sull'esaltante modello di Maria, la vergine madre di Dio di cui nulla esiste di più puro ("quid integrius, immaculatus Dei matre Maria?") che portò in grembo il fondamento di ogni santità quasi in un celeste sposalizio ("quae totius sanctitatis auctorem utero suo coelesti thalamo...portavit"). Nelle parole del canonico vi sono certo i riflessi di concezioni emergenti come quella dell'immacolato concepimento della Vergine, ma l'applicazione al 'caso' Nogarola dello «specchio» di una femminilità come quella di Maria, sublimazione di tutti gli stati di vita - verginità, maternità, lo stesso matrimonio - è segno di una reale attenzione da parte degli ambienti religiosi all'avventura per molti versi peculiare della veronese²⁰.

¹⁶ M. L. KING, *Le donne nel Rinascimento*, Roma-Bari 1991, pp. 111-112, 204: si noti che il caso di Cecilia Gonzaga, figlia del marchese di Mantova Gianfrancesco, umanista educata da Vittorino da Feltre, che rifiutò ostinatamente i progetti matrimoniali del padre, sfociò nell'ingresso tra le clarisse (1444), ebbe dunque una soluzione più tradizionale di quella della Nogarola.

¹⁷ Si veda al riguardo ZARRI, *Recinti. Donne, calusura e matrimonio nella prima età moderna*, p. 480, pp. 478-479 in particolare.

¹⁸ O. NICCOLI, *Introduzione a Rinascimento al femminile*, a cura di O. NICCOLI, Roma-Bari 1991, p. VI: proprio riguardo alla Nogarola afferma che «ottenne udienza solo quando accettò di esibire, accanto alla sua erudizione, la sua intatta verginità e la sua pietas»

¹⁹ ABEL, II, p. 46, lettera LVII.

²⁰ Ibid., II, pp. 23-27, lettera LIV, ante 1452. Su Paolo Maffei, oltre a SABBADINI (ed.), *Epistolario di Guarino Veronese*, III, pp. 285-289, M. PETROCCHI, *Storia della spiritualità italiana*, Torino 1996, pp. 56-59; R. L. GUIDI, *Aspetti religiosi nella letteratura del Quattrocento*, Roma-Vicenza 1973, pp. 415-418; R. L. GUIDI, *Il dibattito sull'uomo nel Quattrocento*, Roma 1998, pp. 495-497; (nonché il sempre importante studio di N. WIDLÖECHER, *La congregazione dei canonici regolari lateranensi. Periodo di formazione*,

Si deve aggiungere che pensieri come questi trovano buona corrispondenza nelle situazioni concrete. In effetti solo la rinuncia al matrimonio e alla famiglia propria, alimentata da un'anima religiosa, poteva garantire l'applicazione agli studi, e soltanto una buona situazione finanziaria accompagnata da una favorevole disposizione familiare - torna in mente la figura della madre - era in grado di offrire un'alternativa alla più ovvia strada del monastero. A dimostrare la verità di questo asserto sta proprio per la famiglia Nogarola il diverso destino della sorella di Isotta, Ginevra, lei pure educata all'amore delle lettere e fortunata corrispondente di umanisti da nubile, e dopo il matrimonio, a detta del già ricordato Damiano Dal Borgo, precipitata in uno stato a dir poco miserrimo, dove le troppe gravidanze, le malattie, i figli, avevano preso il posto degli esercizi intellettuali²¹.

Quale fosse poi la vita di Isotta nella "lieta famiglia" dei libri²², in compagnia degli autori classici amati e dei Padri; come si modulasse la sua religiosità traspare solo in parte dalle lettere e dalle orazioni rimaste, che pure manifestano nelle citazioni le simpatie della donna, in particolare l'attrazione verso gli scritti di san Girolamo, frequentati assiduamente - scrive il canonico lateranense Matteo Bosso - o per l'eloquenza a lei cara o perché più di altri rivolti alle vergini²³. Un ricordo di come si trascorreva il tempo in casa Nogarola c'è, riportato dallo stesso Bosso, che da giovinetto frequentava la famiglia: lì - egli racconta verso gli anni cinquanta, fattosi religioso - dopo la scuola si intratteneva scherzando con la saggia madre e nella biblioteca, quasi cella monastica di Isotta, sedeva, con gioia la ascoltava cantare soavemente inni sacri e salmi²⁴. Ma vi è anche qualche ulteriore più precisa attestazione della religiosità di questa singolare monaca domestica che merita una sia pur rapida menzione. Si deve ancora ricorrere all'amico Foscarini, con il quale i colloqui su temi religiosi dovevano essere particolarmente fervidi. Come in quella cena, rievocata dal veneziano, dove con grande gioia ("iucundius") poté sentirla parlare con parole piene di spirito religioso, traboccanti di saggezza e insieme venate di sottile umorismo ("verba religione redolentia, sapientia redundantia, venustate ornata, facetiarum sale condita") tanto da riceverne stimolo a migliorarsi ("ad bene beateque vivendum"): si erano allora intrattenuti fino a notte fonda - era presente anche il fratello *miles* - a discorrere intorno a cose religiose, all'immortalità dell'anima, al disprezzo del secolo, ad argomenti di più quotidiana amministrazione quali i malanni fisici della donna allora

1402-1483, Gubbio 1929, pp. 307-310). La devozione all'immacolato concepimento di Maria si fa avanti con forza nel corso del secolo, specialmente ma non solo negli ambienti francescani: un esempio di riferimento devoto a tale attributo mariano si trova proprio nell'ambito della famiglia Maffei, nel testamento di Scipione, all'anno 1450: Archivio di Stato di Verona, Ufficio del Registro, *Testamenti*, mazzo 42, n. 112 (e al 1451 ottobre 11: mazzo 43, n. 120).

²¹ Sempre nella lettera cit. alla nota 19, il Foscarini scrive di Isotta che non godeva di oro o vesti colorate, ma di Cicerone, Virgilio, Girolamo, Agostino: la lista non esaurisce ovviamente gli autori studiati, ma è tuttavia emblematica (p.48).

²² L'espressione "iucunda familia" si ritrova in una lettera della Nogarola all'amico Foscarini e riguarda i libri di questi, ma nasce certamente dal modo di sentire i propri libri (ABEL, II, p. 33, lettera LV, ante 1451). E' questa la famiglia che "non obstreperit, non clamat, non est rapax, non vorax, non contumax".

²³ ABEL, II, p. 129 (lettera LXXVII, a. 1451?-56): "Divus Hieronymus, quem tu semper habes in manibus vel propter eloquentiam, quae te delectat, vel quod plura quam caeteri nostri ad sancta virgines scripsit". La Nogarola compose anche un panegirico in onore del santo su invito del vescovo e della cittadinanza, pubblicato dallo stesso ABEL (II, pp. 276-289). Sul Bosso resta importante il saggio di G. SORANZO, *L'umanista canonico regolare lateranense Matteo Bosso di Verona (1427-1502), I suoi scritti e il suo Epistolario*, Padova 1965.

²⁴ ABEL, II, p. 128, lettera LXXVII: "Ad te e ludo scholarum ibam, tecum quoque et cum nobilissima ac sapientissima tua matre nugabar librariaque in tua cella et assidebam, ubi dulces hymnos et psalmodum numeros te suave canentem laetus audiebam".

trentacinquenne - siamo nel 1453²⁵. Ma ancora più intensamente Isotta doveva conversare con l'amico su temi che più direttamente la coinvolgevano in quanto donna: quei temi poi confluiti nel *De pari aut impari Evae atque Adae peccato. Dialogus*, un colloquio appunto tra lei e il Foscarini sulle responsabilità dell'uomo e della donna nel peccato originale, probabile (anche se non sicura) trasposizione nello scritto di vivaci scambi di opinioni realmente avvenuti. Attraverso la veste letteraria di quest'operetta tanto citata possiamo intravedere un lungo lavoro di meditazione sulla condizione femminile; ne esce una specie di ribaltamento degli schemi consueti - interpretati non a caso dall'amico 'maschio' - per cui la fragilità del sesso, proclamata dalla comune opinione, riscatta in qualche maniera la donna dalla colpa originaria: Eva fu debole e ignorante secondo natura, cioè per volontà di Dio che della natura è autore; se peccò, il suo errore fu di minore gravità di quello di Adamo, poiché dove è minore coscienza e fermezza, il peccato è minore e chi è più ignorante pecca meno ("ubi minor sensus minorque constantia, ibi minor peccatum" e "qui plus ignorat minus peccat"); maggiore fu la colpa di Adamo, stimato maggiormente da Dio e per tale motivo diretto e primo destinatario dei suoi comandi, autore del genere umano e perciò responsabile della sua rovina: tanto maggiore fu la sua colpa da aver bisogno di essere riscattata dal sacrificio di Cristo²⁶. Per quanto oggi questo tipo di ragionamento possa apparire strano, si deve cogliere in esso un reale sforzo di liberazione esistenziale²⁷ e forse ancora un più profondo - oserei dire 'teologico' - tentativo di recuperare la dignità dell'essere femminile, se con l'aggettivo intendiamo non solo e non tanto la speculazione intellettuale, ma il tentativo di vedere le cose umane nella relazione con Dio. Proprio l'insistenza sull'ignoranza della prima donna e sul suo desiderio di conoscere come radici del peccato - mi pare - nasconde una partecipazione vissuta e pensata al problema della condizione femminile²⁸.

Su questi ad altri temi, dunque, la mente di Isotta doveva intrattenersi nella casa del fratello - Antonio prima e Ludovico poi²⁹ -, sita nella centrale contrada di Santa Cecilia, dove visse insieme con la madre in sobrietà³⁰, dividendosi tra lo studio, la contemplazione e la preghiera, le pratiche di penitenza³¹, la cura dei suoi congiunti, ritirata di frequente nel

²⁵ Ibid., II, pp. 35-38, lettera LVI, inizio del 1453.

²⁶ Ibid., II, pp. 187-216.

²⁷ KING, *Isotta Nogarola umanista e devota (1418-1466)*, p. 26: sulla scorta di Percy Gothein ribadisce che la lotta tra i due sessi, tema del *Dialogus*, si pone su un piano psicologico e non teologico; mi sembra che, dato il tipo di cultura della Nogarola, la sua voglia di capire vada più in là dello 'psicologico'.

²⁸ Riferisco in sintesi solo alcune frasi: il peccato di Eva deriva "ex appetitu scientiae", ossia dall'appetito sia pure disordinato di conoscere il bene e il male, desiderio naturale insito in ogni uomo ("minus...peccatum videtur scientiam appetere boni et mali...quia appetitus sciendi est quoddam naturale et omnes homines a natura scire desiderant"); maggiore il peccato di Adamo, di trasgressione, originandosi la trasgressione dalla superbia, che consiste nel non volere sottostare alla regola divina, disprezzando così la volontà di Dio per soddisfare solo la propria ("transgressio...oritur ex superbia...superbia nihil aliud est quam regulae divinae nolle subiici...De voluntatem contemnendo et suam adimplendo"); Eva non aspirò ad essere simile a Dio in potenza, ma solo nella conoscenza del bene e del male ("Eva...non appetivit se esse Deo similem in potentia, sed in scientia tantum boni et mali"): ABEL, II, pp. 201-202.

²⁹ Ibid. I, pp. XCVIII-XCIX, nota 24: dagli estimi contraddali Antonio appare convivere con la madre e i fratelli nel 1433, con la madre, la moglie e i fratelli nel 1443; nel 1456 con la madre e la sorella abita Ludovico.

³⁰ Il Foscarini ricorda lo stile di vita povero voluto da Isotta, la rinuncia a godere del patrimonio familiare accontentandosi del puro necessario, l'abito modesto ma dignitoso sempre uguale contrastante con il vario e prezioso vestire dei parenti (Ibid., II, lettera LVII, 1453, p. 40).

³¹ Sempre il Foscarini nella lettera citata alla nota precedente parla di vita condotta "inter labores et studiosissimas vigiliis" (p. 43). Matteo Bosso dichiara appunto che di Isotta rammenterà sempre l'ingegno, la dottrina, la bellezza del suo corpo verginale, le mortificazioni, la frugalità, le virtù: ("ingenium...doctrinam...decus splendoremque intacti corporis tui, abstinentiam, frugalitatem, orationes coeterasque virtutes): ibid., II, p. 131, lettera LXXVII.

'santuario' personale che si era creata, ornato di reliquie, di immagini sacre ricamate o dipinte³², perseguendo in solitudine l'ideale di quell'"otium litteratum", di cui - ebbe occasione di affermare - nulla è più dolce, perché ci fa conoscere l'intero universo e lo stesso Dio³³. Come abbiamo visto appena sopra, non mancava la comunicazione con altri rappresentanti, ecclesiastici e laici, di quella specie di sodalizio intellettuale che caratterizzò l'umanesimo veneto contemporaneo³⁴. Ma una sola volta - sembra - la Nogarola abbandonò la sua volontaria "santa" clausura³⁵ per un lungo viaggio e un buon lasso di tempo, trasformando le lunghe *peregrinationes* interiori in un pellegrinaggio, e fu per recarsi a Roma. Dobbiamo quindi guardare a questo momento con particolare attenzione.

4. Il Giubileo

Sebbene la notizia del pellegrinaggio, così come ci è data dalla lettera foscariniana, non sia esattamente datata, appare del tutto plausibile collocare l'avvenimento nell'anno giubilare 1450, secondo quanto abbiamo già detto e comunemente si fa. E' perciò il caso di riproporre alcuni tratti della grande celebrazione giubilare sulla scorta delle testimonianze contemporanee, mettendone in risalto quelle peculiarità che più si armonizzano con quel che andiamo osservando³⁶. Il successo popolare di questo 'anno santo' è assodato. Se si vuole sentire una voce veneta contemporanea, si può citare al riguardo l'Anonimo veronese che nella sua *Cronaca* parla di un concorso delle Chiese di tutto il mondo a Roma per l'indulgenza plenaria, ravvisando nell'eccezionale elargizione di grazia un momento di pace universale³⁷. I motivi di tale successo, analizzati meglio, sono individuabili proprio nella congiunzione dei due lemmi: la pace e Roma che offre il perdono universale. Una testimonianza molto vicina all'avvenimento, come quella di Giannozzo Manetti, autore di una biografia del papa appena dopo la sua morte (1455), esprime bene la connessione: l'anno "santo" si inserisce nel contesto di un'azione pontificia tutta protesa verso la conservazione della pace: prima di tutto di una pace interna alla Chiesa scissa in opposte fazioni ("maligno quodam ac perverso schismate discissa") e ancora di una pace più chiaramente politica raggiunta attraverso la restaurazione dell'ordine nello stato pontificio e l'inserimento attivo nel quadro delle potenze italiane; della quale appunto papa Nicolò

³² Il ricordo è sempre del Foscarini (ibid., II, pp. 123-124, lettera LXXVI, 1453-54; si veda anche KING, *Isotta Nogarola umanista e devota (1418-1466)*, p. 17): "Cogito sacras reliquias manu nostra tactas...Pono ante oculos picturas illas, quae sanctos referunt, vela arte elaboratissima crucibus, beatorum imaginibus insignita).

³³ Nell'orazione in lode di san Girolamo, dice che il santo ha capito "nihil dulcius otium litteratum, his dico litteris, quibus infinitatem rerum atque naturae et hoc ipso in mundo coelum, terram, maria et ipsum Deum denique cognoscimus" (ibid., II, p. 283).

³⁴ Una ricostruzione storica ancora indispensabile è costituita da AVESANI, *Verona nel Quattrocento*: per i corrispondenti della Nogarola, oltre a Guarino Veronese, ai canonici lateranensi Maffei e Bosso, a Ermolao Barbaro, già incontrati, si ricordino almeno Giorgio Bevilacqua, autore di una *Historia de bello Gallico* (la guerra tra Filippo Maria Visconti e Venezia del 1438-1441) e Tobia Dal Borgo, presenti nel carne in cui Virgilio Zavarise cantò le glorie veronesi nel contesto dell'*Actio Panthea*, la nota rappresentazione mitologica del 1484 in onore di Giovanni Antonio Panteo (ibid. pp. 236-237).

³⁵ L'aggettivo è di KING, *Isotta Nogarola umanista e devota (1418-1466)*, p. 13; il Foscarini la vede "conclavi...semota" (ABEL, II, p. 81, lettera LXII, 1453).

³⁶ Per il racconto dello svolgersi del giubileo, resta ancora importante riferimento per tutti L. PASTOR, *Storia dei papi dalla fine del medioevo*, I, Roma 1910, specialmente pp. 381-397; ma si veda anche la sintetica ricostruzione di M. MIGLIO, *Il giubileo di Nicolò V (1450)*, in *La storia dei giubilei*, II: 1450-1575, a cura di M. FAGIOLO, M.L. MADONNA, Giunti Editori 1998, pp. 56-73.

³⁷ G. SORANZO (ed.), *Cronaca di anonimo veronese*, Venezia 1915, p. 19: ricordo che l'opera copre gli anni 1446-1488.

sembra ergersi solitario difensore ("solus ipse, Alphonso, Venetis, Florentinis, Senensibus ac Francisco [è lo Sforza] quietem novit, quietem adamavit, quietem et tranquillitatem coeteris omnibus rebus humanis proposuit")³⁸. Ma sentiamo anche Bartolomeo Platina, il noto autore del *De vita Christi ac omnium pontificum* (AA. I -1474), che descrisse lo svolgersi del Giubileo alcuni decenni dopo immerso nello stesso ambiente romano. Siamo nel 1449: Nicolò V si adopera per la pace politica e per la conclusione definitiva dello scisma, spingendo all'abdicazione Felice V attraverso il ricorso all'imperatore; la notizia della riconquistata unità della Chiesa raggiunge Roma il 23 aprile ed è seguita da una grande festa popolare notturna nella quale i Romani corrono a cavallo per la città con fiaccole acclamando al pontefice, il quale raccoglie fedeli e clero in Vaticano per solennizzare l'evento; analogamente esultano gli altri popoli d'Italia per la fine della scissione; si apre quindi a natale l'anno giubilare³⁹.

Il grande perdono, dunque, per questi come per molti altri testimoni, è concesso da una Chiesa unificata nel nome di Roma e vittoriosa sulle forze centrifughe che l'avevano dilaniata, in un'Italia che va perseguendo faticosamente il conseguimento di un equilibrato rapporto di potere tra gli stati - il trattato di Lodi è vicino (1454) - ; il pontefice romano, segno visibile dell'unità interna ritrovata, è il grande protagonista dell'elargizione della pienezza di grazia di cui la Chiesa di Cristo è depositaria. Si aggiunga che già dai tempi di Martino V (1417-1431) la riorganizzazione istituzionale della sede pontificia aveva avuto una grande ripresa sia pure nelle alterne vicende della prima metà del secolo, con riflessi non secondari per il prestigio politico e culturale dell'istituzione e per la stessa immagine urbanistica di Roma⁴⁰; lo stesso Nicolò V, peraltro, fin dall'inizio del suo pontificato - ci racconta il Manetti interpretando più larghi e condivisi sentimenti - aveva dato prova di volere accrescere l'*auctoritas* della Chiesa romana e la *dignitas* della sede apostolica con iniziative molto concrete che rendessero visibile - nel cerimoniale e nei monumenti - il trionfo della Chiesa militante⁴¹. Anche se il senso di meraviglia della gente di fronte a questo insieme di fatti è reso da voci interessate e propense all'adulazione, bisogna ammettere che qualcosa di vero esse contengono; si capisce insomma come i motivi di attrazione della Roma di metà Quattrocento fossero molti e potessero persuadere al pellegrinaggio - ci avvertono le fonti - persone di ogni ceto e provenienza, comprese quelle illustri per rango sociale⁴²,

5. Isotta e la sua concezione di Chiesa

Tra questi ragguardevoli pellegrini ci fu la Nogarola, così come vi furono altri rappresentanti delle migliori famiglie veronesi, sui quali dovremo ritornare. Per l'allora trentaduenne nobildonna il pellegrinaggio nella Roma del Giubileo significava ovviamente attingere al grande perdono, ma lo strappo alla consueta ritiratezza tra le mura domestiche doveva essere motivato anche dal desiderio di visitare il "vicario e successore di Cristo"

³⁸ G. MANETTI, *Vita Nicolai V summi pontificis*, in RIS, III/2, Milano 1734, coll. 921, 942. Per lo scrittore (1396-1459) vedi M. MIGLIO, *Storiografia pontificia del Quattrocento*, Bologna 1975, pp. 98-111.

³⁹ PLATINAE HISTORICI *Liber de vita Christi ac omnium pontificum* (AA. I -1474), in RIS2, III/1, a cura di G. GAIDA, Città di Castello 1913-1932, pp. 333-334.

⁴⁰ Si veda l'opera di insieme *Alle origini della nuova Roma*

⁴¹ MANETTI, *Vita Nicolai V summi pontificis*, col. 923.

⁴² PASTOR, *Storia dei papi dalla fine del medioevo*, p. 393; l'opera è ancora molto utile per l'intera ricostruzione del giubileo, dato l'accurato censimento delle fonti.

dispensatore della sua grazia e capo della "sacrosancta" Chiesa "romana",⁴³, per un atto d'omaggio che esprimesse tangibilmente la fede nella stessa Chiesa e nel pontefice. A sentimenti ispirati da questa visione ecclesiale dovette essere improntata l'allocuzione romana. Non la conosciamo - abbiamo precisato fin dall'inizio -, e tuttavia non è del tutto preclusa la possibilità di individuarne l'ispirazione di fondo. Ciò che la letterata veronese sentiva nei confronti della Chiesa e del papato è infatti in qualche modo ricostruibile.

Andiamo dunque avanti negli anni ed esaminiamo la lettera che la veronese ebbe a scrivere a Pio II nel 1459, quando il papa si trovava a Mantova impegnato nello sforzo di radunare le potenze della Cristianità per la crociata contro i Turchi. La lettera fu scritta all'inizio di agosto, in un momento in cui qualcosa sembrava muoversi nell'assopito panorama delle politiche degli stati chiamati all'azione: specialmente a Venezia, dove solo alla fine del mese precedente il Senato era riuscito a deliberare la nomina di una ambasceria a Mantova. Ne faceva parte il grande amico di Isotta, Ludovico Foscari, che avrebbe a lungo operato accanto al pontefice come diplomatico e insieme appassionato assertore della "guerra santa"⁴⁴. Viene spontaneo pensare che la Nogarola volesse in qualche modo collocarsi al suo fianco almeno con le parole, o, più semplicemente, che, scrivendo a Pio II per confortarlo nell'impresa, seguisse il costume - già ampiamente affermato da parte di tanti umanisti, come da lei stessa - di intessere relazioni con prelati sorretti da una medesima fede culturale⁴⁵. Nel contesto di queste limitate riflessioni conta poco conoscere la reale natura della missiva - mera esercitazione retorica o messaggio letto e recepito? -, anche se - almeno questo va detto - nella memoria collettiva il rapporto tra la letterata veronese e il letterato Enea Silvio Piccolomini lasciò traccia consistente proprio nell'ambiente umanista veronese, tra quei letterati che, ancora nel 1484, a 18 anni dalla morte, avrebbero ricordato l'ammirazione del papa per lei⁴⁶. Si può allora consultare lo scritto come una possibile espressione di idee e sentimenti personali, sia pure sotto la veste retorica caratterizzante il genere: non solo scritto d'occasione, ma spezzone di un più vasto e maturo sentire, esso è in grado di illuminare, anche se in maniera indiretta, l'intervento orale romano non tanto, ovviamente, nei contenuti - irrecuperabili - quanto nella sua impostazione generale.

La centralità della figura del papa appare nella lettera subito evidente (e non poteva non essere così). Che cosa Isotta pensi al riguardo si chiarisce già in alcune frasi: "successore di Gesù Cristo re", "vero vicario di Cristo", chiamato a conservare lo splendore del trono papale ("ad conservandam apostolicam throni supremam aciem"), egli è destinato a dominare le potenze mondane come Cristo ("coram te procident reges, obediunt primates mundi tanquam ipsi domino Iesu Christo")⁴⁷. "Vero pastore e non mercenario", è

⁴³ La definizione del papa aveva subito qualche minaccia in ambito conciliarista, ma trova rinnovato vigore nella trattatistica del secolo favorevole al papato (M. MACCARRONE, *Vicarius Christi. Storia del titolo papale*, Roma 1952, pp. 235-273). Gli attributi riportati da parte della Nogarola si trovano in ABEL, II, pp. 143-156, lettera LXXIX.

⁴⁴ G.B. PICOTTI, *La Dieta di Mantova e la politica de' Veneziani*, a cura di G.M. VARANINI, Introduzione di R. Fubini, Trento 1996 (ristampa anastatica dell'edizione Venezia 1912) p. 147 e pp. 411-412, doc. X, per la delibera del Senato; ma l'opera del Foscari trova molto più ampia e continua citazione (vedi indice).

⁴⁵ Si vedano le lettere della Veronese al cardinale Giuliano Cesarini, al cardinale Francesco Condulmer, al vescovo Ermolao Barbaro (ABEL, I, pp. 146-157, lettera XXII; pp. 199-205, lettera XXVIII; pp. 6-9, lettera II; e II, pp. 267-275, *Oratio...ad reverendissimum dominum Hermolaum Barbarum praesulem Veronensem*). Per altri diversi esempi vedi sopra, note 3-5 e testo corrispondente.

⁴⁶ AVESANI, *Verona nel Quattrocento*, pp. 236-237: nel carme di Virgilio Zavarise inserito nell'*Actio Panthea* si cita la Nogarola, che "Pius stupuit summus...sacerdos...insignis versu pedibusque solutis".

il re per eccellenza, dato che, come attesta Agostino, è funzione dei re volere che la Chiesa loro madre, dalla quale sono stati generati spiritualmente, sia pronta ad affrontare le insidie dei tempi ("ad reges pertinet, ut paratam temporibus suis velint ecclesiam matrem suam, de qua spiritualiter nati sunt"). L'accento sulla regalità del papa è dunque immediatamente visibile. E' ben vero che Pio II nel particolare momento storico ha assunto nella mente di Isotta la figura di baluardo contro i Turchi, come la lettera mette in evidenza nelle accorate invocazioni di aiuto alla cristianità in pericolo; ma tale coscienza non è certamente un sentimento improvviso e ben s'accorda con la visione della Chiesa propria della donna come dei suoi amici umanisti. Che è visione di un corpo gerarchicamente ordinato al suo capo, il papa appunto. Il quale, facendo le veci di Cristo, deve difendere la sua sposa docile e obbediente dai nemici ed ergersi potente contro i malvagi punendoli crudelmente, perché questa è autentica opera di religione ("pietatis genus est...in hoc esse crudelem"). Così egli deve armarsi con tutta la sua forza, nella certezza che il potere di abbattere i nemici gli è dato da Dio; non potrà non giungere al successo, poiché Dio onnipotente gradirà l'azione offerta in sacrificio⁴⁸.

A dimostrare che questi tratti della lettera, tutti echeggianti testi profetici dell'Antico Testamento (Ezechiele, Isaia, Geremia), si fondavano su consuetudini mentali e fossero non solo artifici retorici usati per particolari circostanze stanno del resto altre testimonianze. Quando, nel 1454, la Veronese aveva salutato con una delle sue orazioni l'ingresso del nuovo vescovo Ermolao Barbaro, vecchio conoscente ed amico, aveva fatto ricorso alle stesse autorità scritturali per esaltare la figura del prelado, posto da Dio sopra il popolo "per sradicare e distruggere, edificare e piantare" ("Ecce constitui te super gentem hanc, ut evellas et destruas, aedifices et plantes": Jerem., 1, 10). Ma sono le relazioni stesse con i rappresentanti maggiori della gerarchia ecclesiastica la migliore testimonianza della maniera con la quale Isotta pensava quella Chiesa in cui si era totalmente immessa: papi, cardinali, vescovi, oltre ad essere interlocutori non comuni, rappresentavano nel versante religioso la sua concezione aristocratica dell'umana convivenza. Non a caso proprio rivolgendosi al vescovo Barbaro essa confessava di aver reputato dono divino potere conseguire l'amicizia di uomini come lui⁴⁹.

6. Alcuni romei concittadini

Abbiamo già avuto occasione di ricordare che i toni degli scritti testé citati hanno non rare corrispondenze nell'ambiente umanistico contemporaneo. Ma si può affermare che Isotta Nogarola, nonostante le sue scelte di vita sicuramente fuori del comune, da pellegrina e da donna devota, abbia condiviso con altri idee e comportamenti religiosi? Torniamo un istante a quegli altri pellegrini veronesi di buon lignaggio che vollero affrontare l'analoga avventura della romeria giubilare. Alcuni fecero testamento prima di partire. Abbiamo così la possibilità di leggere le ultime volontà di un Cambiatori, di tre Cipolla e di alcuni

⁴⁷ ABEL, II, pp. 143-156, lettera LXXIX.

⁴⁸ Ibid., p. 149: "Accingere ergo, pater beatissime, gladio tuo super femur tuum potentissime, cum idcirco tibi divinitus potestatem hanc datam esse intelligas"; p. 152: "Hoc maximum erit sacrificium, quod a te summo pontifice Deo nostro offerri poterit! Dabit tunc omnipotens Deus, ut magno cum gaudio et honore integritatem fidei amplifices, pacem et quietem conserves; gentes indomitas populosque feroces contundes (i Turchi)".

⁴⁹ ABEL, II, p. 275: "Et ego ..., quae talium virorum amicitiam assequi quoddam divinum semper existimavi..."

Giuliani⁵⁰, ossia di membri di casate di prestigio, qualcuno - Antonio Cipolla ad esempio - non alieno da apprezzate imprese letterarie⁵¹, tutti appartenenti a quella sorta di *koinè* veronese interessata alla cultura, alla vita civile, a un'ordinata pratica religiosa ricca di aspetti devozionali di un certo rilievo⁵².

E' ben noto che dagli atti testamentari non si possono trarre informazioni sulla religiosità delle persone chiare ed esaustive, data la complessa natura del documento, e tuttavia qualche significativa traccia del clima religioso che si respirava accingendosi al pellegrinaggio in essi c'è. Le arenghe, ad esempio, pur nel loro formalismo, vanno talora più in là della dichiarazione dei motivi che hanno suggerito il fare testamento: citata in primo luogo la volontà di recarsi *ad limina apostolorum* per ricevere l'indulgenza plenaria ("summa, plenaria") concessa dal papa ("per summum pontificem Nicolaum V universis Christi fidelibus hoc anno concessa"), il dettato si rafforza con espressioni come "intendendo... ricevere l'indulgenza plenaria del Giubileo con tutte le proprie forze, per cancellare i peccati e meritare la gloria eterna" ("intendens...pro viribus suis indulgentiam plenariam iubilei...suscipere ut ei delleantur peccata et ad sui Opificis felicissimam gloriam pervenire mereatur") o con il ricorso all'aggettivo *triumphans* per indicare la Roma del Giubileo, riflettendo così quell'immagine di una cristianità cattolica e romana, vittoriosa sulle forze del male, che abbiamo tentato di rievocare. Il cuore dell'evento risiede tutto in questa certezza della *plenitudo potestatis* del vicario di Cristo fonte della redenzione perfetta dell'umanità peccatrice, in piena rispondenza al tenore della bolla d'indizione del giubileo, il cui preambolo, con una importante aggiunta rispetto agli analoghi documenti dei predecessori, ribadiva appunto come il *Iubilei anni mysterium* fosse stato istituito dai papi sulle fondamenta del potere completo di sciogliere e di legare concesso da Cristo a Pietro, primo suo vicario, e ai pontefici che l'avrebbero seguito⁵³.

Se poi si guarda alle scelte espresse nei testamenti da quegli stessi romei veronesi appena ricordati, si ha l'impressione che il pellegrinaggio a Roma, sebbene non fosse privo di fatica, di pericoli e di una propria valenza spirituale, si sia immesso agevolmente in una religiosità moderata, senza turbare i normali equilibri della vita familiare e dei tradizionali comportamenti del ceto di appartenenza. Come ho già avuto modo di sottolineare in altra circostanza⁵⁴, i nuclei fondamentali di tali atti testamentari sono costituiti da una forte coscienza della continuità familiare - specialmente visibile nell'attenzione alla tomba di famiglia e alla trasmissione della ricchezza nell'ambito della stirpe -, e da un'ordinata pietà che si manifesta in aiuto alle chiese, alimento dell'azione di

⁵⁰ Archivio di Stato di Verona, Ufficio del Registro, *Testamenti*, mazzo 42, nn. 1, 22, 113; 67, 69 (testamenti di Giovanni Francesco Cipolla, del fratello Antonio, di prete Melchiorre Cipolla del fu Andrea del ramo di Sant'Andrea; di Mattea Giuliani del fu Iacopo, moglie di Bartolomeo Marogna; di Bartolomeo Giuliani del fu Girolamo, della madre Margherita dalla Seta. Tutti sono stati considerati in G. DE SANDRE GASPARINI, *Giubileo e pellegrinaggi. testamenti di romei veneti nel Quattrocento*, in *Il Veneto e i Giubilei. Contributo alla storia culturale e spirituale dell'evento in terra veneta (1300-2000)*, a cura di C. BELLINATI, Padova 1999, pp. 35-57.

⁵¹ AVESANI, *Verona nel Quattrocento*, pp. 236-237, 239: fratello del più noto Bartolomeo, nell'*Actio Panthea* è citato come "Porcilii ruris cultor Cepola disertus", con riferimento alla campagna di Porcile (oggi Belfiore) che egli curò insieme con le Muse (vedi anche VARANINI, *Verona nei primi decenni del Quattrocento*, I, pp. 236-237).

⁵² Alcune informazioni al riguardo si trovano nel già citato AVESANI, *Verona nel Quattrocento*;

⁵³ La bolla (testo in *Bullarium anni sancti*, 1949, pp. 42-44), è sintetizzata e commentata in MIGLIO, *Il giubileo di Nicolò V (1450)*, pp. 71-72; ampi stralci sono riportati da G.L. COLUCCIA, *Niccolò V umanista: papa e riformatore. Renovatio politica e morale*, Venezia 1998, pp. 185-187, che però ne esalta eccessivamente la novità.

⁵⁴ DE SANDRE GASPARINI, *Giubileo e pellegrinaggi. testamenti di romei veneti nel Quattrocento*, pp. 43-49.

suffragio attraverso messe, azioni caritatevoli dettate dalla consuetudine, appoggio agli ordini religiosi rinnovati mediante l'osservanza o agli ordini nuovi.

Tale religiosità, che non cancellava ma piuttosto sosteneva i valori correnti dell'ordinato vivere, sembra dunque animare la romeria di quei concittadini della Nogarola che si recarono in pellegrinaggio *ad limina sanctorum Petri et Pauli* per il grande perdono: almeno di quei pochi suoi simili per posizione sociale del cui sentire abbiamo potuto rilevare qualche traccia. Seppure in pochi sembrano rappresentare - se si esclude la forte e predominante coscienza della casata - una buona parte dei molti romei che risposero con entusiasmo all'invito della Chiesa romana intraprendendo il cammino verso la città santa "nuova Gerusalemme" come verso un porto di salvezza individuale e collettiva. Al centro di tale comune sentire, si ergeva il papato nella figura di Nicolò V, dopo il dramma dello Scisma simbolo di una "palingenesi" aperta a tutti: ai cristiani, alla Chiesa, alla stessa istituzione pontificia⁵⁵.

7. *Qualche appunto interpretativo*

E' stato osservato che la religiosità degli umanisti veneti quattrocenteschi fu una religiosità conservatrice, priva di spirito critico nei confronti delle istituzioni e dei loro difetti⁵⁶. E' forse meglio dire che fu una religiosità dai toni moderati e in qualche maniera ottimista nei riguardi delle strutture ecclesiastiche. Le generazioni di Isotta credette alla possibilità di coniugare l'attività intellettuale e una sincera attitudine religiosa intesa non solo come esperienza individuale ma pure come partecipazione alla vita della Chiesa. In quest'ultima direzione ebbe fiducia nel commercio con gli uomini che la dirigevano, così come operò per appoggiare le azioni di riforma portate avanti dai vari ordini religiosi con il ritorno all'osservanza regolare.

Abbiamo già sottolineato come e quanto il Giubileo di metà secolo, dopo il dramma dello Scisma e davanti alle altre prevedibili sventure annunciate dall'avanzata turca, rendesse visibile la proprietà salvifica della Chiesa. Il papa che si fece interprete di questa speranza era - non si dimentichi - egli stesso un umanista, attivamente impegnato anche oltre il grande avvenimento del 1450 a restituire dignità e onore all'istituzione ecclesiastica e alla sede apostolica attraverso un progetto largo e immediatamente percepibile: ad esempio fissando in immagine l'idea della posizione paritaria di Roma e Gerusalemme attraverso le figure di san Lorenzo e di santo Stefano, proprio nella sua cappella, o molto operando "in libri e in murare"⁵⁷ "non per sfarzo, non per l'inutile gloria, non per la fama...ma per la maggiore autorità e dignità della sede apostolica presso tutti i popoli cristiani"⁵⁸. Gli intellettuali veneti condivisero pienamente queste speranze, poco avvertendo, almeno in questo tempo - ché più tardi la situazione era destinata a modificarsi - , contraddizioni, pericoli, ambiguità, estranei certamente a quelle critiche che sentiamo aleggiare nel *Testamentum* del pontefice, sia esso emanazione diretta del suo volere o lettura del biografo⁵⁹.

⁵⁵ Traggio l'espressione da MIGLIO, *Il giubileo di Nicolò V (1450)*, p. 72.

⁵⁶ KING, *Umanesimo e patriziato a Venezia nel Quattrocento*, I, pp. 234-235, e pp. 49-54, per un quadro generale su *Umanesimo e pietas*.

⁵⁷ MIGLIO, *Il giubileo di Nicolò V (1450)*, p. 68.

⁵⁸ Sono parole del *Testamentum* riportato dal MANETTI (se ne può vedere la traduzione italiana in COLUCCIA, *Niccolò V umanista: papa e riformatore. Renovatio politica e morale*, pp. 323-332). Sulla sua autenticità si è molto discusso: MIGLIO, *Il giubileo di Nicolò V (1450)*, p. 57, nota 2, lo ritiene "realmente detto da Nicolò V morente".

⁵⁹ Vedi nota precedente.

Resta da penetrare meglio con qualche considerazione finale la posizione di Isotta Nogarola. La Veronese ebbe una visione della Chiesa sintonizzante con molti altri intellettuali contemporanei e operò conseguentemente, mettendosi in rapporto con i maggiori responsabili dell'istituzione ecclesiastica in una posizione deferente e nello stesso tempo paritaria nel segno di un comune sentire. Così l'abbiamo vista comportarsi con vescovi, cardinali, con gli stessi pontefici. Ma non si deve dimenticare che era una donna: quello che per gli umanisti poteva essere agevole⁶⁰, meno facile doveva riuscire per lei, anche se nobile e dotata di grandissima cultura. Abbiamo già visto a tal riguardo come la scelta della verginità sia stata passo obbligato per raggiungere la piena accettazione nel mondo delle lettere come tra gli ecclesiastici e i religiosi. Non è possibile accertare se nell'accostarsi al papa abbia avuto a modello Caterina da Siena "massima santa della sua epoca", secondo quanto suggerisce Margareth King⁶¹. Propenderei a rilevare piuttosto le differenze con la grande Senese che le somiglianze: Isotta agiva come portavoce di una *élite* culturale e sociale e non del popolo dei fedeli, animata da una visione della Chiesa che possiamo definire aristocratica, con una tensione imitativa rivolta soprattutto all'universo maschile. Rivediamo inoltre lo speciale monachesimo da lei adottato: anche questo stile di vita riflette il desiderio di non abbandonare la famiglia e il proprio stato sociale, sentimento che vediamo del resto manifestarsi proprio nelle lettere ai prelati, concluse non di rado con vibrante raccomandazioni dei familiari⁶².

Anche il pellegrinaggio giubilare presenta aspetti molteplici, diversi e in qualche modo contraddittori. Se da un lato esso sembra ispirato a una visione della Chiesa "trionfalistica" - una Chiesa di conquista e meno di comunione -, secondo quanto abbiamo osservato negli scritti, dall'altro deve essere posto in relazione con l'attitudine e l'esperienza meditativa di questa singolare eremita, legata tra gli altri a un religioso come Paolo Maffei attraverso una figliolanza spirituale che dovette essere ricca di stimoli. Il canonico - si sa - fu maestro nel suggerire forme e modi della meditazione⁶³ e Isotta doveva essere avvezzata a un modo personale più intimo di vivere la religione, imperniato sulla riflessione silenziosa intorno ai misteri della vita di Cristo ovvero su un pellegrinaggio tutto interiore che li ripercorresse. Il travaso di tale consuetudine nella romeria giubilare, e meglio ancora l'orazione davanti al pontefice, è dunque complesso.

La sensazione di trovarci davanti a una vicenda che nella sua contingenza rinvia a una vita difficile si fa più precisa qualora il pensiero ritorni alla donna deliberatamente vergine. Colpisce l'attenzione infatti che la cerchia di amici sia tutta maschile; che tra le lettere inviatele ve ne sia solo una di donna, e senza cenno di risposta⁶⁴; che si consideri oggetto di irrisione da parte del suo sesso⁶⁵. L'ansia del riscatto da una condizione sentita come mortificante trapela - l'abbiamo notato - in molte delle scritture nogaroliane⁶⁶; non da ultimo nel continuo ribadire la propria indegnità rispetto all'opera di scrittrice e nei confronti degli interlocutori, atto giustamente interpretato dagli studi recenti non mero

⁶⁰ Vedi l'esemplificazione riferita sopra: testo e note 3-5.

⁶¹ KING, *Isotta Nogarola umanista e devota (1418-1466)*, p. 30.

⁶² Si vedano, ad esempio, le lettere cit. a nota 45. Da notare il particolare accento 'protettivo' nei confronti del fratello Leonardo.

⁶³ Vedi sopra, nota 19.

⁶⁴ ABEL, II, pp. 3-6, lettera LI, 1442-1444 (seguita è un componimento in versi dello stesso tono): è Costanza Varano, un "altro esempio di donna allevata nella tradizione degli studia humanitatis" (KING, *Isotta Nogarola umanista e devota (1418-1466)*, p. 17)

⁶⁵ E' quanto rivela la lettera di Guarino del 10 aprile 1437: ABEL, I, pp. 83-92, lettera XIV (si veda anche il commento del passo in KING, *Isotta Nogarola umanista e devota (1418-1466)*, p. 8).

⁶⁶ Si veda in particolare sopra, testo e note 26-28.



artificio retorico ma indizio di un reale disagio esistenziale⁶⁷. E allora si deve ripetere ancora che Isotta Nogarola era una donna: il desiderio di partecipazione e di libertà - per lei e per le altre non numerose donne dell'epoca che gli studi recenti vanno scoprendo⁶⁸ - trova espressione, all'interno di una vita 'difficile' perché non comune, anche nella inusuale vicenda di questo pellegrinaggio coronato da un'orazione davanti al papa: occasione unica di un colloquio diretto con il vertice della Chiesa e di una reale equiparazione agli amici umanisti: a un Guarino, a un Foscarini, che con facilità molto maggiore poterono compiere analoghi gesti⁶⁹.

=====

Alle origini della nuova Roma. Martino V (1417-1431). Atti del Convegno (Roma, 3-5 marzo 1992), a cura di M. CHIABÒ, G. D'ALESSANDRO, P. PIACENTINI, C. RANIERI, Roma 1992

ISOTTAE NOGAROLAE VERONENSIS *Opera omnia quae supersunt...*, ed. E. Abel, Vindobonae 1886, (= Abel)

M. FAGIOLO, M.L. MADONNA, *La rifondazione umanistica di Roma nei piani giubilari del Quattrocento*, in *La storia dei giubilei*, I, pp. 10-37

⁶⁷KING, *Isotta Nogarola umanista e devota (1418-1466)*, pp. 10-11.

⁶⁸Qualche esempio: KING, *Isotta Nogarola umanista e devota (1418-1466)*; KING, *Le donne nel Rinascimento*; ZARRI, *Recinti. Donne, calusura e matrimonio nella prima età moderna*.

⁶⁹Nel quadro di un costume perdurante nel secolo, per cui non erano infrequenti le orazioni di umanisti noti al cospetto del pontefice, ricordo solo i discorsi a Pio II del Guarino durante il viaggio del papa verso Mantova, nel 1459 (AVESANI, *Verona nel Quattrocento*, pp. 49-50) e del Foscarini nell'assise mantovana, in realtà come ambasciatore della repubblica di Venezia (PICOTTI, *La Dieta di Mantova e la politica de' Veneziani*, p. 181).

Tratto dal libro: Antonio **RIGON**, *I percorsi della fede e l'esperienza della carità nel veneto medievale*, Poligrafo 2002, (Carrubio, 1) p.155-172.

I Crociferi e le comunità ospedaliere lungo le vie dei pellegrinaggi nel veneto medioevale secoli XII-XIV

Gian Piero Pacini

"... essendo venuti dalla parte di Roma alcuni monachi quali andavano vestiti de biso, descalzi, con una croce di legno in man, pieni d'ogni bontà et religion, et essendo poveri, li furono donati alcuni terreni sopra la palude, in confinanza col Canal deli Monachi dal Sacco, dove li fu fabricato da diversi con elemosine, un'ospedal per loro habitation con una giesiola che chiamavano S. Maria dell'ospedal delli monachi della Croce"¹. Così, una cronaca veneziana trecentesca descrive la comparsa nella città lagunare di questi strani frati, che hanno scelto di servire i poveri in un ospedale. Per saperne di più su di loro, bisogna rifarsi al grande privilegio *Quod calcatis*, con il quale, fra il 1160 e il 1170,² Alessandro III concede protezione apostolica a Gerardo e ai suoi compagni, che vivono "iuxta disciplinam bone memorie Cleti" e per loro formula una regola articolata che viene trasmessa in forma ufficiale, appunto, con una lettera bollata. E' il primo documento papale diretto ai Crociferi e il più importante per conoscere la storia delle loro origini. Per economia di tempo, mi limiterò ad alcune osservazioni³. E prima di tutto (seguendo il testo della lettera papale), per sottolineare come il servizio al prossimo bisognoso attraverso l'ospitalità sia compiuta da questi laici dietro l'esempio di Cleto (la cui figura scompare nella leggenda creata dalla storiografia dell'ordine) per un bisogno di "conversione" personale (...*omnipotenti Domino in religionis habitu militare et regularibus disciplinis postulastis*) e dare risposte a fenomeni di emarginazione sempre più attuali dovuti al crescere delle città italiane e al concomitante aumento della povertà⁴. Una scelta quella dell'ospitalità insieme con la povertà individuale, comune ad altre esperienze nell'ambito

¹ Il passo è tratto dalle cronache delle famiglie Giustiniani e Gussoni, Archivio di Stato Venezia (=A.S.Ve), Monasteri soppressi, S. Caterina, b.21.

² Il documento manca dell'indicazione dell'anno dell'Incarnazione e di quello del pontificato, mentre riporta il luogo e il giorno di emissione: Dat. Beneventi XIII kal. Ianuarii; P. FR. KEHR, che ne dà l'edizione nel suo *Papsturkunden in Italien. Reiseberichte zur Italia Pontificia*, I (1896-1899), (*Acta Romanorum Pontificum*=Città del Vaticano 1977), doc. 9, pp. 227-230, propone una sua collocazione fra il 1167 e il 1170, vedi anche IDEM, *Italia pontificia*, V, Berolini 1911, p. 285. La tradizione consolidata all'interno dell'ordine lo fa invece risalire al 1160.

³ Per il testo del privilegio di Alessandro III, rinvio a: P. F. KEHR, *Papsturkunden in Italien*. I, cit, pp. 227-230; per un commento alla regola dei Crociferi e i recenti studi sulle origini e i primi sviluppi dell'Ordine, in particolare: G. P. PACINI, *Fra poveri e viandanti ai margini della città: il "nuovo" ordine ospedaliero dei Crociferi fra secolo XII e XIII*, in *Religiones novae*, in "Quaderni di Storia religiosa", II (1995), pp.57-85; KATRIN BAAKEN, *Papsturkunden für die Crociferi*, in *Ex ipsis documentis. Beitrage zur Mediävistik. Festschrift H. Zimmermann zum 65. Geburtstag von H. Zimmermann*, herausgegeben von K. Herbers. H. Henning Kortüm, C. Servatius, Sigmaringen 1991, pp. 331-343; F. A. DAL PINO, *Il "propositum" di Giovanni de Matha e i suoi rapporti con le altre regole comparse tra i concili Lateranense III e Lateranense IV(1179-1215)*, in *Tolleranza e convivenza tra Cristianità ed Islam. L'ordine dei Trinitari (1198-1998)*. Atti del convegno di studi per gli ottocento anni di fondazione, Lecce 30-31 gennaio 1998, a cura di M. FORCINA E P. NICOLA ROCCA, Galatina 1999, pp.55-100, in part.64-65; p.76; p. 82; p.85; p. 91;

⁴ M. MOLLAT, *I poveri nel Medioevo*, Bari 1982.

dell'Europa dei sec. XI e XII (in particolare nell'area meridionale della Francia e della Padania⁵), quando numerosi i laici, nei contemporanei movimenti pauperistico-evangelici, cercavano forme di vita più consone ad un cristianesimo autenticamente praticato ma che, in questo caso, diventò carisma caratteristico di un nuovo ordine religioso attraverso il riconoscimento papale. Importante, nella storia della Chiesa in generale, questa decisione di Alessandro III, che non si limita a prendere questi laici e le loro case (quindi già operanti e diffusi nel territorio) sotto la protezione apostolica con la conseguente esenzione da intromissioni ecclesiastiche e secolari ma, per loro richiesta, stabilisce un apposito testo della regola che dovranno seguire⁶. Per questo, papa Bandinelli, può essere considerato, a ragione, il vero fondatore dei Crociferi⁷.

Fra le regole approvate nell'arco di tempo che va dal Concilio Lateranense III (1179) al successivo Lateranense IV (1215), questa dei Crociferi (che prevede un'organizzazione verticistica nella persona del priore o maestro maggiore e la sua "visita" alle varie case, temperata dall'istituto del capitolo generale e dall'approvazione della famiglia religiosa locale, in caso di sostituzione del proprio superiore), contiene fra l'altro l'esplicitazione dei tre voti in forma di professione⁸, il noviziato, il superamento della *stabilitas loci* propria della vita monastica, con lo spostamento dei religiosi da una casa all'altra. La lettera papale si distingue per un *incipit* proprio e insolito che non sarà più ripreso, mentre il testo servirà di riferimento per la regola di ordini ospedalieri approvati successivamente, come quella dei Trinitari⁹, e la disposizione qui stabilita per l'accettazione di "uxorati" entrerà nella collezione delle Decretali di Gregorio IX¹⁰ come normativa per l'ingresso dei coniugati in un ordine religioso.

Sempre lo stesso papa Alessandro III, prendendo il 20 dicembre 1173 con la *Attendentes vota*, Ventura e l'ospedale che ha appena costruito fuori delle mura di Verona sotto la protezione apostolica e concedendogli di edificare una chiesa annessa e di essere esenti dalle decime, usa per la prima volta il termine *Cruciatorum* che finirà per tradursi in Crocigeri o Crociferi¹¹. Urbano III poi, con il privilegio *Cum antecessor*, del 26 marzo 1187 li definisce *divino... et*

⁵ Anzi, la fondazione di ospedali rappresentò una possibilità per i laici di esprimere la propria "conversione" vedi, G. G. MERLO, *Religiosità e cultura religiosa dei laici nel secolo XII*, in *L'Europa dei secoli XI e XII fra novità e tradizione: sviluppi di una cultura*, Milano 1989, pp. 201-215; per una sintesi delle fondazioni ospedaliere in questo periodo vedi F. A. DAL PINO, *I frati Servi di s. Maria dalle origini all'approvazione (1233 ca. - 1304)*, I, Louvain 1972, pp. 522-528; Sulla ricca bibliografia in proposito, mi limito a segnalare: *La conversione alla povertà nell'Italia dei secoli XII-XIV*. Atti del XXVII Convegno storico internazionale, Todi 14- 17 ottobre 1990, Centro italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1991; E. BRESSAN, *L'Hospitale e i poveri*, Milano 1981; G. M. VARANINI- G. DE SANDRE GASPARINI, *Gli ospedali dei "malsani" nella società veneta del XII-XIII secolo, in Città e servizi sociali nell'Italia dei secoli XII-XIV*, Pistoia 1990, pp.141 ss; G. ALBINI, *Città e ospedali nella Lombardia medievale*, Bologna 1993; nella fioritura degli studi sulla storia ospedaliere va anche segnalato *Uomini e donne in comunità*, "Quaderni di storia religiosa", I (1994) in cui sono raccolti vari saggi di innovativa impostazione soprattutto nella prospettiva delle "comunità doppie".

⁶ "Ad petitionem autem vestram regulam, secundum quam vivere debeatis et omnipotenti deo servire, duximus constituendam", vedi, FR. KEHR, *Papsturkunden in Italien*, I, cit., doc. 9, p. 227.

⁷ Cfr. PACINI, *Fra poveri e viandanti*, cit. pp.64-65.

⁸ "...absque proprio vivere promittentes et continentiam...servare...proprio magistro et animarum suarum rectori debitam in omnibus obedientiam promittant...", cfr. KEHR, *Papsturkunden in Italien*, I, cit. pp.227-228.

⁹ Si veda in proposito e sul quadro religioso dal Lateranense III al Lateranense IV, DAL PINO, *Il "propositum di Giovanni de Matha*, cit., pp.64-70; 73; 76.

¹⁰ Cfr. Decretalium. Gregorii IX, lib.III, t.32, in *Corpus iuris canonici*, II. *Decretalium collectiones*, ed. Ae. Friedberg, Leipzig, 1879 (=Graz 1959), p.581.

¹¹ Vedi il testo in L. MANZONI, *Il primo secolo di storia dei Crociferi italiani (1169-1276) e la loro espansione in area veneta e trentina*, Università degli studi di Padova, Facoltà di Lettere e Filosofia, a.a. 1987-1988, rel. F. A. DAL PINO, pp. 113-115, che trascrive dal ms.474 della Biblioteca Civica di Treviso (d'ora in poi:BTC. ms. 474); regesto in Kehr, *Papsturkunden in Italien*, I, p. 231.

*pauperum obsequio mancipati*¹², indicandone la dedizione totale ai poveri fino al servizio, conferma loro diversi privilegi e concede, in particolare, quello nuovo delle sepolture: in questo i Crociferi, precedono, seppure di qualche decennio, una caratteristica che diverrà propria degli Ordini Mendicanti¹³.

Il termine Crociferi ha fatto supporre, per le loro origini¹⁴, un qualche legame con la crociata legandolo alle affermazioni dei raccoglitori delle memorie dell'ordine¹⁵, che si basavano su una ormai consolidata presenza dello stesso in terre d'Oltremare, per far iniziare il loro impegno ospedaliero anche a favore dei crociati¹⁶. In realtà, l'unico elemento crociato espresso nella regola dei Crociferi è costituito dall'identificazione tra il far parte della comunità e il ricevere la croce, equiparando tale gesto alla professione religiosa. Fin dalla prima predicazione di arruolamento alla crociata la consegna e l'assunzione della croce erano diventate il distintivo, quello di "milites Christi", per coloro che vi aderivano, passando poi a tutti gli ordini militari e cavallereschi di Palestina e dell'Occidente. Ma nella regola di Alessandro III diventa "segno e titolo caratterizzante un Ordine che si consacra, in nome della stessa croce, al servizio dei poveri"¹⁷. E questa specifica scelta, oltre ad essere confermata e puntualmente ribadita nei numerosi privilegi e nelle moltissime lettere papali dirette all'Ordine durante la sua storia di mezzo millennio (1160- 1656), è attestata anche dai primi documenti, di ambito non pontificio, e precedenti alla *Quod calcatis* se non se ne accetta la datazione al 1160¹⁸.

2. Diffusione nel territorio

Sono testimonianze che confermano il loro vivere in piccoli gruppi *iuxta disciplinam Cleti* (forse quindi già legati ad un qualche regolamento, tuttavia senza alcuna approvazione ecclesiastica e da qui la loro richiesta al papa) tramandate da atti di donazione di terreni in loro favore, sempre accompagnate dal preciso impegno di costruirvi un ospedale. Non hanno ancora una sede fissa il 9 febbraio del 1162 (e tuttavia è interessante che siano indicati con gli appellativi di *fratres* e *Cruciferi*) quando Guglielmo, Angelo e i loro successori ricevono in donazione una casa con terreno posti in località Capo di Monte, presso Ancona perché vi stabiliscano un ospedale¹⁹. Nel

¹² Vedi il testo in P.FR. KEHR, *Italia pontificia sive repertorium privilegiorum et litterarum a Romanis pontificibus ante annum MCLXXXVIII Italiae ecclesiis, monasteriis, civitatibus singulisque personis concessorum*, V, *Aemilia sive provincia Ravennas*, Berolini 1925, n° 8, p. 287.

¹³ F.A. Dal Pino, *La regola dei Trinitari e le nuove regole (1100ca.1215). I riferimenti all'Islam*, in *La liberazione dei "cattivi". Tra Cristiani e Islam. Oltre la crociata e il Ġihād: tolleranza e servizio umanitario*, a cura di G. Cipollone, Città del Vaticano 2000, p. 203.

¹⁴ Anche L. M. Rooyen (van) G.D. Gordini, *Crocigeri italiani*, in *Dizionario degli istituti di perfezione*, III, Roma 1976, col 311-313 avanzano l'ipotesi che Cleto possa essere un ex crociato.

¹⁵ Vedi: *L'origine et fondatione dell'ordine de' Crociferi descritta dal reverendissimo monsignor Benedetto Leoni, vecovo d'Arcadia*, In Venetia appresso Gratosio Parchacino 1598, cc. 2-3; 19-23.

¹⁶ In parte, riferita da Fl. Corner, che, nel suo libro : *Ecclesiae venetae antiquis monumentis nunc etiam primum editis illustratae*, Venetiis MDCCXXXIX, dec. II, p.174 scrive: "Alexander III, qui Romae sedit anno 1159 certam vivendi normam et regulam Crucigeris dedit, qui iam inde ab expeditionibus in Terram Sanctam nullo inter se vinculo connexi in Urbium xenodochiis ministrabant aegrotis primo militibus, tum etiam omnibus, et crucem manu gestebant et vestibus apponebant".

¹⁷ DAL PINO, *La regola dei Trinitari*, cit. p. 203.

¹⁸ Vedi nota 1.

¹⁹ E' l'attestazione dell'anonimo crocifero che, nel secolo XVII, poco prima della soppressione dell'ordine, ne raccolse la documentazione archivistica superstite in un vero e proprio "cartulario". Si tratta del ms.474 della Biblioteca Comunale di Treviso (d'ora in poi BCT, cod. ms.474), già studiato e fatto conoscere da P. Fr. Kehr; da questo manoscritto appunto lo studioso trae i testi dei documenti papali indirizzati ai Crociferi fino al 1198. Il redattore del cartulario, per difficoltà di lettura, come afferma egli stesso, riporta solo il regesto dell'atto che qui interessa: "Nel monastero nostro di San Marco di Ancona vi è un istrumento in carta pecora, di carattere antico et difficile da leggere il cui contenuto è tale. Nel 1162, adì 9 febraro nel tempo di Alessandro III e di Federico imperatore, Ferrabotto, figliuolo di Pietro, Giovanni e Stefano donarono, per l'amor di Dio e della beata Vergine e

1163 troviamo i Crociferi già presenti a Padova, a Como e a Rimini, dove, a distanza di pochi mesi, sono destinatari di beni immobili che hanno come fine la costruzione e il funzionamento di un ospizio. Particolarmente interessante il caso di Padova, perché la donazione, il 20 giugno 1163, è fatta, a nome di tutto il popolo, dal rettore della città alla presenza e con l'assenso degli esponenti dell'aristocrazia che è alla guida del comune consolare. Giovanni e Pietro "della congregazione di san Cleto", ricevono un appezzamento di terreno, detto *Arzere*, presso il suburbio di Ponte Molino²⁰. Una decisione pubblica, che al di là delle riaffermate motivazioni spirituali, *pro remedio animae*, sottende senza dubbio, la presa di coscienza di un intervento stabile, che oggi chiameremmo sociale, a favore di pellegrini, poveri, malati. E il sito, vicino alla porta della città, in capo al Ponte Molino, doveva rispondere bene allo scopo.

A Como, il primo benefattore dei Crociferi è Giovanni, un privato, (la cui famiglia *De Ficca* o *Ficani* apparteneva peraltro al ceto dirigente cittadino²¹) che, il 14 ottobre 1163, dona terreno e edifici posti fuori della città, presso il ponte di Cosia a Bernardo, *converso della congregazione dei Crociferi*, perché lui o altri *de conversatione crutiatorum* costruiscano un ospedale *ad susceptionem pauperum et pellegrinorum atque omnium languentium*²². Dai destinatari, qui elencati, del futuro intervento caritativo viene confermato ancora una volta lo scopo ospedaliero-assistenziale all'origine della vocazione crociferi, in cui anche i pellegrini, per il loro stato di precarietà, sono equiparati ai poveri e agli infermi.

Sono il soggetto vero di un'azione caritativa in una visione però tutta nuova della povertà che non va semplicemente soccorsa, ma fatta oggetto di rispetto e di stima²³, come traspare dalla volontà di Radnaldo e Grissolino che, nel mese di ottobre del 1163, donano delle terre presso Rimini a fra Gerardo e a un suo compagno *recipientibus vice sancti Cleti ad hospitale ibi edificandum ut ibi Deo pauperibus honor exhibeatur*²⁴.

Una tradizione consolidata tuttavia non in fonti contemporanee, ma in cronache Trecentesche e tutte di ambito veneziano, sostiene una precoce presenza dei Crociferi proprio a

di san Cleto, a frate Guglielmo et Angelo Crociferi et ai loro successori in perpetuo una casa e sito di terreno posto in Capo di Monte, largo piedi venti et lungo altrettanto, per edificare l'ospedale. E' fatto detto istromento per mano di notaio alla presenza di sette testimoni che sono in quello nominati", cfr. BCT, cod.ms. 474, f. 126r. Secondo lo Speciali, l'archivio della chiesa di San Marco di Ancona doveva conservare ancora, fino al 1759, un discreto numero di documenti sui Crociferi; vedi, Girolamo Speciali, *Notizie storiche de' Santi protettori della città di Ancona...*, della cattedrale e vescovi della città..., Venezia 1759, p. 156: "Io che mi trovo rettore della parrocchiale della chiesa di S. Marco di Ancona, in cui appunto fu l'ordine suddetto, potrei sufficientemente far conoscere l'antichità del medesimo in detta Parrocchiale dalle scritture e memorie che sono nell'archivio della medesima".

²⁰ Il testo del documento è riportato da: Leoni, *L'origine et fondazione*, cc. 5v-6v. Per le osservazioni su questo testo, maggiori informazioni sulla donazione e riferimenti bibliografici, rinvio a PACINI, *Fra poveri e viandanti...*, cit. p. 61-62.

²¹ Cfr. M.G. CESANA, *Uomini e donne nelle comunità ospitaliere di Como nel Duecento*, in *Uomini e donne in comunità*, "Quaderni di Storia religiosa" I (1984), p.159.

²² Copie del documento in Archivio storico civico di Como, *Registrum litterarum ducalium*, vol. IV, f. 127v- 128r; ed. L. DELLA TORRE, *L'ospedale di San Bartolomeo di Como Attraverso i documenti del "Codice dei Crociferi" (sec. XII-XIII)*, Università degli studi di Milano, Facoltà di Lettere e Filosofia, a. a. 1987-1988, rel. G. Soldi Rondinini, pp. 15-17.

²³ Sul mutare del concetto di povertà e carità nel corso del secolo XII vedi, A. VAUCHEZ, *La spiritualità dell'Occidente medioevale*, Milano 1993, pp. 126 ss; G. MOLLAT, *I poveri nel Medioevo*, trad. it. Bari 1982, p.102-136; R. MANSELLI, *Evangelismo e povertà*, in, *La concezione della povertà nel Medioevo*, a cura di O. CAPITANI, Bologna 1983, pp. 167-169.

²⁴ BCT, ms. 474, f. 479r.; a proposito di questa fondazione dei Crociferi G. Garampi, nelle sue *Memorie ecclesiastiche appartenenti all'istoria e al culto della beata Chiara da Rimini*, Roma 1755, p. 511, scrive: "CROCIFERI: fra le carte dell'Archivio Belmonte una ve n'ha del 1164 con cui Cristiano Eletto di Magonza, luogotenente imperiale decise: *possessionem illam in qua Cruciferi domum hedicaverant, de iure ad monasterium b. Petri sanctique Iuliani martyris spectare*. Quindi si può ricavare che fossero in Rimini introdotti questi piissimi religiosi fin dalla prima loro origine".

Venezia già nel 1150, a seguito della donazione di un certo Pietro o Cleto Grausoni, che fece edificare per loro un ospedale e una chiesa, intitolandola a Santa Maria²⁵ in un luogo soggetto poi al patriarca di Grado, come appare dai Privilegi concessi da Innocenzo III e Onorio III²⁶. La sede veneziana avrà un ruolo di primo piano nella storia dei Crociferi, per la filiazione degli ospedali che aprirà a Zara, San Giovanni d'Acri²⁷ e nelle isole di Creta, Cipro, Negroponte²⁸, seguendo i Veneziani nella loro penetrazione in Oriente a seguito delle crociate. Sembra proprio che l'iniziativa della partenza per l'Oltremare, al seguito di soldati e mercanti, che, spesso sotto la spinta emotiva, avveniva in forma disordinata e senza regolari autorizzazioni dei superiori religiosi, sia dovuta ai Crociferi veneziani se il 9 luglio 1220, Onorio III dovette emettere un provvedimento in proposito, indirizzato al generale, per tranquillizzarlo dandogli ampio mandato per ristabilire la disciplina. C'era addirittura chi faceva voto di partire per la Terrasanta: da qui l'autorizzazione del papa al maestro generale di assolverli da tale impegno²⁹.

I "Crosacheri" insediati a S. Maria vivono, infatti, in un rapporto stretto con la città e ne sono coinvolti, fino a poter contare, nel 1254 sul doge Ranieri Zen come loro *advocatus*, cosa del tutto eccezionale nella storia della Serenissima³⁰. L'averne come proprio protettore per le

²⁵ La notizia è tratta dalla *Cronica* del doge Andrea Dandolo (composta tra il 1343 e il 1354), vedi Andreae Danduli *Chronica per estensum descripta*, a cura di E. PASTORELLO, in RIS², XII/1, Bologna 1938-1958, p. 246: "*Hoc tempore, Cletus Grausoni ecclesiam et hospitale, sub Sanctae Mariae vocabulo, in proprio fundo construens, ordini Cruciferorum illa postea obtulit, quae terris et aquis coadherentibus Bonushavere Grausoni, eius heres, deinde dictavit*". Il passo si legge anche in, Corner, *Ecclesiae venetae*, cit., p.173 che sposterebbe la data di fondazione al 1155 dandene anche le motivazioni: "*Porro fundatio ecclesiae cum a Dandulo recenseatur medio tempore inter electionem Adriani papae IV ad Apostolicam Petri Sedem die III decemb. anno 1154 eveci, et dominationem Leonardi Cornelii anno 1155 factam, necessario deducitur eo ipso anno 1155 ineunte aedificatum fuisse Crucigeris monasterium*". Per un insediamento dei Crociferi a Venezia fra il 1152 e il 1154 propende Ferdinando Ughelli, *Italia sacra sive de episcopis Italiae et insularum adiacentium*, a cura di N. COLETTI, V², Venezia 1720, p. 1240, p.1245. Il racconto del Dandolo è affine a quanto si legge in Cronache manoscritte anteriori, vedi Biblioteca Marciana di Venezia, *cod. Marc. It. VII*, 2034, c. 149 e *cod. Marc. It. VII*, 37, c.22r.

²⁶ A. POTTHAST, *Regesta Pontificum Romanorum inde ab anno post Christum natum MCXCVIII ad annum MCCCIV*, Berolini 1874-1875, nn. 1049, 4785, 6530. La bolla del 13 maggio 1200 d'Innocenzo III conferisce al patriarca di Grado Giovanni la giurisdizione sulle chiese veneziane di S. Silvestro, S. Giacomo dell'Orto, S. Martino, S. Matteo, S. Canziano, S. Maria de Cruciaris, S. Clemente, vedi doc. in Archivio di Stato di Venezia, *Mensa Patriarcale*.

²⁷ Anche se l'importante ospizio di Akkon faceva risalire la sua fondazione alla nobiltà pisana, cfr. R. ROHRICHT, *Regesta Regni Hierosolymitani (1097-1291)*, I, (1893), p. 258, n° 982.

²⁸ L'autore del cartulario in BCT, ms.474 al ff.91r, riporta un elenco di 7 ospedali collocati in Grecia ma senza alcuna documentazione; ho nominato invece gli ospedali che compaiono in documenti pontifici. Per Zara: "Breve di Clemente III del 1188 26 luglio conferma la sentenza della chiesa di Santa Croce di Zara dei Crociferi contro i Templari" ed. Kehr, *Papsturkunden*, V, p. 204-205, n. 27 Regesto in KEHR, *Italia Pontificia*, IV, p.131; Cipro: BCT, ms.474, f.263v-f.264r-compare nella lettera del 1490 con la quale il generale nomina un vicario per le case dell'ordine del vicariato d'Oriente; per l'ospedale di S. Spirito in S. Giovanni d'Acri vedi testo del Breve di Innocenzo IV (Lione, 1248, 13 luglio) con il quale ne conferma l'esenzione dalla giurisdizione dei vescovi d'Oriente, BCT. ms.474 f.153r; altro dello stesso papa, (Lione, 1248, 29 luglio) per concedere 40 giorni d'indulgenza a chi sovvienne questo ospedale poiché, come affermano i Crociferi, "...in nullo transmarinorum hospitalium recipiantur mulieres debiles et infirmae, nisi dumtaxat in eorum hospitali, quod in illis partibus unicum est lombardis, in quo tam mares quam foeminas pauperes et infirmos exercentur continua opera pietatis"; altra lettera di indulgenza di Clemente IV (Perugia, 1265, 17 giugno) per i benefattori, BCT. ms.474, ff.154r-155r; Onorio IV (Roma, da S. Sabina, 1287, 5 dicembre): conferma esenzioni e privilegi, BCT, ms.474, f. 155r; Giovanni XXII (Avignone, 1330, 23 settembre) raccomanda a arcivescovi, vescovi, abati che accolgano con benevolenza i Crociferi quando una volta all'anno vengono nelle chiese delle loro diocesi o giurisdizioni per organizzare cerche per il loro ospedale e invitino i fedeli ad essere generosi con loro, BCT. ms.474, f. 155

²⁹ L'originale è in Archivio della Curia Patriarcale di Venezia, busta Perg. VII, n° 13; Il testo della bolla si legge copia, in BCT. ms.474, f.12v.; in *Privilegia ordinis Cruciferorum*, cit. f.37.

³⁰ Come commenta il Corner, a proposito di un rogito di vendita in cui appunto il doge figura con tale incarico, vedi Corner, *Ecclesiae venetae*, cit, p. 175: "*Notatu dignum est Raynerium ducem ipsius ecclesiae S. Mariae advocatorem appellari, cuius tituli appositione nusquam quod meminerim, inveni duces fuisse nominatos*".

questioni legali e patrimoniali un doge era per il monastero fatto di non scarso rilievo³¹, poiché lo Zen fu molto di più e la sua presenza lasciò nella storia degli ospedalieri un segno determinante per la loro sopravvivenza con il ricco lascito ch'egli fece in loro favore nel suo testamento del 7 luglio 1268³². Questo, da solo, dà la misura della considerazione ormai raggiunta a Venezia dai Crociferi che, fin dal loro avvento erano riusciti a conquistare la stima dei veneziani. All'interno dell'Ordine poi la casa dei Crosacheri di Venezia, con il passare del tempo, occupò sempre un ruolo di primo piano tanto da arrivare a godere di un'autonomia, senza dubbio maggiore, rispetto alle sedi delle altre province, quando fu adottata questa struttura territoriale³³, forte del privilegio *Illa vos libenter concedimus* di Bonifacio VIII del 28 luglio 1295, con il quale i Crociferi di Venezia potevano eleggere autonomamente il proprio priore³⁴. Pur tuttavia ospedale e casa veneziana sono destinatari dei primi interventi papali solo fra la fine del 1186 e gli inizi del 1187 da parte di Urbano III³⁵. E questo ritardo stranisce, perché, per ricostruire l'ampiezza della diffusione dei Crociferi e la collocazione dei loro insediamenti nel territorio della Penisola, la documentazione più importante, oggi disponibile, dopo la dispersione degli archivi dell'ordine, è proprio rappresentata soprattutto dalle diverse bolle che i papi destinarono loro, prima per favorirne lo sviluppo e, dopo il secolo XV, per intraprendere e agevolare varie riforme che rendessero l'ordine più rispondente alle nuove esigenze pastorali e alle mutate condizioni sociali: ulteriore conferma degli stretti rapporti fra i papi e questi ospedalieri. Infatti, benché ogni nuovo insediamento rientrasse nella protezione papale con i conseguenti diritti e immunità concessi dal grande privilegio di Alessandro III, lo stesso papa e i suoi immediati successori si preoccuparono di emanare, via via, oltre a lettere di raccomandazione dirette ai responsabili delle varie regioni ecclesiastiche e ai vescovi nelle cui diocesi erano presenti, specifici interventi a protezione di ciascun monastero ed ospedale appena costruiti, tanto da diventare, questi atti, una prerogativa caratteristica delle fondazioni crocifere. Ora, mentre s'intuiscono le ovvie ragioni che spingono i papi a sollecitare i vescovi perché agevolino i Crociferi, che spesso vengono da altre diocesi, per organizzare, una volta all'anno, la raccolta di elemosine presso i fedeli in favore dei loro ospedali (e per questo, privatamente possono celebrare la messa anche se il luogo è colpito da interdetto), nello stesso tempo le

³¹ Per la storia dei Crociferi a Venezia si veda il bel saggio di S. LUNARDON, *Hospitale S. Mariae Cruciferorum. L'ospizio dei Crociferi a Venezia*, IRE, Venezia 1985², con ricco apparato iconografico; soprattutto nelle riproduzioni dei teleri di Jacopo di Palma il Giovane, che adornano il restaurato oratorio dell'ospedale dei Crociferi, testimonia la celebrazione del doge Ranieri come benefattore munifico dei Crociferi.

³² Il testo si legge in *Antichi testamenti tratti dagli archivi della Congregazione di Carità di Venezia*, a cura di J. BERNARDI, III, Venezia 1884, pp.3 ss.

³³ La più antica documentazione in proposito, che traggio da BCT. ms.474, f. 28v è una lettera del generale del 1392 che conferisce l'incarico a due priori di visitare le province dell'Ordine e cioè: Romandiolae, Marchiae Anconitanae, Tusciae, Terrae Urbis, Ducatus Spoleti, Siciliae marittimae, Terrae laboris^a, Campaniae et aliis provinciis adiacentibus constitutis.

³⁴ Regesto in, G. DIGARD, M. FAUCON, A. THOMAS, *Les registres de Boniface VIII (1294-1300)*, Paris (bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome), I, 1884-1939, col. 99, n°274; copia del testo in BCT. Ms.474, f. 464v.

³⁵ Il primo è una lettera, indirizzata ai fedeli di Venezia, per invitarli a fare elemosine ai Crociferi di Santa Maria, perché possano soccorrere i poveri da loro assistiti e completare la ricostruzione della loro chiesa; nel secondo, in forma di lettera, indirizzata al patriarca di Grado e ai suoi suffraganei perché ammoniscano i loro diocesani a non molestare il priore e i Crociferi di Venezia, altrimenti li correggano e intervengano, per l'autorità loro conferita, secondo le disposizioni canoniche; regesto dei doc. in KEHR, *Papsturkunden in Italien*, I, cit. p. 530, n° 30, e n° 31; copie in BCT. ms.474, f. 559v e f.559r. Vedi anche copie in, Archivio di Stato di Venezia, *Procuratori di S. Marco, de Citra*, b.233, f. 6v e f.6r; si tratta di un fascicolo cartaceo di mm. 320 x 220 di ff. 42, compresi quelli di coperta - i primi ff.17 molto rovinati dalla muffa- scritto in *recto* e *verso* con un numero di righe variabile. E' copia secentesca fatta dal procuratore della casa di Venezia nella quale sono trascritte le lettere papali che riguardano i Crociferi della città.

minacce e le sanzioni che i pontefici rivolgono, sia in lettere di questo tipo sia in quelle a favore delle singole case, contro coloro che attentano ai loro beni, lasciano chiaramente trasparire come, abbastanza presto, ogni fondazione crocifera abbia potuto disporre di un certo patrimonio terriero e immobiliare frutto di donazioni private e pubbliche, difficilmente quantificabile se non per qualche casa e solo parzialmente (per la scomparsa della documentazione). E alla difesa di questi possedimenti, sparsi capillarmente nella penisola, mirano soprattutto i privilegi imperiali a protezione dei Crociferi, emanati da Federico Barbarossa nel 1175, da Ottone IV nel 1210 e da Federico II nel 1226³⁶.

Il primo intervento di papa Bandinelli in favore dei Crociferi nel Veneto è del 28 giugno 1167. Si tratta di una lettera diretta ad Alberto, vescovo di Vicenza, perché si adoperi a far sì che questi ospedalieri, insediatisi nei pressi della città, appena fuori dalla porta che dal loro nome si chiamerà di Santa Croce, possano costruire un proprio oratorio, visto che il terreno da loro scelto è rivendicato dalle monache di San Pietro, ciò che invece i frati contestano. Il papa suggerisce al presule³⁷ di appurare la cosa e comunque faccia in modo che gli ospedalieri ottengano quanto richiesto, affiancandogli nell'incarico (forse per garantirsi meglio l'esito voluto) il vescovo di Padova. Quanto alle monache (e qui non manca d'ironia) : "Indecens quippe foret, ut qui in arce contemplationis elegerunt Domino militare, secularibus tumultibus, presertim cum vacant orationibus, se debeant admiscere"³⁸.

E' noto che i Crociferi vicentini non solo poterono costruire il loro oratorio a fianco dell'ospedale, ma furono presto apprezzati e dal vescovo e dalla città per il loro impegno apostolico. Nel 1179 Giovanni Cacciafronte, vescovo di Vicenza, nel proprio palazzo, alla presenza di vari testimoni, con il consiglio e il consenso dei canonici presenti con Lazzaro, arciprete, e l'arcidiacono Valmarana, investe, *salvo iure ipsius episcopi in spiritualibus*, Melioranza, priore della chiesa di S. Croce, posta presso il ponte di Porta Nova, della chiesa e beneficio di San Quirico di Valdagno, le cui rendite contribuiscano al mantenimento dell'ospedale, contro l'annuo censo di quattro libre di cera³⁹. Lucio III, successore di papa Bandinelli, mentre è a Verona per l'incontro con il Barbarossa, in data 22 dicembre 1184, dietro loro richiesta, rinnova al priore e ai Crociferi di Vicenza, tutte le immunità, privilegi e indulgenze già concesse⁴⁰. Pochi giorni dopo (15 genn. 1185) lo stesso papa indirizzerà uguale provvedimento per i Crociferi di Padova⁴¹. Appena un anno e mezzo dopo, Urbano III, sempre da Verona il 4 maggio del 1186, conferma e rinnova la protezione papale sulla casa di Porta Nova con tutti i suoi beni, aggiungendo che dalle terre messe a coltura o dalle biade degli animali nessuno presuma di esigere decime, inoltre, i Crociferi possano accogliere liberamente laici e chierici che chiedono di condividere la loro esperienza⁴².

Un intervento pubblico in loro favore (il più antico finora noto) viene stabilito negli statuti cittadini del 1264 con un sussidio di dieci libre per l'acquisto di letti, coperte e panni per

³⁶ KEHR, *Italia Pontificia*, V, Berolini 1911, p.285; Lunardon, *Hospitale Cruciferorum*, cit., p. 21 e p.76, nota 12.

³⁷ Il codice di Londra, *Istoria di Vicenza*, (ms. sec. XVII), London, Brit. Museum, ms. 8602, f.255 da cui trae la sua ed. il Kehr, riporta come destinatario *Ioanni* [episc. Vic.], in realtà il vescovo di Vicenza è Alberto, cfr. G. MANTESE, *Memorie storiche della Chiesa vicentina*, II, *Dal Mille al Milletrecento*, Vicenza 1954, pp. 84-85; T. RICCARDI, *Storia dei vescovi vicentini*, Vicenza MDCCXXXVI (= Bologna, 1975), pp. 55-57 che confuta, per il 1167, la presenza a Vicenza, di un vescovo di nome Giovanni.

³⁸ Regesto del doc. in, KEHR, *Italia Pontificia*, VII/1, Berolini 1823, p. 141; ed. in Kehr, *Papsturkunden in Italien*, V, (1905-1962), pp. 535-536.

³⁹ Archivio del Capitolo Vicenza, Liber A., perg.5, n°247, doc. del 1179, 11 agosto, Vicenza.Ed. in *I documenti dell'Archivio Capitolare di Vicenza (1083-1259)*, a cura di F. SCARAMONCIN, Viella, Roma 1999, pp.14-16.

⁴⁰ Vedi il testo della lettera in, Kehr, *Papsturkunden in Italien*, I, cit. p. 545, n°21.

⁴¹ Cfr. Kehr, *Papsturkunden in Italien*, I, cit. p. 546, n° 23.

⁴² Cfr. Kehr, *Papsturkunden in Italien*, I, cit. pp. 549-550, n° 29.

gli infermi dell'ospedale⁴³, che probabilmente sanciva una prassi già in uso da tempo. Purtroppo, per la lamentata scomparsa della documentazione non è possibile avanzare ipotesi sulle rendite certe da beni immobili su cui poteva contare l'ospedale. Pare tuttavia che, per le entrate, S. Croce di Vicenza, fino alla fine del sec. XIII, non navigasse in buone acque e, in buona parte, dovessero consistere nelle spontanee oblazioni. Infatti, ancora in data 14 maggio 1298, il priore fra Montucio da San Severino, invocava dal collegio notarile un particolare statuto che obbligasse ogni notaio a consigliare legati in favore del suo ospedale nella rogazione dei testamenti⁴⁴. Con il collegio dei notai i Crociferi vicentini avevano un particolare rapporto, infatti, ogni anno il 3 maggio, festa dell'invenzione della Croce, la loro fraglia faceva visita ufficiale alla suddetta chiesa ed ospedale, donando quattro *dopleri* di cera per le funzioni liturgiche. Lo stesso sodalizio manteneva, durante l'anno, una propria lampada sempre accesa all'altare della Croce⁴⁵.

Sempre il priore, in data 5 febbraio 1303, chiedeva al Capitolo della cattedrale nuove investiture feudali in aggiunta a quelle di cui già gode, poiché l'ospedale fatica sempre più, "pro recipiendis, alendis, colligendis ac substentandis abiectis infantibus", e provvedere al ricovero e al vitto di poveri, infermi e pellegrini⁴⁶. Colpisce soprattutto la prima motivazione della supplica di fra Montucio che attesta un impegno verso i "trovatelli" più consono ad essere svolto da donne, mentre la regola vieta chiaramente un qualche loro coinvolgimento nell'Ordine⁴⁷. Eppure la cura degli infanti abbandonati dovette essere assunta presto in vari ospedali dei Crociferi, come lascia appunto supporre la loro presenza a San Bartolomeo di Como⁴⁸, e di donne a Santa Maria del Bisagno (Ge)⁴⁹. Ma nel caso vicentino, come per l'ospedale di San Leonardo di Bergamo, ciò non si verificò. Anzi, in quest'ultima città (dove i Crociferi risultano peraltro destinatari in un testamento del 1160)⁵⁰ nel 1170, sono oggetto di un privilegio del vescovo Guala⁵¹ con il quale, prendendoli sotto la propria protezione, li autorizza alla costruzione di una chiesa, per insediarli in una vicinia esterna alla cerchia murata, in un'area che, grazie ad una serie di fattori ambientali

⁴³ *Gli Statuti del Comune di Vicenza, MCCLXIV*, a cura di F. LAMPERTICO, Venezia 1886, p.199: "De decem libris dandis illis de Sancta Cruce. Item statuimus et ordinamus quod potestas faciat dare illis de Sancta Cruce de Porta Nova X libras Veronensium si tenebunt infirmos annuatim ut consueverunt tenere, de quibus emere teneantur et debeant cultras, seu copertoria, lectos et pannos infirmis hospitalis".

⁴⁴ Biblioteca Bertoliana di Vicenza, Vigna, *Zibaldone*, ms. 2693, p. 146.

⁴⁵ "Offerantur quatuor dopleri quorum duo in missis...et ceteri duo quando elevatur dominicum corpus illuminent et lampas eiusdem collegii continuo ardeat coram predictae Crucis altari", vedi, Biblioteca Bertoliana di Vicenza, *Statuto dei Notai*, in Vigna, *Zibaldone*, VII, p.56.

⁴⁶ Arch. Capitolare, Perg. IV, n. 410: "... devote peccat et humiliter supplicavit ut necessitatibus continuis instantibus quas quotidie hospitale ipsum sive locus substinet et ecclesia pro recipiendis alendis, colligendis ac substentandis abiectis infantibus debilibus miseris pauperibus et infirmis ceterisque caritative tractandis prout facultates eiusdem hospitalis suppetunt commendantibus undecumque, ob reverentiam Crucis sanctissime in cuius honore locus ipse seu ecclesia et hospitale predictum constructum dignoscitur, misereri ab intimis dignarentur de possessionibus illis aut earum aliquibus quas olim Antonius filius q. Gerardi Delesmani de Montemezzo tenebat in feudum ab ipsis".

⁴⁷ "Nullus vestrum aliquam mulierem audeat tonsorare vel ad abitandum secum assumat", cfr: Kehr, *Papsturkunden in Italien*, I, cit.p. 536. Per quanto riguarda la presenza delle donne fra i Crociferi rinvio a quanto ho già scritto in *Fra poveri e viandanti*, cit. pp.68; 82-83, note 54-57.

⁴⁸ Dove si registra una presenza femminile fin dal 1230, vedi CESANA, *Uomini e donne nelle comunità*, cit. p. 153.

⁴⁹ Vedi BCT.,ms.474, f.327r.

⁵⁰ Archivio Curia vescovile di Bergamo, 3468. Devo la conoscenza dell'inedito documento alla gentilezza della dott. M. Teresa Brolis, che cordialmente ringrazio, mentre preparava il suo saggio: *All'origine dei primi ospedali in Bergamo: l'iniziativa dei laici nel XII secolo*, in Rendiconti dell'Istituto Lombardo Accademia di Scienze e Lettere, vol.127 (1993), Milano 1994, pp.53-77, cui rinvio per ulteriori notizie sui Crociferi a Bergamo.

⁵¹ Il privilegio è pubblicato in *Codex Diplomaticus civitatis et ecclesiae bergomatis*, ed. M. LUPO, G. RONCHETTI, II, Bergamo 1799, coll. 1263-1264.

favorevoli, si sarebbe sviluppata per diventare centro cittadino di rilevante importanza⁵². E qui, stando agli storici locali, "sin dall'inizio i Crociferi si sarebbero dedicati alla cura degli infanti abbandonati"⁵³.

3. I Crociferi nel Veneto

Nel Veneto, tranne il caso appena visto di Vicenza, non si hanno prove che attestino un servizio simile. La loro collocazione sempre esterna alla cinta muraria cittadina, nelle vicinanze di un ponte o di una porta, li impegna piuttosto nell'accoglienza temporanea dei pellegrini, nell'assistenza che doveva essere invece continua, per i poveri e gli infermi ospiti residenti, in spazi separati, fino alle capacità ricettive. L'ospedale è sempre distinto dal convento anche se attiguo; di questa tipologia resta un esempio a Venezia nell'ospedaletto che sorge davanti al grande complesso abitato dai frati, poiché, nonostante gli interventi operati successivamente dai Gesuiti (subentrati agli ospedalieri nel 1660 dopo la loro soppressione), l'insieme degli immobili non venne unito per ricavarne spazi più consoni ad un uso profano, come avvenne nella maggior parte degli altri casi, salvo che per la chiesa; mi riferisco a Padova, Verona, Vicenza, Portogruaro. In quest'ultima cittadina i Crociferi furono chiamati nel 1242 da Federico vescovo di Concordia, che affidò loro anche la cura parrocchiale⁵⁴. Tranne Venezia che contò sempre un buon numero di religiosi, come la casa generalizia di Bologna, le altre comunità dell'Ordine, salvo qualche rara eccezione, difficilmente riuscirono a contare più di sette religiosi, come previsto dalla regola. Le case venete furono fra le prime ad ottenere privilegi o lettere solenni di protezione. La ricca documentazione pontificia riguardante i Crociferi, dalla loro approvazione sino alla fine del pontificato di Gregorio IX (1227-1241), composta di 80 fra brevi, lettere e 12 grandi privilegi, è un'utile spia per capire la dislocazione dei Crociferi veneti nella rete viaria dell'Italia del tempo, lungo la quale l'Ordine, proprio al tempo di Gregorio IX, conta ben 56 case. Senza dubbio non è un elenco completo, quello fornito dal privilegio di questo papa dato da Perugia il 10 luglio 1228⁵⁵, come si deduce, per esempio, dall'omissione di San Matteo in Merulana a Roma, fondato da fra Andrea e subito preso sotto la protezione papale da Onorio III nel 1216⁵⁶; né sono nominati Zara e altri ospedali d'Oltremare già documentati sotto Clemente III⁵⁷ (1188-1191), tuttavia, appunto perché noto questo documento è stato sfruttato dalla letteratura sui Crociferi. Aprono la lista proprio gli ospedali veneti con Venezia, Padova, Vicenza, Verona, Trento, Ossenigo (Vr) seguiti da Mantova, Brescia, Bergamo, Cremona, Crema, Lodi, Milano, Como, Pavia, Alessandria, Genova e Asti. Riprendendo in una direzione verso sud-ovest, compaiono Piacenza, Reggio Emilia, Ferrara, Ravenna, Faenza, Forlì, Cesena, Montefalco (frazione dell'attuale Novafeltria) mentre, scendendo lungo la costa adriatica, si trovano nominati gli ospizi di Rimini, Ancona, Civitanova Marche, Pausola (Mc), San Severino Marche, Macerata, Potenza Picena (Mc). Da questo ospedale papa Lucio III il 14 giugno del 1184 indirizza un privilegio sottoscritto da cinque cardinali, al chiostro di Sant'Onorato di Larino⁵⁸. Probabilmente è in sosta nel viaggio di trasferimento da Roma per recarsi a Verona, sede delle imminenti trattative con l'imperatore Federico Barbarossa. Interessa rilevare

⁵² Vedi, E. CAMOZZI, *Le istituzioni monastiche e religiose a Beramo nel Seicento. Contributo alla soppressione Innocenziana nella Repubblica Veneta*, I, in, "Bergomum. Bollettino della Civica Biblioteca", 1981, n°14, p. 413.

⁵³ Si veda: CAMOZZI, *Le istituzioni monastiche e religiose*, cit. p.414 e bibliografia, nota 68.

⁵⁴ Ne parla diffusamente: E. DEGANI, *La diocesi di Concordia*, p. 229 ss.

⁵⁵ Ed in M.A. AUVRAY, *Les registres de Grégoire IX (1227-1241)*, I, Paris 1890 (Bibliothèque des Ecoles Françaises D'Athènes et de Rome), col. 209.

⁵⁶ Vedi BCT, ms.474, f.483r-483v; *Privilegia ordinis Cruciferorum*, cit. f. 21r; ulteriore conferma da parte dello stesso papa nel 1220, vedi KEHR, *Italia Pontificia*, V, cit. p.285. Tale casa fu fra le più importanti dell'Ordine e divenne la residenza del procuratore dei Crociferi presso la Curia romana.

⁵⁷ Vedi il testo in KEHR, *Papsturkunden in Italien*, V, pp.204-205.

⁵⁸ Cfr. Kehr, *Papsturkunden in Italien*, in *Acta Romanorum Pontificum*, cit., II, p. 428, n.18.

l'itinerario piuttosto insolito seguito da Lucio III che decide di passare per le Marche e la Romagna piuttosto che risalire il Tirreno o seguendo l'Aurelia, come di solito ha fatto il suo predecessore Alessandro III nei suoi frequenti viaggi verso la Francia⁵⁹. Ma, ciò che più conta per la storia dei Crociferi, questa loro fondazione, fino al momento sconosciuta, doveva godere di una certa autonomia economica se può affrontare un impegno piuttosto oneroso come dare ospitalità al papa e al suo seguito. Senza dubbio in segno di apprezzamento e gratitudine lo stesso papa indirizza, una volta a Verona, una lettera di protezione rivolgendosi ai vescovi di Osimo, Fermo, Ancona, Umana e Iesi perché i loro fedeli non impongano gravami al priore e ai confratelli dell'ospedale di Potenza Picena, e, in caso contrario, li correggano, secondo il diritto canonico⁶⁰.

L'Umbria conta fondazioni crocifere ad Assisi, Spello, Foligno, Terni, Spoleto e Rieti. L'elenco poi passa alla Toscana dove sono nominate Arezzo, con due case, Sansepolcro e Città di Castello, sulla direttrice che da Assisi sale a Cesena-Rimini. Per ultimi vengono menzionati pochi ospedali al Sud: Amalfi, l'unico sulla costa tirrenica, Boiano e Rotello, all'interno dell'attuale Molise; quindi, lungo la costa pugliese: Castrum Sancti Eleuterii (l'attuale Apricena in prov. di Foggia), Casone e Polignano a mare, infine i tre ospedali di San Giovanni D'Acri e quelli delle isole di Negroponte e di Creta.

E' una panoramica della rapida diffusione dei Crociferi che, nell'arco di sessant'anni circa avevano dato vita a più di 56 fondazioni, al ritmo di una all'anno. Eppure, nel Veneto dove si erano inseriti in una temperie spirituale favorevole perché già sensibile ad esperienze religiose verso il servizio ospedaliero, di singoli o strutturate in piccole comunità, come bene hanno illustrato documentate e fortunate ricerche⁶¹). Tali esperienze furono imitate (a partire dagli ultimi anni del Duecento fino alla prima metà del secolo successivo) in un clima religioso rinnovato, ma pur sempre sensibile al coinvolgimento nella carità, dalle varie confraternite di battuti, che dell'ospedale fecero il loro impegno apostolico⁶². Nel Veneto non si registrano successivamente ulteriori insediamenti crociferi. Forse, più che al venir meno del loro spirito d'iniziativa, anche quest'ultima ragione, cioè il diffondersi capillarmente, sia nelle città, sia nei piccoli centri rurali, degli ospedali dei battuti concorse (oltre ovviamente ad altre cause come il sopravvenire della commenda), alla battuta d'arresto alla loro espansione.

Infine, il popolo dei fedeli, dei contemporanei, di chi li vedeva all'opera, che cosa pensava dei Crociferi? Ce lo dice un testimone d'eccezione: Francesco d'Assisi.

"...un giorno il beato Francesco, presso Santa Maria degli Angeli, chiamò frate Leone e gli disse: « Frate Leone, scrivi » Questi rispose: «Eccomi, sono pronto». «Scrivi, disse, cosa è la vera letizia». «Viene un messo e dice che tutti i maestri di Parigi sono entrati nell'Ordine; scrivi: non è vera letizia...E se ti giunge notizia che i miei frati sono andati tra gli infedeli e li hanno convertiti tutti alla fede, oppure che io abbia ricevuto da Dio tanta grazia da sanar gli infermi e da far molti miracoli; ebbene io ti dico: neppure qui è vera letizia».

«Ma cosa è la vera letizia?»

⁵⁹ Ipotesi avanzata da: Baaken, *Papsturkunden für die Crociferi*, cit. p. 335.

⁶⁰ Il testo si legge in BCT, ms.474, f.459r; in *Privilegia Ordinis*, cit. f.5v; ne dà il regesto Kehr, *Papsturkunden in Italien*, I, cit. p.552, n° 34.

⁶¹ Alludo, in particolare, agli studi di G.G. Meersseman e di A. Rigon; dei due autori mi limito a citare rispettivamente: G.G. MEERSSEMAN, *Ordo fraternitatis. Confraternite e spiritualità dei laici nel Medioevo*, in collaborazione con G. P. Pacini, I, Roma 1977, pp. 137-144; 305-354; A. RIGON, *L'ospedale di Monselice nel Medioevo (sec. XII-XV). Ospedale, monastero, collegiata*, Padova 1972; e faccio riferimento all'ampia e documentata ricerca di S. Bortolami. *Pellegrinaggi e ospitalità nel Veneto medievale*, che si legge in questa sede.

⁶² Vedi le fortunate ricerche di G. DE SANDRE GASPARINI, *La vita religiosa nella Marca veronese-trevigiana tra XII e XIV secolo*, Verona 1993; di D. RANDO, *Religione e politica nella Marca*, I, *Religionum diversitas*, in "Biblioteca dei Quaderni di Storia religiosa", pp.7-75.



«Ecco, tornando io da Perugia nel mezzo della notte, giungo qui, ed è inverno fangoso e così rigido che, all'estremità della tonaca, si formano dei ghiaccioli d'acqua congelata, che mi percuotono continuamente le gambe fino a far uscire il sangue da siffatte ferite. E io tutto nel fango, nel freddo e nel ghiaccio, giungo alla porta e dopo aver a lungo picchiato e chiamato, viene un frate e chiede: «Chi sei?» Io rispondo: «Frate Francesco». E quegli dice: «Vattene, non è ora decente questa di arrivare, non entrerai». E mentre insisto, l'altro risponde: «Vattene, tu sei un semplice e un idiota, qui non ci puoi venire ormai: noi siamo tanti e tali che non abbiamo bisogno di te». E io sempre resto davanti alla porta e dico: «Per amor di Dio, accoglietemi per questa notte». E quegli risponde: « Non lo farò. Vattene dai Crociferi e chiedi là». Ebbene, se io avrò avuto pazienza e non mi sarò conturbato, io ti dico che qui è la vera letizia e qui è la vera virtù e la salvezza dell'anima»⁶³.

La conclusione è presto detta: la perfetta letizia sta sì nell'accettare serenamente di essere cacciati, in malo modo, pure dalla casa di coloro che hanno scelto di farsi "i minori", per finire fra gli emarginati del mondo "semplici e idioti" a San Salvatore al Pariete: quelli appunto accettati e curati dai Crociferi.

⁶³ Cfr: *Opuscula Sancti Patris Francisci Assisiensis*, ed. C. Esser, Grottaferrata 1978, pp.324-326; vedi la traduzione in *Fonti Francescane*, Padova 1980, p. 183.

Tratto dal libro: Antonio **RIGON**, *I percorsi della fede e l'esperienza della carità nel veneto medievale*, Poligrafo 2002, (Carrubio, 1) p.173-212.

¹«Io sì vado a Roma; aretornerò s'el plaserà a Cristo». Pellegrini e vie del pellegrinaggio a Treviso nel Medioevo.*

Giampaolo Cagnin

1. *Il viaggio di pellegrinaggio di Venanzio Fortunato alla tomba di San Martino di Tours.*

Nella *Storia dei Longobardi* Paolo Diacono interpreta il viaggio da Ravenna a Tours, compiuto verso il 565 dal trevigiano Venanzio Fortunato, come un viaggio di devozione per ringraziare e onorare il corpo di San Martino, al quale Venanzio attribuiva la guarigione dalla malattia che lo aveva colpito agli occhi mentre, studente a Ravenna, pregava nella chiesa dei Santi Paolo e Giovanni davanti all'altare di San Martino: «Per questa ragione Fortunato nutrì una tale venerazione per il beato Martino che, lasciata la patria poco prima che i Longobardi invadessero l'Italia, si affrettò a recarsi al sepolcro del santo, che si trova a Tours. Egli stesso descrisse in uno dei suoi carmi la strada che seguì per arrivare fin là, passando per il fiume Tagliamento».² A dire il vero, nel passo della *Praefatio all'Opera poetica* in cui è lo stesso Venanzio a raccontare il suo viaggio, non c'è alcun accenno alle motivazioni del suo cammino. Ciò che si può affermare con sicurezza è che l'itinerario descritto sembra piuttosto anomalo, se confrontato con quello che, secoli dopo, sarà seguito dai mercanti diretti in Francia o dai pellegrini in cammino verso Sant'Antonio di Vienne o San Giacomo di Compostella: cammino che attraversava la pianura padana, mentre Venanzio si dirige a oriente, oltrepassa le Alpi Giulie e giunge a destinazione dopo un ampio giro:

«Mi meraviglio che tu sia attratto dalle mie cosucce in versi, che, una volta conosciute, non potrai né ammirare né amare; soprattutto perché le ho scritte senza pensarci molto quando potevo, a cavallo o nelle pause del sonno, mentre, viaggiando da Ravenna, superavo il *Padus* [Po], l'*Atesis* [Adige], la *Brinta* [Brenta], il *Plavis* [Piave], la *Liquentia* [Livenza], il *Teliamentum* [Tagliamento], percorrevo gli alti e tortuosi sentieri montani del valico dell'*Alpes Iulia* [Passo di Monte Croce Carnico/Plöckenpass], passavo il *Dravus* [Drava/Drau] nel Norico, l'*Oenus* [Inn] nel territorio dei *Breuni* [presso il Brennero/Brenner], la *Licca* [Lech] in *Baiuaria*, il *Danuvius* [Donau/Danubio] in *Alamannia*, il *Rhenus* [Rhein/Reno] in *Germania* e poi ancora attraverso i maggiori fiumi dell'*Aquitania*, la *Mosella* [Moselle], la *Mosa* [Meuse], l'*Axona* [Aisne] e la *Sequana* [Senna], il *Liger* [Loira] e la *Garonna* [Garonne], arrivando ai Pirenei coperti di neve in

1

* Il saggio è una sintesi, ripresa in alcune parti anche testualmente, del mio *Pellegrini e vie del pellegrinaggio a Treviso nel Medioevo (secoli XII-XV)*, Verona 2000, al quale rinvio per precisazioni, approfondimenti e riferimenti archivistici e bibliografici riportati qui talvolta in modo incompleto.

² P. DIACONO, *Storia dei Longobardi*, a cura di L. CAPO, Fondazione Lorenzo Valla 1993², II, 13, pp. 90-95.

luglio; quando nelle lunghe tappe del viaggio in terra barbara, stanco della via o intorpidito dalle abbondanti libagioni, nel freddo invernale, su ispirazione della Musa, non so se più assiderata o ebbra, io, nuovo Orfeo, davo voce ai boschi e i boschi me la restituivano».

A compimento del suo percorso Venanzio si fermò a Poitiers, città della quale divenne vescovo verso il 595-596 e nella quale morì.³ C'è un secondo brano, inserito nella *Vita Sancti Martini* scritta dallo stesso Venanzio, in cui l'autore immagina con rimpianto e nostalgia la strada del ritorno in patria, a Ceneda e Treviso, suggerisce la visita alle tombe di alcuni santi (Remedio, Medardo, Afra, Valentino, Giustina: particolare, questo, che lascia intuire come il suo primo cammino sia stato in realtà un pellegrinaggio) e ricorda i luoghi della sua nascita e dei suoi studi.⁴

2. Il pellegrinaggio armato: la crociata.

Il viaggio di pellegrinaggio di Venanzio Fortunato rimane un fatto isolato nella documentazione trevigiana prima del Mille. Bisogna attendere la fine dell'XI secolo e gli inizi del successivo per trovare altre informazioni: informazioni inizialmente legate alla Terrasanta ed alla Crociata contro i Turchi, che si erano sostituiti agli Arabi e avevano reso sempre più difficile ai pellegrini cristiani la visita al Santo Sepolcro. Prendere la croce e liberare con le armi la Terra Santa dai Turchi per rendere nuovamente possibile la visita ai luoghi santi: è questa la chiave di lettura della prima crociata, che va intesa come una forma di pellegrinaggio armato.⁵

Al pellegrino-crociato, che per la conquista e la difesa della Terra Santa rischiava la propria vita, era assicurata la concessione dell'indulgenza plenaria: un premio che gli dava piena sicurezza in ordine al problema della sua salvezza personale e giustificava i sacrifici che doveva affrontare. C'è un rapporto molto stretto tra pellegrinaggio e indulgenza: per comprenderlo bisogna tener presente il quadro dell'evoluzione della teologia e della dottrina dell'aldilà, con le conseguenze sul piano degli atteggiamenti mentali e dei comportamenti, in particolare sulla valutazione del peccato, sulla quantificazione e sulle modalità di esecuzione della penitenza per ottenere la remissione della pena, sul giudizio universale alla fine dei tempi. Spesso gli antichi pellegrinaggi non sono altro che viaggi penitenziali, imposti dal vescovo o dal confessore ai peccatori pubblici in espiazione dei peccati commessi. Progressivamente, con l'affermarsi della dottrina del purgatorio verso la fine del XII secolo e gli inizi del XIII, si diffuse la convinzione che in attesa del giudizio universale ciascun uomo sarebbe stato sottoposto ad un giudizio individuale subito dopo la sua morte: le anime che non avevano avuto un giudizio definitivo favorevole o di condanna (paradiso – inferno) avrebbero dovuto

³ Una scheda sintetica sulla figura di Venanzio Fortunato in *Bibliotheca Sanctorum*, Roma 1969, XII, coll. 985-986; vedi anche G. TIRABOSCHI, *Storia della Letteratura italiana*, Venezia 1823², III/I, pp. 180-184.

⁴ La traduzione del brano è di F. Rizzetto in G. ROSADA, *Il "Viaggio" di Venanzio Fortunato ad Turones: il tratto da Ravenna ai Breonium loca e la strada per submontana castella, in Venanzio Fortunato tra Italia e Francia*, Atti del Convegno internazionale di Studi, Valdobbiadene 17 maggio 1990 – Treviso 18-19 maggio 1990, pp. 26-28.

⁵ «Questo e nient'altro volle essere, in principio, la prima crociata; non per nulla quelli che noi chiamiamo crociati consideravano se stessi, all'inizio, semplicemente dei pellegrini» (A. BARBERO e C. FRUGONI, *Medioevo. Storia di voci, racconto di immagini*, Bari 1999, p. 210-211; il passo citato a p. 211).

sostare per un certo tempo in un luogo di sofferenza e di supplizi (il fuoco del purgatorio) per finire di scontare la colpa dei peccati: un tempo direttamente proporzionale a quanto rimaneva da estinguere. Il tempo di permanenza nel purgatorio poteva essere diminuito con l'acquisizione di indulgenze, grazie alla possibilità di attingere al 'tesoro della Chiesa'; indulgenze di solito di pochi giorni, che si lucravano se si rispettavano certe condizioni. Il viaggio penitenziale volontario, come comincia a diventare il pellegrinaggio, è una di queste forme: lo si compie per devozione, ma anche programmando, in un certo senso, i tempi della propria futura permanenza in purgatorio (si può dire che tutti avevano la certezza di dovervi permanere per un certo tempo); permanenza che si poteva drasticamente ridurre nel caso in cui ci fosse la possibilità di ottenere l'indulgenza plenaria, cioè la cancellazione di tutte le colpe per i peccati commessi fino a quel momento: come nel caso dei crociati o, più tardi, in occasione del giubileo.⁶

Tra coloro che partirono dal territorio trevigiano come crociati si possono ricordare Giovanni Gravone e gli altri suoi consorti, ai quali la tradizione storiografica trevigiana attribuisce la fondazione nel 1106 del monastero di Santa Bona di Vidor, in diocesi di Ceneda, dopo il loro ritorno dalla crociata. Giovanni aveva portato con sé il corpo di Bona, vergine egiziana.⁷ Verso il 1154-1155 un certo Bertelasio (da identificarsi forse con il figlio di Ambrogio da Angarano, presente ad alcuni atti di donazione a favore del monastero di Santa Croce di Campese e lui stesso è fra i donatori nel 1127 assieme a Tiso, Ezzelino, Alberico da Romano e altri)⁸ dona un manso all'ospedale di Santa Maria del Piave prima di partire per l'Oltremare.⁹ Tra il 1220-1222, al tempo della quinta crociata, Biaquino da Camino arma a proprie spese una nave, chiamata Biaquina, per andare in Terrasanta: fu, il suo, un viaggio senza ritorno.¹⁰ Probabilmente la sua partenza è in qualche modo legata all'azione portata avanti nel 1221 dal cardinale Ugolino d'Ostia tra le città della Lombardia per ottenere un aiuto concreto per una spedizione militare *in subsidium Terre Sancte*: in occasione del suo passaggio per Treviso, il 22 luglio, il podestà Giacomo Tiepolo promise di inviare dieci cavalieri bene armati

⁶ Si veda J. LE GOFF, *La nascita del Purgatorio*, Torino 1982; C. FRUGONI, *Due papi per un giubileo. Celestino V, Bonifacio VIII e il primo Anno Santo*, Milano 2000.

⁷ P. A. PASSOLUNGHI, *S. Bona di Vidor monastero pomposiano*, p. 17, in *Due villaggi della collina trevigiana. Vidor e Colbertaldo*, voll. I-IV, a cura di D. GASPARINI, Vidor 1989, II. Sulla famiglia da Vidor si veda D. RANDO, *Contado, comune, chiesa cittadina nelle vicende dei da Vidor dei secoli XI-XIII*, *Ibid.*, pp. 43-61 (ora in *Eadem, Religione e politica nella Marca. Studi su Treviso e il suo territorio nei secoli XI-XV*, II, *Società e istituzioni*, Verona 1996, pp. 145-175).

⁸ G. B. VERCI, *Codice Diplomatico Eceliniano*, Bassano 1779, pp. 24, 26, 32.

⁹ «Presbiter Artuichus iuratus dixit quod sunt XL anni et plus quod vidit Bertelasium bene VI anni et plus antequam Bertelasius ivisset ultra mare quod fuit in ecclesia ospitalis de Plavi ubi Bertelasius posuit investituram supra altare sancte Marie de ospitali de manso isto de Ulmo; et nesit si misit illam investituram per proprium vel per feudum vel per pignus. Et dixit quod Bertelasius dixit ibi: "Si Deus me reverteret de ultra mare, volo ut ospitale habeat istum mansum et alium de meo potere"» (edizione in G. CAGNIN, *Le carte di Santa Maria dell'Ospedale del Piave*, di imminente pubblicazione).

¹⁰ BCapTV, *scat. 20, Il Processo di Oderzo*, cc. 56v-57r e 59r, ora edito in *I documenti del Processo di Oderzo del 1285*, a cura di D. CANZIAN, Padova 1995, pp. 28-29 e 40-41.

(*milites*).¹¹ In questo primo, parziale elenco di chi aveva donato la propria vita alla difesa armata della Terra Santa si può includere un altro trevigiano, Avanzo, figlio di Enrico *de Soprovo*. Il 15 dicembre 1281, ad Acri, nel palazzo del gran maestro dell'ospedale di Santa Maria dell'ordine dei cavalieri teutonici, con un duplice atto - di donazione e testamento - lasciò tutti i suoi beni ai cavalieri di questo ordine religioso-militare ed ai poveri, presenti e futuri, che avessero trovato accoglienza e rifugio nel loro ospedale.¹²

Il 'passagium Terre Sancte' nella documentazione trevigiana.

Altri riferimenti alla crociata si possono trovare nella documentazione dei secoli XIII e XIV, ma in un contesto ormai diverso. Non si tratta più di affermazioni di persone che vogliono partire come crociati, ma di manifestazioni della volontà di contribuire con un aiuto a favore di una imminente crociata (indicata con l'espressione *passagium Terre Sancte*) oppure di legati in denaro o in armi a favore di chi combatteva in difesa del Santo Sepolcro e a protezione dei pellegrini, cioè i cavalieri della milizia del Tempio, i frati ospedalieri di San Giovanni di Gerusalemme e di Santa Maria dell'ordine dei cavalieri teutonici.¹³ Mi limito a fare alcune considerazioni sul primo aspetto, riguardante cioè quei legati testamentari il cui destinatario è il *passagium Terre Sancte*. La volontà di contribuire con una partecipazione personale alla liberazione della Terrasanta da tempo si era sensibilmente affievolita; spesso chi aveva i mezzi preferiva affidare tale compito a chi era disposto a partire a pagamento: una forma di generosità calcolata, ricondotta dentro ai confini egoistici della propria salvezza individuale o, tutt'al più, di quella dei propri familiari grazie all'acquisizione di indulgenze che tale gesto comportava, come se si fosse personalmente partiti come pellegrini armati. E' lo stesso contesto documentario a giustificare questa affermazione. L'efficacia del legato non era immediata, ma rinviata a dopo la morte del testatore; e tra il momento della redazione del testamento e la morte potevano passare anche diversi anni: una generosità differita, ma strettamente funzionale alla propria personale salvezza perché calcolata per essere utile nel momento giusto, quello del giudizio individuale. La documentazione registra in modo abbastanza eloquente questo atteggiamento, che con il passare dei decenni lascia trasparire una mentalità in alcuni casi, forse, troppo calcolatrice. Nel 1224 Gabriele da Camino nel suo testamento chiede di inviare a sue spese un *pauper miles*, una persona abile nell'esercizio delle armi, ma povera di mezzi.¹⁴ Quando nel 1231 Regina Cornaro della parrocchia di San Giuliano di Venezia esprime la volontà di inviare Oltremare una persona a nome suo,

¹¹ *Registri dei cardinali Ugolino d'Ostia e Ottaviano degli Ubaldini*, a cura di G. LEVI, Roma 1890, p. 21-22, doc. XXII.

¹² Su queste vicende si veda G. CAGNIN, *La controversa donazione di Avanzo de Soprovo ai Cavalieri Teutonici del castello di Stigliano (Acri, 15 dicembre 1282)*, in *Acri 1291. La fine della presenza degli ordini militari in Terra Santa e i nuovi orientamenti nel XIV secolo*, a cura di F. TOMMASI, Perugia 1996, pp. 99-119.

¹³ Per un approfondimento di questo particolare aspetto delle donazioni a favore degli ordini religioso-militari ed ai loro insediamenti a Treviso e nel suo territorio, rinvio a G. CAGNIN, *Templari e Giovanniti in territorio trevigiano (secoli XII-XIV)*, Treviso 1992; sul tema si vedano le relazioni di F. CARDINI, *Il ruolo degli ordini militari nel progetto di "recuperatio" della Terra Santa secondo la trattatistica dalla fine del XIII al XIV secolo*, e di P. PIRILLO, *Terra Santa e ordini militari nei testamenti fiorentini prima e dopo il 1291*, in *Acri 1291*.

¹⁴ G. B. VERCI, *Storia della Marca*, I, doc. LI.

lo fa perché spera di ottenere con questo gesto il perdono di tutti i suoi peccati.¹⁵ Nel 1303 il veneziano Tommaso Querini dispone che le 200 lire lasciate per il *passagium Terre Sancte*, nell'attesa che tale evento si fosse concretizzato, dovevano essere investite e gli interessi via via realizzati dovevano essere utilizzati a vantaggio della sua anima:¹⁶ si è di fronte ad un'affermazione cruda dell'applicazione della mentalità mercantile, così diffusa a Venezia, ai legati *pro anima* destinati a sovvenzionare le crociate, con l'obiettivo principale di ottenere la propria, individuale salvezza.

Pessimismo e sfiducia nella possibilità che la predicazione della crociata si potesse tradurre in azioni concrete sono evidenti in alcuni legati. Bruna da Montebelluna nel 1276 lascia 5 soldi grossi per il *passagium*, demandando ai domenicani il compito di utilizzarli nel modo migliore. In seguito, nel 1290, con un codicillo al suo testamento annulla il legato. Nei testamenti cominciano a comparire alcune clausole cautelative, come l'indicazione di un termine *post quem*, passato il quale il legato cambia completamente destinazione (agli ordini mendicanti, per aiutare ragazze povere in età da marito, per acquistare calici per le chiese cittadine, eccetera). Le testimonianze, per quanto modeste nel numero, sono tuttavia sufficientemente eloquenti. Naturalmente non mancavano i profittatori e gli opportunisti. E' il caso di Donzello da Trento, residente a Treviso. Egli aveva accettato di servire con un buon cavallo nell'esercito cristiano per un anno nella guerra contro i Turchi a nome di tre monache veneziane con il salario di 85 ducati. Intascata metà della somma, però, egli era tornato a Treviso e aveva pignorato il cavallo presso un prestatore toscano.¹⁷

3. I pellegrinaggi di devozione: Gerusalemme, Roma, Santiago.

L'ospedale di Santa Maria del Piave.

La tradizione di mettersi in viaggio di devozione o di penitenza per andare a visitare le tombe dei santi comincia a trovare precisi riferimenti nelle fonti documentarie a partire dal XII secolo. La più antica e significativa attestazione dell'esistenza in territorio trevigiano di un importante punto di sosta per i pellegrini diretti ai tre luoghi classici del pellegrinaggio cristiano (Gerusalemme, Roma, Santiago) si trova nella documentazione dell'ospedale di Santa Maria del Piave. Costruito verso la fine del secondo decennio del secolo XII in località Talpone, vicino al fiume Piave, in un luogo soggetto alla diocesi di Ceneda, il 2 giugno 1120 era stato oggetto di una cospicua donazione da parte di Rambaldo conte di Treviso, Valfredo conte di Colfosco, Ermanno conte di Ceneda e Gabriele di Guecello da Montanara.¹⁸ Situato sulla riva sinistra del fiume o, più probabilmente, all'interno dell'alveo su una delle isole di terra e ghiaia

¹⁵ ASVE, *Cancellaria Inferiore, Notai*, b. 65, fasc. 2 («Item volo quod unus homo pro remissione meorum peccatorum ultramarè transmitetur cum consilio domini nostri Patriarche Gradensis ita taliter quod valeam ex omnibus meis peccatis solutam esse»).

¹⁶ «Item dimitto libras ducentas in auxilium generalis paxagii Terre Sancte; et donec fiet dictum paxagium, vollo quod dentur ad lucrum et lucrum quod inde habitur detur pro anima mea» (ASTV, CRS, pergg. b. 47, n. 6634, 1303 marzo 16).

¹⁷ BCapTV, scat. 1, *Liber Actorum* 1345-1346, c. 48v-49r.

¹⁸ Sulle vicende dell'Ospedale del Piave si vedano PASSOLUNGHY P. A., *L'hospitale – monasterium di Santa Maria del Piave (secc. XI-XV)*, Villorba (Treviso) 1980, e Cagnin, *Le carte di Santa Maria dell'Ospedale del Piave*.

compresa tra due rami del fiume, l'ospedale è un tipico esempio degli ospedali di ponte o di strada, gestito e servito da persone, uomini e donne, spesso coppie di sposi che avevano scelto di vivere un ideale di vita religioso molto rigoroso, senza tuttavia abbracciare una precisa regola: loro compito era di assicurare il transito gratuito del fiume a chiunque, mercante o pellegrino, ricco o povero, ne avesse fatto richiesta, curando nel contempo l'agibilità e la manutenzione delle strutture (strade, barca e ospizio). La nuova istituzione fu prontamente riconosciuta da papa Callisto II, che ne accettò anche la dipendenza diretta dalla Sede apostolica. Nel 1124 Roberto, vescovo di Ceneda, arricchì con nuovi privilegi l'ospedale con la concessione di una *cartula privilegii* molto importante, in cui si definiscono le finalità dell'ente: vi potevano trovare accoglienza ed usufruire del transito gratuito del fiume i pellegrini diretti a Roma, a San Giacomo di Galizia, in Terrasanta o altrove («omnes homines euntes et redeuntes de servitio Sancti Petri et Sancti Iacobi et Sancti Sepulchri et aliorum sanctorum») ed i mercanti provenienti dai territori posti a Nord delle Alpi («gens Silicas, Ungarica et Carinthiana, Teutonica atque Longubarda fere et omnium provinciarum»). Il documento attesta l'esistenza nella regione di una tradizione ormai codificata e riconosciuta di pellegrinaggi verso i tre luoghi più importanti della cristianità. E' naturale, allora, fare un collegamento con la figura di Callisto II, papa dal 1119 al 1124, che incoraggiò in tutti i modi il pellegrinaggio a San Giacomo. Il nome di Callisto è presente assieme a quello dell'imperatore Enrico nel proemio del privilegio del vescovo di Ceneda: a questo papa la tradizione ascrive, sia pure erroneamente, la compilazione del *Liber Sancti Iacobi*, cioè della prima e più antica guida del pellegrino diretto a San Giacomo. Franco Cardini così spiega che cosa è sottinteso a questa attribuzione:

«L'apocrifo callistino, anche se poco ha a che vedere con il papa, - (...) - viene a lui riferito tanto per legittimare a un livello sia pure propagandistico il culto di San Giacomo e la sede compostellana come luogo delle sue reliquie e gran santuario meta del più noto pellegrinaggio occidentale, quanto per istituire un rapporto fra la sede episcopale apostolica di Roma, quella di Compostella e quella di Gerusalemme, considerate le più prestigiose nella Chiesa latina del XII secolo».¹⁹ Ora questi tre obiettivi li troviamo presenti nella carta di privilegio del vescovo di Ceneda. Meno di un secolo più tardi attorno al passo di Ospedale del Piave si coaguleranno interessi di natura politica ed economica che determineranno di lì a poco la fine dell'esperienza ospedaliera dell'ente: in quel momento il transito del Piave non era più gratuito, ma soggetto a tariffe che avrebbero trovato presto una sanzione negli statuti cittadini, un luogo oggetto di contese, in prossimità del quale venivano commessi ruberie ed omicidi.

La visita al Santo Sepolcro.

La carta di privilegio del vescovo Roberto ci informa dell'esistenza della pratica del pellegrinaggio. Si tratta ora di verificare se ed in quale misura essa trovi altri riscontri di natura documentaria. Per praticità svolgerò l'argomento suddividendola sulla base delle mete dei pellegrinaggi per un arco di tempo che va dal XII alla metà del XV secolo. Parlerò, innanzitutto, dei pellegrini che manifestano la volontà di partire personalmente in pellegrinaggio, distinguendoli da quelle persone che, pur desiderandolo, per vari motivi non sono partite delegando ad altri il compito di farlo in loro vece a pagamento.

¹⁹Compostella. *Guida del pellegrino di San Giacomo. Storia di Carlo Magno e di Orlando*, a cura di R. OURSEL E F. CARDINI, Cinisello Balsamo – Torino 1995², p. 103.

Tra coloro che partono per l'Oltremare in viaggio di devozione, di penitenza o per esaudire un voto, e non come pellegrini armati, troviamo nel 1138 Alberto di Collalto.²⁰ Egli lascia per la salvezza della sua anima 30 *massaricie*, 20 delle quali alla chiesa di Collalto: all'interno del complesso edilizio del castello in seguito troverà spazio una magione dell'ordine dei cavalieri dell'Ospedale di San Giovanni di Gerusalemme. Il viaggio a Gerusalemme era meno frequentato di altri a causa delle obiettive difficoltà di realizzazione: la maggiore insicurezza del percorso, l'attraversamento del mare, i pericoli di guerra e di pirateria, il suo costo. Ma tutti questi ostacoli non impedirono ad un certo numero di trevigiani, uomini e donne, di realizzare il loro desiderio. Bisogna, però, attendere il secolo XIV per avere dei riscontri documentari. Nel 1329 parte per la Terrasanta una vedova, Lucia, figlia del defunto Bonaventura da Verona.²¹ Nella primavera del 1344 è un militare, Giovanni de Verich, connestabile di cavalleria a Treviso, che ottiene dal senato veneto un congedo per compiere un pellegrinaggio a Gerusalemme, senza perdere il posto e la paga. Nel mese di agosto del 1363 (in cui a Treviso ci fu una grande peste) Leone, figlio del notaio Giacomo da Robegano, confessa di aver fatto il voto di andare al Santo Sepolcro e di starvi per un anno: un'indicazione che sottintende la promessa di rimanervi per un certo tempo per svolgere un servizio, probabilmente di assistenza ai poveri ed ai pellegrini. Egli si era impegnato di andare anche a Santiago.²² Nel 1394 operò questa scelta Bartolomeo di Panfeio da Colbertaldo, ormai vedovo; verso la fine del mese di maggio 1399 Vinante o Avinante di Leonardo da Colfosco, vedova di Filippo della Stella da Portobuffolè, che affermò di essere ormai vecchia e di voler portare con sé nel viaggio al santo Sepolcro la somma di 30 ducati d'oro.²³ Sono ancora due anziane donne, di cui una vedova, nel mese di maggio 1408, ad attestare nel loro testamento di essere in procinto di partire per visitare il Santo Sepolcro: Diambra di Plasenterio de Zaranto, moglie di Gualangino Muttoni da Oderzo, ed Agnese del fu Nicolò da Pezzan di Campagna, vedova di Michele Delaido da Istrana: non fanno alcuna disposizione a favore di eventuali figli postumi perché ormai sono troppo vecchie per avere ancora dei figli. Tuttavia, nonostante l'età e le difficoltà del viaggio, Agnese tornò dal suo pellegrinaggio, come si può dedurre dalla data della registrazione del suo testamento (21 febbraio 1413).²⁴ Francesca del fu Bortolo da Povegliano, vedova del calzolaio Brunvillano di Almerico da Farra (abitava a Treviso vicino al ponte di San Chiliano), fece il suo testamento il 28 marzo 1421 - doveva avere circa 60 anni - prima di partire per andare a visitare il sepolcro del Signore. In esecuzione delle ultime volontà del marito, Francesca da tempo aveva lasciato i beni del coniuge alla scuola dei battuti di Treviso in cambio di una rendita annuale, puntualmente registrata fino al 1421, quando cessò per la sua morte avvenuta il 4 ottobre durante il pellegrinaggio, come annota un notaio.²⁵ Altrettanto sfortunati furono altri due pellegrini trevigiani, due artigiani, che progettavano di partire nel 1435: il sarto Giusto del fu Marco, un tedesco *de Lindo de*

²⁰ G. B. VERCI, *Storia della Marca*, I, p. 16, doc. XIV.

²¹ ASTV, CRS, *Santa Margherita* perg. b. 2, n. 180, 1329 giugno 11.

²² ASTV, *Santa Maria dei Battuti, Testamenti*, b. 6, n. 581.

²³ I due testamenti in ASTV, *Notarile II*, b. 915, c. 253v; b. 914, c. 338r.

²⁴ I testamenti di Diambra ed Agnese, redatti rispettivamente il 7 e 15 maggio 1408, in *Santa Maria dei Battuti, Testamenti*, b. 10, n. 901, e *Notarile II*, b. 923, c. 73.

²⁵ I due testamenti in ASTV, *Notarile II*, b. 928, c. 22v; ASTV, *S. Maria dei Battuti, Testamenti*, b. 4, n. 447; la notizia della sua morte in ASTV, *Santa Maria dei Battuti*, b. 358, Registro 1412 ss, c. 72rv («decessit die 4 octobris 1421 in peregrinatione visitationis Tere Sancte... sì che non se paga plui questo el sorascritto legato»).

Alemanea, che morì due giorni dopo la redazione del testamento, ed il fabbro Milano di Benvenuto da Maron di Brugnera, che abitava a Treviso: il 29 agosto fece il suo testamento, deciso a partire nonostante fosse ammalato, appena superata la convalescenza (alcuni anni prima, nel 1429, era già andato a Santiago di Compostella). Tenendo conto di questa precaria situazione e della lunga durata del viaggio a Gerusalemme, probabilmente morì durante il pellegrinaggio, poichè il suo testamento fu registrato il successivo 7 aprile.²⁶ Sopravvisse, invece, per dieci anni al suo pellegrinaggio in Terrasanta Otta, figlia di Traversio da Soligo.²⁷ Infine, verso il 1454 tentò di raggiungere Gerusalemme anche il medico Bartolomeo Arpo: non si conosce con esattezza l'esito del suo pellegrinaggio; ma, dalle modalità di legalizzazione ottenuta con l'intervento del doge e della cancelleria ducale, di una *cedola* testamentaria scritta di suo pugno a Venezia, sembra di capire che anche per lui questo viaggio si sia rivelato mortale.²⁸ Nel 1401 sono di passaggio per Treviso, provenienti dalla penisola iberica dirette al Santo Sepolcro due povere donne, originarie della Galizia: esse ricevono ospitalità e soccorso presso l'ospedale dei Battuti.²⁹ I costi del viaggio al Santo Sepolcro erano abbastanza elevati. Grazie alle ricerche fatte da alcuni studiosi sulle fonti veneziane, sappiamo che si aggiravano mediamente sui 40-50 ducati a persona, a seconda del tipo di nave e di servizi che venivano prestati al pellegrino sia durante il viaggio sia una volta giunto a destinazione: viaggi tutt'altro che agevoli, a causa delle pessime condizioni di alloggio, della qualità del cibo, della promiscuità, dei pericoli della navigazione. Si è calcolato che da Venezia, il porto maggiormente accreditato e ritenuto il più sicuro e affidabile per il trasporto di pellegrini in Terrasanta, sul finire del '300 partivano mediamente fra i 400 ed i 500 pellegrini, numero drasticamente ridotto verso la metà del '400.³⁰

Pellegrinaggi a Roma e Giubilei.

Le notizie sui pellegrini in partenza dal territorio trevigiano per Roma sono scarsamente o per nulla documentate nei secoli XII e XIII. Si può ricordare il testamento di Gerardino da Camposampiero, redatto prima del mese di luglio 1184 (a tale epoca, infatti, il testatore era già morto) in occasione di un suo pellegrinaggio a Roma e a San

²⁶ I due testamenti in ASTV, *Notarile II*, b. 934, cc. 256r e 235v; il precedente testamento del fabbro Milano in Ivi, *Notarile I*, b.239, Atti 1429, c. 92v.

²⁷ ASTV, *Notarile II*, b. 937, c. 236r, 1437 giugno 27: essa esprime la volontà di voler *mare transfrectare*.

²⁸ ASTV, *Notarile II*, b. 938, c. 282v.

²⁹ 1401 novembre 11, Treviso. Distribuzioni dell'ospedale di Santa Maria dei Battuti: «Dispensationes pannis grisey: ... Brachia decem, quarte 0 Sante filie quondam Iohannis de Galicia iture ad Sanctum Sepulcrum. Brachia decem, quarte 0 Tarixe filie quondam Stachi seu Fuschi de Galicia iture ad Sanctum Sepulcrum» (ASTV, *Santa Maria dei Battuti*, b. 334, *Commissaria Forzetta* 1401, c. 20r, verso del registro).

³⁰ Si vedano, in particolare, M. M. NEWETT, *Canon Pietro Casola's Pilgrimage to Jerusalem in the Year 1494*, Manchester 1907, pp. 29-113; E. ASHTOR, *Venezia ed il pellegrinaggio in Terrasanta nel basso medioevo*, «Archivio Storico Italiano», CXLIII (1985), pp.197-223; U. TUCCI, *I servizi marittimi veneziani per il pellegrinaggio in Terrasanta nel medioevo*, «Studi Veneziani», n. s., IX, 1985, pp. 43-66; si veda anche D. STÖCKLY, *Sur le chemin des galères vénitiennes vers la Terre Sainte: l'étape de Rhodes*, in «Thesaurismata», 27 (1997), pp.79-88; BARTOLINI e F. CARDINI, *Nel nome di Dio Facemmo vela. Viaggio in Oriente di un pellegrino medievale*, Roma – Bari 1991.

Michele Arcangelo del Gargano: un testamento nel quale, grazie alla generosità dimostrata verso chiese e ospedali, minuziosamente elencati, è rappresentato, quasi in un grandioso affresco, il mondo ricco e diversificato dell'assistenza ospedaliera esistente in area veneta verso la fine del XII secolo.³¹ Probabilmente va ricondotta all'esperienza di un pellegrinaggio a Roma la donazione fatta verso il 1239 da Domenico *de Asolara* del Comelico della terza parte di un manso sito in località *Casamullo* a favore dell'ospedale di San Giacomo di Altopascio: un ospedale tra i più frequentati dai pellegrini nel Medioevo.³² Grazie a questa donazione nel 1239 Galligo, *magister et custos* dell'ospedale, invia frate Buontempo come procuratore per ricevere elemosine a Padova, Vicenza, Feltre, Belluno, Treviso, Ceneda, Concordia, nel patriarcato di Aquileia, in Istria e Schiavonia e a far imprigionare i falsi questuanti che raccoglievano offerte a favore dell'ente ospedaliero senza averne l'autorizzazione. Alcuni anni dopo, l'8 maggio 1267, anche Bartolomeo detto Cagna da Pieve di Cadore fa un legato di 10 lire a favore del medesimo ospedale.³³ Sono piccoli segnali che, attraverso gli atti di donazione ad un ospedale sorto soprattutto a servizio dei pellegrini, testimoniano la continuità di una sensibilità e di una pratica, quella del pellegrinaggio, altrimenti scarsamente documentata dalle fonti locali per questo periodo: un silenzio che comincia ad incrinarsi a cominciare dal giubileo del 1300. Di questo evento rimane una pallida traccia nel testamento di Arnoldo di Lanfranco, redatto il 17 ottobre 1300 prima di partire per Roma per visitare le tombe degli apostoli.³⁴ La parola 'giubileo' non compare nell'atto (come del resto non compare nelle due bolle di indizione di Bonifacio VIII). Alcune testimonianze più significative si possono trovare nella documentazione veneziana: in quell'occasione il senato veneto concesse alcune autorizzazioni o *grazie* a propri funzionari (tra i quali i podestà di Torcello e Rovigno) per permettere loro di andare a Roma.³⁵ Negli anni successivi le attestazioni si fanno più frequenti, soprattutto a partire dal quarto decennio. Per Roma partono Pietro Botaccio del fu Pasquale da Salzano (1323), Benvenuta vedova di Paganoto da Villorba (1327), il calzolaio Leonardo detto Stecca (1331), Chiarello da Venegazzù (1332), prete Guglielmo di Bertramo da Cittadella, rettore di San Giacomo di Musastrelle (1337), Giacomina detta Mina del fu Ventura (1344), Giovanni del fu Guido

³¹ Originale ASPD, perg. n. 10466; ed. G.B. VERCI, *Codice Diplomatico Eceliniano*, Bassano 1779, doc. LIII, pp. 101-105, che data il testamento verso il 1190. Questa data va anticipata di almeno sei anni. Il 13 luglio 1184 Adelsa, moglie di Gerardino, volendo dare esecuzione ad un legato testamentario del marito (che doveva pertanto essere morto già da qualche tempo) investe un converso di San Cipriano di un manso in San Martino in Strada: «Anno Domini MCLXXXIII, indizione II, die veneris XIII intrante mense iulii ... domina Adelsa pro anima Gerardini de Campo Sancti Petri mariti sui et quia in testamento dimiserat hunc mansum ecclesie Sancti Cipriani, investivit Karolum conversum Sancti Cipriani recipientis nomine ecclesie de manso uno in Sancto Martino in Strata qui regitur nunc per Adelperrum ad proprium et de omnibus terris suis tam de supra stratam quam de subtus... Actum Tarvisii in domo prefate puelle» (ASVE, *Mensa Patriarcale*, b. 133, n. x/457, e b. 135).

³² ASVE, *San Michele in Isola, Santa Maria di Follina*, perg. b. 16, n. XI, 1169, 18

³³ ASVE, *San Michele in Isola, Santa Maria di Follina*, perg. b. 17, n. 22.

³⁴ ASTV, *Santa Maria dei Battuti, Testamenti*, b. 8, n. 838.

³⁵ ASVE, *Grazie*, reg. 1, cc. 7v, 9r, 14rv e 34r; edizione in *Cassiere della Bolla ducale. Grazie – Novus liber (1299-1305)*, a cura di E. FAVARO, con uno studio di C. G. MOR, Venezia 1962, p. 18, n. 64, p. 21, n. 76, p. 32, n. 137, p. 33, n. 139, p. 72, n. 310;

da Trevignano, abitante a Selva (1345).³⁶ Sono partenze isolate, episodiche, che poi tenderanno a concentrarsi negli anni giubilari; in occasione di tale evento il viaggio a Roma per lucrare i benefici dell'indulgenza plenaria monopolizza il desiderio dei trevigiani di visitare i luoghi santi. In questa circostanza le tombe degli Apostoli diventano, è il caso di dirlo, l'unica meta. Il giubileo, dopo la proclamazione del 'centesimo anno' del 22 febbraio 1300 di Bonifacio VIII, rientra ormai nelle attese dei credenti, viene considerato come un privilegio 'dovuto', la cui concessione non poteva più essere messa in dubbio.

Sono note le pressioni fatte da una delegazione romana andata nell'autunno del 1342 ad Avignone da papa Clemente VI per chiedere la concessione di un anno giubilare: richiesta accolta, con la promessa di un giubileo per l'anno 1350 contenuta nella bolla *Unigenitus Dei filius* del 27 gennaio 1343, pubblicata, però, soltanto il 18 agosto 1349. A Treviso sono conservate alcune interessanti attestazioni documentarie, anteriori alla stessa data di pubblicazione della bolla, che dimostrano quanto fosse grande l'attesa per questo giubileo. Il 21 marzo 1348 (la grande peste è ormai imminente e mancano quasi due anni all'inizio dell'anno santo) Marsibilia Nicoletto, vedova del medico Pietro da Fontane, fa un legato di 16 lire a favore di un pellegrino che andasse a Roma «pro iubileo proxime nunc venturo» perché la sua anima potesse ottenere i benefici dell'indulgenza.³⁷ Il successivo 21 luglio Antonio del fu Maglio da Venas di Valle di Cadore, ammalato (probabilmente di peste) dispone che i suoi commissari testamentari inviino a sue spese tre pellegrini a Roma per 'l'indulgenza che ci sarebbe stata nel 1350'.³⁸ Un terzo importante documento ci informa che il senato veneziano (cui Treviso era ormai da tempo soggetta) il 5 febbraio 1349 (1348, secondo l'uso di Venezia) aveva concesso a Bertrando Cervella, connestabile a Treviso, un congedo per andare a Roma e restarvi per un anno per visitare alcune chiese e soddisfare alcune promesse che aveva fatto per la salvezza della sua anima. La fine della sua permanenza a Roma avrebbe coinciso con i primi mesi del giubileo.³⁹ Sempre nel 1349, il 18 aprile, il cardinale legato otteneva dal senato veneziano l'autorizzazione a pubblicare il giubileo a San Marco con le solennità solite per tali eventi, così come in uso presso i re di Francia e di Inghilterra.⁴⁰ La straordinarietà dell'evento giubilare del 1350 fu avvertita con notevole sensibilità dal governo veneto, che favorì con una serie di provvedimenti la concessione di *grazie* a propri funzionari e a militari per consentire loro di realizzare il desiderio di andare a Roma «pro presenti indulgentia anni iubilei». L'*iter* burocratico abitualmente seguito dai funzionari e militari in servizio nel distretto di Treviso era il seguente: l'interessato presentava al podestà la domanda, indirizzata al Dominio; il podestà la trasmetteva a Venezia dove veniva esaminata e, verificato il parere favorevole del podestà, approvata dal doge e dai suoi

³⁶ I testamenti in ACuVTV, *Mensa Vescovile*, unità 39, Proc. 419 (Pietro Botaccio, 1323 settembre 10); ASTV, *Notarile I*, b. 16, Atti Nicolò da Soffratta, c. 36v (Benvenuta, 1327 luglio 16), b. 13, Atti Viviano da Guarda, c. 22r (Clarello, 1332 marzo 25); b. 20, Artusio da Crespano, q. a. 1337-1338 (prete Guglielmo, 1337 novembre 5), b. 3, Atti Martino del fu Serafino da Selva 1344-1345 (Giovanni da Selva 1345 marzo 5); *Ibid.*, CRS, *Santa Margherita* pergg. b. 2, n. 193-194 (Leonardo Stecca, 1331 marzo 5); CRS, *San Nicolò* pergg. b. 13 (Giacomina detta Mina, 1344 febbraio 17)

³⁷ ASTV, *Santa Maria dei Battuti, Testamenti*, b. 9, n. 875.

³⁸ ASTV, *Santa Maria dei Battuti, Testamenti*, b. 9, n. 888: «Item quod mittantur III persone ad indulgentiam de Roma, que erit in millesimo III^oL».

³⁹ ASVE, *Senato Misti*, reg. 24, c. 116r; copia, c. 204v-205r.

⁴⁰ ASVE, *Senato Misti*, reg. 25, c. 13v

consigli a condizione che il posto del funzionario o del militare non venisse lasciato scoperto e che fossero garantite la funzionalità degli uffici e la sicurezza. Nel corso dell'anno ottennero un analogo congedo i medici Bressanino, Berardo Caronelli ed il chirurgo Guglielmino, salariati del comune di Treviso, Francesco Pessella, massaro del comune, Bastardo da Arzignano, Giovanni da Pavia, stipendiari di cavalleria e, forse, anche Pancrazio comandante di una bandiera di cavalleria a Treviso. Ci sono motivi per ritenere che la richiesta sia stata maggiore di quanto non lascino pensare questi particolari congedi. Infatti alla fine del mese di ottobre, quando la scadenza del giubileo era ormai prossima, in considerazione del fatto che c'erano ancora molti soldati di Treviso e di Capodistria che avevano espresso il desiderio di andare a Roma, il senato deliberò di facilitare la concessione di autorizzazioni.⁴¹ La durata del congedo per Roma era di solito, salvo qualche eccezione, di due mesi. La medesima fonte veneziana ci fa conoscere altri particolari sul viaggio dei romei del 1350. I pellegrini provenienti dalla Germania e dall'Ungheria che, giunti in Istria, raggiungevano le Marche via mare, erano tanto numerosi che fin dal mese di marzo del 1350 erano state esaurite le scorte di vino a Parenzo, città nella quale furono inviate d'urgenza 50 anfore di vino ribolla (equivalenti a circa 30.000 litri) per far fronte alla penuria.⁴² In occasione del giubileo del 1350 il Dominio fu particolarmente generoso di *grazie* anche nei riguardi di funzionari in servizio nella città di Venezia; in questo caso la procedura seguita era più complessa e prevedeva due gradi nell'esame della domanda: nel Consiglio dei Quaranta e nel Maggior Consiglio. Inoltre le autorizzazioni concesse a questi funzionari venivano annotate nel registro delle *Grazie*, mentre per quelli in servizio fuori di Venezia erano trascritto nella serie *Misti* dei registri del Senato.⁴³

In uno studio ancora parziale sulla pratica testamentaria in territorio trevigiano ho potuto contare quasi una ventina di testamenti di pellegrini in partenza per Roma per il giubileo del 1350, ben cinque dei quali residenti a Montebelluna o nei villaggi soggetti alla sua pieve ed altrettanti nella pieve di Povegliano. Ma, come è ben noto, non tutti i pellegrini facevano il testamento prima di partire. Nel mese di settembre del 1350, ad esempio, il notaio Giacomo da Capodimonte, come commissario della defunta Maddalena del fu Bartolomeo Riello, consegnò 100 soldi (cioè 5 lire) ad uno sconosciuto, originario da San Zenone, che voleva andare a Roma, ma non aveva i soldi per farlo.⁴⁴ Alcuni testatori, inoltre, dimostrano di conoscere le novità introdotte da Clemente VI rispetto al giubileo del 1300, come l'obbligo di visitare anche la basilica di San Giovanni in Laterano e la riduzione dell'intervallo tra un giubileo e quello successivo. Elena del fu Michele Carraro del borgo di San Tommaso, vedova di Lorenzo Bonaldi, dice di voler visitare non solo i corpi degli apostoli Pietro e Paolo (cioè le basiliche di San Pietro e di San Paolo fuori le Mura), ma anche la basilica di San Giovanni in Laterano.⁴⁵ Zambono detto Balduccio

⁴¹ ASVE, *Senato Misti*, reg. 25, cc. 77v; reg. 26, cc. 4v, 9r, 14v, 23r, 46v-47r («Cum sint multi soldati de Tarvisio et Iustinopoli qui vellent ire ad indulgenciam Rome, vadit pars quod dominus, consiliarii et capita per maiorem partem possint dare licentiam soldatis qui vellent ire ad dictam indulgenciam, dimittendo personam sufficientem loco sui»); BCapTV, scat. 9, *Registrum Litterarum* 1349-1350, cc. 232, 236 e 237.

⁴² ASVE, *Senato Misti*, reg. 26, c. 9v.

⁴³ Si veda l'edizione dei congedi del 1350 in CAGNIN, *Pellegrini e vie del pellegrinaggio a Treviso nel Medioevo*, pp. 296-301 e 318-319.

⁴⁴ ASTV, *Notarile I*, b. 89, Atti 1358-1359, carta sciolta del 1350 « Item uni de Sancto Çenone, quem oportebat [ire] Romam et a se non poterat ire, centum solidos parvorum ».

⁴⁵ ASTV, *Santa Maria dei Battuti, Testamenti*, b. 8, n. 806, 1350 marzo 10.

da Farra di Soligo vuole partire per Roma per ricevere 'l'indulgenza stabilita dal pontefice ogni cento anni, tempo poi ridotto a cinquanta anni'.⁴⁶ Questo nucleo di testamenti permette di rilevare, tra le altre cose, quali erano i tempi migliori per effettuare il cammino, tempi poi confermati dalla documentazione successiva: le partenze avvenivano di solito tra la fine di febbraio ed il mese di aprile, per riprendere sul finire dell'estate, tra settembre e dicembre.⁴⁷ Tutti i testatori, come era consueto e naturale, desideravano tornare a casa ed essere sepolti nel cimitero della loro chiesa nella tomba che raccoglieva le ossa dei loro familiari; sono numerosi, tuttavia, coloro che – in occasione di questo giubileo come di altri viaggi di pellegrinaggio – prevedendo di poter morire durante il viaggio, danno precise disposizioni sulla loro sepoltura: nel cimitero della loro chiesa parrocchiale o di quel tale monastero, se la morte li avesse colti a poche miglia dal loro paese (10 miglia dalla pieve di Montebelluna, ad esempio) o in territorio trevigiano o, come diranno nel 1390 alcuni di Venegazzù e Caonada, a Marghera o a Venezia. In caso diverso, si affidano alla buona volontà dei compagni di viaggio o si abbandonano alla misericordia di Dio («ubi personis peregrinantibus cum ea videbitur, ubi altissimo Deo placuerit, ubi Deus disposuerit, ubi domino Ihesu Christo placebit»), disponendo di essere sepolti nel cimitero della chiesa più vicina al luogo del loro decesso.

Le partenze per Roma tra un giubileo e quello successivo sono scarsamente documentate. Il giubileo del 1390 è anomalo se si guarda la data della sua realizzazione, perché non cadeva nel centesimo e neppure nel cinquantesimo anno: papa Urbano VI introdusse la novità di celebrarlo ogni 33 anni (come gli anni della vita di Cristo); essendo già passato l'anno 1383, stabilì ugualmente di proclamare un giubileo straordinario per il 1390 nella speranza di contribuire con questo gesto alla riunificazione della Chiesa divisa dal grande scisma d'Occidente: una divisione che fece sentire anche a Treviso le sue conseguenze. Alcuni segnali di questa novità, di un fatto forse inatteso per quanto desiderato, si possono leggere nelle indicazioni di carattere temporale contenute nei testamenti di una ventina di trevigiani, che redigono il loro testamento tra il mese di agosto e la fine di novembre 1390, attestazioni che invece mancano per la prima parte dell'anno. Giacoma, figlia di Antonio Bonaldi da Peseggia, moglie del bottegaio Francesco da Treviso, afferma di voler raggiungere Roma 'in questo santo giubileo per visitare molto devotamente le tombe degli apostoli Pietro e Paolo, affinché il nostro Redentore, grazie a questo viaggio e ad altre opere pie, la associ al consorzio degli eletti'.⁴⁸ Al *tempus iubilei promulgatum* fa un preciso riferimento Agnese da Trevignano, moglie di Lorenzo Galvano, che accenna ai pericoli che si potevano incontrare sulla strada di Roma, che si andasse per terra o per mare.⁴⁹ Anche in occasione di questo giubileo si può individuare un gruppo di 5 testatori che partono da Venegazzù e da Caonada: Leonardo Pancera, i fratelli Giovanni e Domenico di Caleffo da Venegazzù

⁴⁶ ASTV, *Santa Maria dei Battuti, Testamenti*, b. 5, n. 539, 1350 settembre 14: «cupiens visitare ecclesiam Romanam beatorum apostolorum Petri et Pauli et acquirere ac habere sanctam indulgentiam a summo pontifice Romano de centum annorum capite comissam, de cetero in capite annorum quinquaginta constitutam».

⁴⁷ Si veda il regesto di questi testamenti IN CAGNIN, *Pellegrini e vie del pellegrinaggio a Treviso nel Medioevo*, pp.192-197.

⁴⁸ ASTV, *Notarile I*, b. 149, Atti 1389-1390, c. 31r. Sono debitore a Luigi Pesce delle numerose e precise informazioni sulla pratica del pellegrinaggio in diocesi di Treviso tra la fine del '300 e la prima metà del '400 contenute nel suo studio su *La Chiesa di Treviso nel primo Quattrocento*, Roma 1987, I, pp. 63-72 e 142-169 (in particolare le pp. 156-159).

⁴⁹ ASTV, *Notarile II*, b. 911, c. 293v.

(sono due *nobili rusticani*), Riccomario detto Bianco e sua moglie Agnese (è lei ad affermare di voler partire con il marito). Alcune interessanti indicazioni sulla situazione familiare lasciata da chi partiva come pellegrino sono date da Domenico di Caleffo: egli ha già quattro figli, di cui tre femmine, l'ultima delle quali era stata appena partorita dalla moglie; per questa ragione egli non lascia alcuna disposizione per altri figli postumi.⁵⁰ Giacomello detto Gennaro da Pezzan di Campagna parte per Roma, sebbene la moglie Lucia avesse partorito da appena due mesi, mentre Giacomo da Villorba parte, lasciando a casa la moglie incinta.⁵¹ Nonostante i pericoli del viaggio, tutti e tre i testatori tornarono nel loro paese. Il riflesso dei disagi e della lacerazione di una Chiesa divisa dallo scisma si possono cogliere nelle motivazioni con cui il 12 febbraio 1396 il vicario del vescovo Lorenzo Gambacorta esonerò dagli obblighi del voto di andare pellegrino a San Giacomo di Galizia Andrea Capone, figlio del defunto calzolaio Francesco da Posmon: a causa dello scisma, della sua vecchiaia e della malattia («propter sisma et propter eius infirmitatem podagrarum et antiquitatem»). In sostituzione del pellegrinaggio gli fu imposto di dare in occasione della festività di San Michele un carro di buon vino o il valore equivalente a due ragazze povere in età da marito, cioè metà ad una ragazza greca, figlia di una donna albanese, l'altra metà alla figlia di Lena da Belluno.⁵²

In occasione del giubileo del 1400 circa una dozzina di persone manifestano la volontà di andare a Roma, quasi tutte a partire dalla fine di ottobre; tra esse c'è Miglioranza da Paese, che vuole andare nonostante in quel momento fosse ammalato.⁵³ Fu un anno santo non proclamato ufficialmente dal papa, sebbene atteso proprio per la scadenza del 'centesimo anno'; e nei testamenti trevigiani la parola giubileo non compare: i partenti si limitano a dire di voler andare a visitare le tombe degli apostoli, oppure a ricevere l'indulgenza per la propria anima.

Il giubileo del 1423, indetto da papa Martino V alla scadenza del trentatreesimo anno rispetto a quello del 1390, si svolge all'insegna della rinnovata unità tra i cristiani d'Occidente. Rimane la testimonianza di circa una dozzina di pellegrini partiti da Treviso, tutti residenti in città. E' da rilevare che tra i luoghi scelti per redigere le ultime volontà, oltre alla casa di abitazione, qualche testatore sceglie la camera del dazio, la sala del palazzo del comune (il banco del podestà o quello dell'Avere o, come fa Agnese, moglie del sarto Giacomo da Cavalea, la sala della tortura del palazzo) o un cimitero. Altiniero del fu Giovanni da Quero il 9 novembre 1423 redasse il suo testamento nel cimitero del duomo. A dire il vero, si trattò della riscrittura nel rispetto delle formalità di legge fatta dal notaio Nicolò Bombeccari del testamento olografo che Altiniero aveva scritto «de mia propria man» il giorno precedente nella sua casa di abitazione; soltanto verso la fine, quasi per inciso, nel dare disposizioni sulla sua sepoltura, egli afferma: «Del mio corpo non digo niente, perché io sì vado a Roma; aretornerò s'el plaserà a Cristo». Il notaio, invece, come prima informazione ci dice che Altiniero stava per partire per Roma («volens visitare limina Sanctorum Petri et Pauli de Roma, nolens ab intestato decedere»)⁵⁴ La fortunata circostanza di poter disporre delle due redazioni e di coglierne le differenze di

⁵⁰ I 5 testamenti in ASTV, *Notarile I*, b. 157, Atti Giovanni del fu Fazio de Romalo, fascicolo *Testamenti 1390*; Ivi, *Notarile II*, b. 929, cc. 150v, 154v; b. 930, c. 162v.

⁵¹ ASTV, *Notarile II*, b. 919, c. 303r e b. 911, c. 182v.

⁵² ASTV, *Notarile I*, b. 151, Atti 1395-1397, c. 210r; sull'episodio si veda anche G. B. Tozzato, *Percorso dei Romei in territorio trevigiano nel Trecento*, «La Vita del Popolo», a. CIX (2000), n. 15, fascicolo allegato.

⁵³ ASTV, *Notarile I*, b. 151, q. a. 1399-1403, c. 77v.

⁵⁴ ASTV, *Notarile I*, b. 247, Atti 1416-1448, cc. 38 e 39, fogli sciolti.

struttura offre l'occasione di sottolineare il ruolo giocato dai notai nella stesura dei testamenti, soprattutto nella formulazione dell'*arenga*, dove con una frase più o meno lunga ed elaborata venivano spiegati i motivi ideali che stavano all'origine dell'atto: spesso l'*arenga* e la stessa configurazione del testamento possono riflettere più la sensibilità del pubblico ufficiale che non quella del testatore.

Il giubileo del 1450 è quello più documentato: sono almeno 33 i trevigiani che compilano il testamento prima di partire per Roma *pro indulgentia iubilei, iubileo militante* (come dice Uliana da Torreselle, vedova di Bartolomeo da Albaredo), per ricevere l'*indulgenza universale* concessa dal papa a tutti i fedeli di Cristo (lo afferma il lanaiolo Filippo), per ottenere il perdono di tutti suoi peccati 'secondo il tenore dei privilegi papali relativi al presente giubileo che si concluderà nella prossima festività di Natale 1451' (come dichiara Antonio di Giacomo da Arcade; secondo il computo di Treviso, l'anno nuovo cominciava il 25 dicembre), eccetera.⁵⁵ Gli ultimi partenti lasciano Treviso verso il 12-13 dicembre: segno che speravano di essere a Roma entro una dozzina di giorni. E' da notare che in occasione di questo anno santo il Dominio veneto cercò di ottenere dal papa l'autorizzazione a celebrare il giubileo e di lucrare l'indulgenza a Venezia, così come l'aveva ottenuta la città di Ferrara, cui tale privilegio era stato concesso per la durata tre giorni.⁵⁶

Il pellegrinaggio a San Giacomo di Compostella.

Dopo Gerusalemme e Roma, ad attirare l'attenzione dei pellegrini è Santiago di Compostella, la chiesa dove era conservato il corpo dell'apostolo Giacomo il Maggiore. Nelle fonti trevigiane la pratica di questo pellegrinaggio comincia ad essere attestata a partire dagli anni '40 del '300. Il 22 dicembre 1342 il padovano Bartolomeo da Terradura riceve dai gastaldi della scuola dei Battuti 20 soldi per questo scopo.⁵⁷ Nel 1350 Benvenuto da Vicenza, stipendiario equestre a Treviso, ottiene un congedo dal doge per adempiere al suo voto di andare a San Giacomo.⁵⁸ Queste autorizzazioni, che sporadicamente vengono concesse dalle autorità veneziane a militari in servizio nelle varie podesterie di Treviso, sono utili per conoscere i tempi della durata del viaggio a Santiago. In alcuni casi, infatti, si stabilisce la durata del congedo che, per i militari di carriera, abituati ed allenati alla fatica, era di circa 4 mesi. Questo è, infatti, il tempo concesso nei primi mesi del 1364 a Levorato e a Giacomo da Legnago, rispettivamente comandante di una bandiera di fanteria e stipendiario di cavalleria a Treviso, per poter soddisfare il loro voto di andare a San Giacomo (un voto fatto quasi certamente in occasione della spaventosa peste del 1363).⁵⁹ In altri casi il tempo concesso è di sei mesi (in genere nei riguardi di funzionari o militari in servizio a Candia). Se guardiamo alla fonte testamentaria, il pellegrinaggio a San Giacomo comincia ad apparire nei testamenti solo dopo la metà del secolo, in modo occasionale: nel 1358 Leonardo del fu Francesco da Capodimonte da Montebelluna, nel 1363 Lorenzo di Bartolomeo da Volpago e Leone da Robegano, nel 1371 l'ortolano Bartolomeo da San Fior ed il pescatore Francesco del

⁵⁵ I tre testamenti in ASTV, *Notarile II*, b. 938, c. 281v (Uliana da Torreselle), c. 165v (lanaiolo Filippo) e c. 279v (Antonio di Giacomo da Arcade).

⁵⁶ ASVE, *Senato Terra*, reg. 2, c. 157r.

⁵⁷ ASTV, *Santa Maria dei Battuti*, b. 354, *Sextus quaternus 1340* (ma *Entrate e uscite 1342-1343*, verso del registro)

⁵⁸ ASVE, *Senato Misti*, reg. 25, c. 77v.

⁵⁹ ASVE, *Senato Misti*, reg. 31 [copia], c. 92r, 96v-97r

fu Benvenuto da Collalto, nel 1375 Lucia da Breda, vedova del calzolaio Giacomino Nigro da Spercenigo, nel 1383 Endrigina da Soligo, vedova di Crescendino del borgo di San Tommaso, eccetera.⁶⁰ Ma è dopo i giubilei che tale tendenza si rafforza. La probabile spiegazione è riconducibile al fatto che, se si volevano lucrare i benefici dell'indulgenza plenaria, bisognava recarsi là dove era possibile ottenerli senza aspettare il successivo giubileo; e Santiago era uno di questi luoghi. Dopo il giubileo del 1390 e prima di quello del 1400, sono registrati 15 testamenti di trevigiani in partenza per San Giacomo; in qualche caso il viaggio è associato alla visita della chiesa di Sant'Antonio di Vienne, in Francia. Questo flusso di pellegrini, completamente interrotto nel 1390 e nel 1400, riprende nel 1401 (tre casi) per proseguire negli anni successivi, ma in modo sempre più sporadico.⁶¹ Man mano che il nuovo secolo avanza le partenze per San Giacomo documentate dai testamenti di pellegrini in procinto di mettersi in viaggio si diradano (ma altre fonti ci dicono che il viaggio per Compostella continua ancora con una certa vivacità), sostituite, oltre che da Roma, da altri santuari verso i quali i pellegrini sono attratti sia per la minore distanza sia perché nuove tendenze si andavano affermando. E se il pellegrino diretto a Roma viene chiamato *romeo* o *romipeda* (parola poi usata in senso più ampio, per indicare qualsiasi pellegrino), quelli diretti a Santiago sono definiti con il termine *iacobipeta* nel 1439 da Meneghino da Paese, che lasciò 20 ducati a favore di un *iacobipeta* che andasse a suo nome a visitare la tomba di San Giacomo.⁶²

Tra i pellegrini trevigiani andati a San Giacomo va ricordato il notaio Daniele del fu Bartolomeo da Villorba, cancelliere all'ufficio della Cancelleria Nova del comune. La notizia del suo viaggio di pellegrinaggio è contenuta nell'atto di registrazione della riunione tenutasi nel palazzo del vescovo il 22 giugno 1399 in cui fu raggiunto un accordo tra i gastaldi delle due confraternite di sant'Antonio e dei santi Giacomo e Cristoforo, da una parte, ed il rettore della chiesa di San Vito (nella quale si riunivano le due confraternite), dall'altra, per la costruzione di un oratorio con due altari. All'origine dell'accordo c'era la considerazione che Daniele da Villorba durante il suo recente pellegrinaggio a Santiago, desideroso di onorare con l'acquisizione di reliquie dei santi la città di Treviso, sua patria, era riuscito ad avere una parte dell'osso di una spalla del martire San Cristoforo Cananeo e l'aveva portato nella sua città.⁶³

I pellegrinaggi a Sant'Antonio di Vienne e a San Francesco di Assisi.

Altre mete, che sarebbe improprio definire 'alternative' (perché la scelta di altri itinerari riflette le particolari condizioni di chi vuole partire, la sua sensibilità, le sue devozioni, i rapporti con il confessore, la frequentazioni con le chiese degli ordini

⁶⁰ ASTV, *Notarile I*, b. 90, Atti 1358-1359, c. 14r (Leonardo da Capodimonte, 1358 dicembre 10); b. 44, Atti Bonapasio da Postioma (Lorenzo di Bartolomeo da Volpago, 1363 febbraio 4); b. 159, Atti 1367-1372 (Bartolomeo da San Fior e Francesco del fu Benvenuto da Collalto, 1371 ottobre 13); b. 137, Atti Domenico a Bove da Alano 1383 maggio 8 (Endrigina da Soligo); *Ibid.*, *Santa Maria dei Battuti, Testamenti*, b. 6, n. 581 (Leone da Robegano, 1363 agosto 19); BCapTV, *Pergamene Archivio*, scat. 10, n. 1269 (Lucia da Breda, 1375 aprile 13).

⁶¹ Si veda il regesto dei testamenti di chi stava per partire per San Giacomo in Cagnin, *Pellegrini e vie del pellegrinaggio a Treviso nel Medioevo*, Appendice II, pp. 187-242, *passim*.

⁶² ASTV, *Notarile II*, b. 936, c. 352r

⁶³ ASTV, *Notarile I*, b. 150, Atti 1399-1400; L. PESCE, *La Chiesa di Treviso nel primo Quattrocento*, Roma 1987, I, pp. 80 (fa l'ipotesi che il viaggio sia avvenuto verso il 1393) e 184-185; II, pp. 498-500, doc. 13.

mendicanti, ecc.), sono Sant'Antonio di Vienne e San Francesco d'Assisi (di altre mete – ad esempio Venezia, San Vittore di Feltre, San Gottardo di Trento, Sant'Antonio di Padova - si parlerà nel paragrafo dedicato ai pellegrini per procura). Il viaggio ad Assisi (attestato almeno a partire dal 1339)⁶⁴ esercitava un richiamo particolare per la possibilità di lucrarvi l'indulgenza plenaria della Porziuncola dalla sera dell'1 a quella del 2 agosto, come qualche testatore afferma esplicitamente: «ad implorandum et consequendum indulgentiam beatissime virginis Marie de Porociunculla de Assisio...», «incipiendo ipsa visitatio die prima augusti proxime venturi, <in quo> die semper incipit indulgentia Sisii» (come dichiara nel 1449 Girolamo di Francesco da Quero nella sua richiesta dell'invio di un pellegrino ad Assisi, in esecuzione della penitenza inflittagli da prete Dante, suo confessore).⁶⁵ E per questo motivo le partenze per Assisi vengono programmate nel mese di luglio per essere ad Assisi l'1 agosto.

Tra i pellegrini partiti da Treviso per Sant'Antonio di Vienne va ricordato un ebreo di origine francese, il chirurgo Stefano, figlio di Leone da Bourg en Bresse, divenuto da tempo cristiano («alias iudeus et nunc verus et catholicus christianus»), partito nel 1392.⁶⁶ Anche tra gli ebrei il desiderio di visitare i propri luoghi santi doveva essere molto forte. Ne rimane traccia in qualche testamento. Agli inizi dell'ultimo decennio del '300 si era stabilita a Treviso una modesta comunità di ebrei, destinata ad ingrandirsi con il passare dei decenni. Il 7 marzo 1397 fa il testamento Ber *iudeus* del fu Lupo «de Rutimburg de Alemania de genere ebreorum sive iudeorum, volens et intendens peregre proficisci et maris pericula transfectare».⁶⁷ E dei poveri di Gerusalemme si ricorda anche Palma *iudea*, del fu Giuseppe *de Auspurg de Alemania*, vedova di Simone giudeo da Conegliano: tra i legati *pro eius anima* nel suo testamento, rogato a Treviso il 13 gennaio 1428, ce n'è uno di 20 ducati a favore dei giudei poveri della città di Treviso, uno di 40 ducati da inviare a Gerusalemme per i poveri di quella città ed uno di 10 ducati per i giudei poveri di Capodistria.⁶⁸

Pellegrini a pagamento.

La documentazione trevigiana registra l'esistenza di numerose altre chiese e santuari, meta di pellegrinaggio. I luoghi, soprattutto quelli di ambito regionale, erano raggiungibili in tempi molto brevi. E' sostanzialmente questo il motivo dell'esiguità di attestazioni sui pellegrini che vi andavano di persona: chi partiva rimaneva assente solo per qualche giorno e riteneva l'itinerario abbastanza sicuro, tanto da non prendere neppure in considerazione l'opportunità di redigere il testamento prima della partenza. Le testimonianze, pertanto, sono quasi sempre indirette, nel senso che la fonte, soprattutto quella testamentaria, ci fa conoscere non la partenza di pellegrini per queste località, ma la volontà di alcuni testatori di inviarvi, dopo la propria morte, una o più persone a loro nome per lucrare indulgenze a vantaggio della loro anima o di quella di alcuni familiari o

⁶⁴ ASTV, *Notarile I*, b. 74, Atti Vendramino da Lancenigo, q. a. 1339, 1339 luglio 11, Treviso: testamento di *domina* Vivenza del fu Giovanni da Arcade, moglie del fu Vita da Povegliano, «... dixit et voluit et ordinavit quod, si Cristus benedictus in eam iudicium suum poneret in itinere quod facere intendit ad beatum Sanctum Franciscum de Assisio largiente divina <gratia> quod corpus suum ibi ad proximorem ecclesiam ubi decederet sepeliatur».

⁶⁵ ASTV, *Notarile II*, b. 937, c. 411, 1449 settembre 24, Quero

⁶⁶ ASTV, *Notarile I*, b. 151, q. a. 1392-1393, c. 198r.

⁶⁷ ASTV, *Notarile II*, b. 913, c. 392.

⁶⁸ ASTV, *Notarile II*, b. 932, c. 145v.

per mantenere fede ad un voto. C'è, pertanto, una diversa categoria di pellegrini, quelli per procura: pellegrini per professione, che compivano viaggi anche molto lunghi per conto di un committente dietro la corresponsione di un compenso. Per quanto possibile, egli doveva essere un uomo pio, religioso, onesto, in grado di mantenere l'impegno assunto. Pietro Roncinelli – grazie al suo patrimonio poteva permetterselo - nel 1391 dispose l'invio entro i tre anni successivi alla sua morte di sette pellegrini: due a San Giacomo di Galizia con il salario di 20 ducati ciascuno, tre a Roma con un salario di 30 lire ciascuno (uno all'anno), uno a Sant'Antonio di Vienne (doveva ricevere 40 lire) ed uno a San Francesco d'Assisi con il salario di 30 lire: il tutto per ottenere vantaggi per la sua anima e per quella dei suoi morti.⁶⁹ Il lanaiolo Giacomo del fu Bartolomeo da Monfalcone nel 1437 dispose l'invio di un pellegrino a Sant'Antonio di Vienne, uno a Sant'Antonio di Padova ed uno a Santa Maria di Monte Summano: egli avrebbe dovuto recarsi tre volte in quest'ultimo santuario, portandovi un *candelotto* del valore di 4 soldi e facendovi celebrare ogni volta una messa con l'obbligo di assistervi personalmente in atteggiamento devoto fino alla sua conclusione.⁷⁰ Il maestro *bocalarius* Nicolò de *Sclavonia*, nel suo testamento del 22 settembre 1469, indica anche le modalità di esecuzione del viaggio di pellegrinaggio: i due pellegrini inviati a nome suo a Santa Maria di Monte Ortone e a Santa Maria in Monte di Vicenza dovevano andare a piedi nudi nel tratto rispettivamente da porta di Santa Croce di Padova e da una porta della città di Vicenza fino al santuario.⁷¹ L'obbligo di dar esecuzione ai legati talvolta comportava scelte impegnative per i commissari testamentari, Nel 1394 Benvenuta del fu Alberto da Spresiano, volendo soddisfare le ultime volontà del suo primo marito, Martino del fu Gabriele da Villa, che aveva disposto di mandare un pellegrino a San Giacomo di Galizia, con una ricompensa di 23 ducati, si vide costretta a vendere per questa somma un appezzamento di terra a Tiveron di Quinto.⁷²

I luoghi indicati dai testatori come meta di pellegrinaggi a pagamento sono soprattutto quelli tradizionali, cioè Roma, San Giacomo, Sant'Antonio di Vienne, Assisi; inoltre, fuori dei confini regionali, Santa Giuliana di Fassa, San Gottardo di Trento, Santa Maria dell'Annunciata di Firenze, Santa Maria in Monte di Bologna, Santa Maria di Loreto, San Bernardino nella città di L'Aquila (San Bernardino aveva predicato a Treviso alla fine del mese di luglio 1423), Sant'Ambrogio e San Pietro Martire di Milano. L'invio di pellegrini ai santuari dentro ai confini della regione riguarda San Vittore di Feltre (in alcuni casi, come nel 1347 e nel 1447, usufruiscono a questo fine di un particolare congedo i podestà di Oderzo e di Serravalle),⁷³ Santa Maria di Monte Summano a Schio (nel 1406 si concede a Tommaso Barbarigo, podestà di Marostica, di pernottare due notti fuori della podesteria per potervi andare, mentre è di 15 giorni nel 1423 il congedo a favore di Lorenzo Barbarigo, podestà di Castelbaldo),⁷⁴ Sant'Antonio di Padova, le chiese di Castello e San Lorenzo di Venezia (è da ricordare anche che all'inizio della dominazione veneziana su Treviso in occasione della festa dell'Ascensione i podestà di Mestre ottenevano facilmente un congedo di uno o due giorni per recarsi nella città lagunare per lucrare l'indulgenza), Santa Maria in Monte di Vicenza (Monte Berico), San Giacomo e Filippo di Verona, Santa Maria di Monte Ortone di Abano (nel 1451 Domenico Barbaro,

⁶⁹ ASTV, *Santa Maria dei Battuti, Testamenti*, b. 8, n. 822.

⁷⁰ ASTV, *Notarile II*, b. 935, c. 78v [post c.97], 1437 ottobre 15, Treviso.

⁷¹ ASTV, *Notarile II*, b. 931, c. 41v.

⁷² ASTV, *Notarile I*, b. 151, q. a. 1394-1399, c. 43r

⁷³ ASVE, *Senato, Misti*, reg. 24, c. 35v (c. 64r della copia) e *Ibid.*, *Senato, Terra*, reg. 2, c. 47v.

⁷⁴ ASVE, *Senato, Misti*, reg. 47, c. 72r e *Ibid.*, reg. 54, c. 154v.

podestà di Mestre, ottenne una licenza per recarsi a questo santuario e a San Vittore di Feltre), Santa Maria di Lugo di Campagna Lupia lungo la via Romea.⁷⁵ A proposito di quest'ultimo santuario si può ricordare il riferimento che vi fa nel 1373 Martino *batiore* da Venezia in occasione della concessione da parte del senato veneziano della grazia dell'assoluzione dal pagamento di una pena pecuniaria e dalla detenzione in carcere, sostituiti con un servizio gratuito di 6 mesi come balestriere in Istria: alcuni anni prima, gravato dai debiti, Martino si era allontanato da Venezia per sfuggire ai suoi creditori e si era rifugiato per qualche tempo a Padova; ma, spinto dal desiderio di tornare nella sua città, dichiara di essersi allontanato da Padova in occasione della festa di Santa Maria di Lugo, alla quale si era recato.⁷⁶ In ambito strettamente cittadino e diocesano si possono ricordare le visite alle tombe dei santi cittadini (San Liberale, i beati Enrico e Parisio, innanzitutto), alle chiese di San Lorenzo, di Santa Maria Maggiore, all'altare di San Pietro Martire nella chiesa di San Nicolò e, in diocesi, alla Certosa del Montello e a Santa Maria di Godego.

In alcuni casi il testatore affida al pellegrino il compito di visitare più di un santuario nel corso del medesimo viaggio, soprattutto se essi si trovavano lungo la medesima strada. Evidentemente non è estraneo a queste decisioni anche un calcolo di natura economica. Valga per tutti la disposizione lasciata nel 1447 dal *caxolarius* Nicolò del borgo dei Santi Quaranta: «Item lasa che in quanto Cristofol so fiol, per el qual lui fexe vodo per una soa infermità, non volesse andar a Santo Anbruxo da Milan et a Santo Anthoni de Viena e a San Iacobo de Galicia, che xe tuto un viaxo, che el dito comisario sia tegnudo de mandar un a spexe dela dita sua heredità per satisfar el dito vodo. Item lassa ch'el se debia mandar uno ala Certoxa del Bosco del Montel, el qual debia portar braza dodexe de biancheta bassa ali frari del dito luogo per satisfar a uno vodo per lui fato. Item lasa ch'el sia mandà uno a Santa Maria de Monte Arton che porte un chandeloto de una lira de cera ala dita giesia per satisfar a uno vodo lui fexe dela dita heredità».⁷⁷

Naturalmente chi mandava a proprie spese un pellegrino, esigeva, giustamente, di avere una prova che il viaggio fosse stato realmente compiuto. In caso contrario il committente avrebbe ricevuto, oltre al danno economico (un'inutile perdita di denaro; per questo motivo si dava al pellegrino solo una piccola parte della somma prima della partenza, mentre il saldo veniva consegnato al ritorno dopo la presentazione della relativa certificazione), anche la beffa: la mancata acquisizione dei benefici per l'anima. Nel 1393 vengono sottoscritti dei patti tra Ludovico Rinaldi ed i gastaldi della scuola dei Battuti di Treviso da una parte ed Antonio del fu Pietro orefice, da Venezia, che doveva andare a Sant'Antonio e a San Giacomo di Galizia *pro anima* di Ludovico: assieme alla promessa di ricompensarlo con 24 ducati, si chiede ad Antonio di riportare una lettera con l'attestazione che il viaggio era stato veramente effettuato.⁷⁸ Ci è pervenuto uno di questi certificati dell'avvenuto adempimento degli obblighi assunti dal pellegrino a pagamento.

⁷⁵ Per una più ampia informazione e per i riferimenti archivistici si veda CAGNIN, *Pellegrini e vie del pellegrinaggio a Treviso nel Medioevo*, pp. 109-132 e Appendice III.

⁷⁶ ASVE, *Senato, Misti*, reg. 34, c. 44r, 1373 marzo 28, Venezia: «Vero, adveniente festum Beate Marie de Lugo, cupiens semper toto posse recedere de Padua, tantum fecit quod habuit licentiam eundi ad festum predictum. Et cum fuit ibi, immediate ivit ad partes Istrie, Tergestum et ad presens habet stipendium in Mocho pro balestario».

⁷⁷ ASTV, *Notarile II*, b. 937, c. 218r.

⁷⁸ ASTV, *Notarile I*, b. 151, q. a. 1392-1393, c. 516v-517r. Notizia in G. B. Tozzato, *Percorso dei Romei in territorio trevigiano nel Trecento*, «La Vita del Popolo», a. CIX (2000), n. 15, fascicolo allegato.

Si tratta di una pergamena conservata nell'archivio della scuola di Santa Maria dei Battuti di Treviso, nella quale il mittente (probabilmente la stessa scuola) dichiara di inviare a Sant'Antonio di Vienne un pellegrino di nome Martino Schiavon, uomo di piccola statura e chiede ai frati di quel santuario di rilasciare una dichiarazione attestante il suo arrivo a destinazione e la celebrazione della messa. Nella medesima pergamena sono contenute sia la dichiarazione del frate custode dell'altare maggiore di Sant'Antonio di Vienne dell'avvenuta celebrazione, sia le quietanze delle diverse rate del pagamento della somma riscossa dal pellegrino prima e dopo il suo ritorno a Treviso. Il tutto si svolse tra il 18 marzo 1453 (data della partenza) il 18 aprile (data della messa a Vienne) e l'8 e 14 maggio, giorni in cui il pellegrino ricevette la parte residua della somma pattuita.⁷⁹ Il viaggio era stato compiuto in meno di due mesi.

L'ospedale di Santa Maria dei Battuti ed i pellegrini.

Di fronte al legittimo desiderio di farsi pellegrini non si era tutti uguali, perché, considerando i costi del viaggio, spesso la disponibilità economica rappresentava un primo, forte deterrente. Accanto a pellegrini benestanti c'erano potenziali pellegrini poveri, che non potevano mettersi in viaggio a meno che qualcuno non fosse venuto loro in aiuto. Nel corso del '300 la scuola dei Battuti rivestì un ruolo fondamentale ed essenziale nell'ambito dell'assistenza ai poveri della città e del territorio grazie soprattutto alle scelte operate dai suoi amministratori o gastaldi: non semplici burocrati, garanti di una corretta gestione del patrimonio, ma interpreti di bisogni e richieste provenienti dalla società. In questo senso nelle loro decisioni si può leggere un comune sentire, una sensibilità ed una capacità, che oserei definire molto moderne, di capire e di dare una risposta pronta e soddisfacente alle domande di aiuto e di intervento nella varietà e diversità delle situazioni: tra queste anche quella dei pellegrini che non avevano i mezzi per soddisfare il loro desiderio di andare a visitare le tombe dei santi: «Date a Stefano Furlan, sta a Volpago; vuol andare al viazo de meser San Iacomo, soldi II. (...) Date a fra Bonagratia da Padoa va a San Iacomo ut supra soldi II».⁸⁰ Fu un'attenzione rivolta non solo ai propri concittadini ed agli abitanti del distretto, ma a pellegrini vagabondi, a tedeschi, ungheresi, boemi diretti a Roma, a donne spagnole provenienti dalla Galizia dirette al Santo Sepolcro, a religiosi vagabondi; e questo proprio perché il pellegrinaggio era avvertito come una esigenza, un sentire comune dell'essere cristiani; chi non aveva i mezzi, doveva essere aiutato, anche se non era trevigiano. Da alcuni frammenti di registri di amministrazione delle diverse commissarie risulta che l'ospedale ha erogato aiuti a pellegrini a partire dal 1342 fino alla metà del secolo successivo. Le mete erano soprattutto Gerusalemme, Roma, San Giacomo (nel 1399 furono aiutati ben 15 pellegrini diretti a Santiago), Vienne ed Assisi. All'interno dell'ospedale dei Battuti, inoltre, esisteva una stanza riservata ai pellegrini di passaggio (nel 1428 il polacco Giacomo del fu Nicolò *de Bracella*, ormai residente a Treviso nell'ospedale, donò ai gastaldi della scuola tutti i suoi beni per la costruzione di un ospedale riservato all'accoglienza dei pellegrini provenienti dalla Germania e diretti a Roma ed in altri luoghi),⁸¹ dove alcuni trovarono la morte e furono sepolti a spese dell'ospedale stesso: l'11 settembre 1438 «fo trovadi a I pelegrina, vene amalada e morì ut supra, lire 0, soldi VI, parvi 5. ... Dito di

⁷⁹ ASTV, *Santa Maria dei Battuti*, pergg. b. 99, n. 12623.

⁸⁰ ASTV, *Santa Maria dei Battuti*, b. 1, c. 156v (1438).

⁸¹ ASTV, *Santa Maria dei Battuti, Pergamene*, b. 58, n. 6882.

contadi ut supra; disse ge havea consignado Stefano Schiavon, fameio de caxa, el qual alozava I pelegrin, morì ut supra, lire XVI, soldi XII, parvi 11».⁸²

Non solo l'ospedale, ma anche comuni cittadini elargivano del denaro per permettere a persone povere di farsi pellegrini. Lo fece, ad esempio, nel 1365 Gianna, moglie di Bartolomeo Dini da Riese: lasciò cento lire a favore di poveri che volessero andare a Roma o a San Giacomo. La prova che questa sua volontà fu osservata dai suoi commissari testamentari è conservata tra gli atti di un archivio privato; si tratta della quietanza di parte del denaro di questo legato consegnato nel 1368 a due pellegrini poveri diretti a Roma da prete Albertino, prebendato del duomo, che agiva a nome di prete Bartolomeo da Padova, commissario testamentario di Gianna: Chiara, figlia di Bartolomeo *fisicus*, riceve 40 soldi a nome del marito Giacomo del Mareto *iturus Romam*; Giovanni Teutonico, *pauper iturus Romam*, riceve 40 soldi.⁸³

Le forme della solidarietà.

Ma numerose altre erano le forme della solidarietà. Si possono rapidamente ricordare le lettere patenti rilasciate tra il 1389 ed il 1395 dal vescovo di Treviso con il permesso di questuare e di chiedere l'elemosina a favore di ospedali nei quali si dava ospitalità ai pellegrini: San Bartolomeo Apostolo *de Urbe*, San Bartolomeo di Benevento, San Gottardo di Milano appena costruito nel borgo di Porta Ticinese, San Gottardo di Lugano, San Bono di Parma, Sant'Antonio di Venezia, San Pellegrino dell'Alpe in diocesi di Lucca, San Giacomo di Galizia a Rimini, San Pietro in Tuscia a Roma, Santa Maria di Roncisvalle, Santa Maria e Santa Caterina di Mantova, San Giacomo da Settignano, Santa Maria della Stella di Albano, Santi Nicolò e Bernardo del Monte Giove (Gran San Bernardo), Santi Martino e Giuliano di Castrozza, San Bovo di Voghera, Santa Caterina e San Pietro di Roma, Sant'Antonio di Vienne di Venezia, San Pellegrino *de Monte Aluco* in Val di Fiemme, in diocesi di Trento (1399). Nel primo decennio del '400 simili autorizzazioni furono concesse, verificato prima il parere favorevole dei procuratori di Santa Maria delle Carceri di Treviso ed in esecuzione di alcune disposizioni ducali, dal podestà di Treviso con precise istruzioni ai podestà e rettori della Trevisana e del Cenedese. Veniamo così a sapere della presenza di frati questuanti a favore dell'ospedale di San Bernardo del Moncenisio (che si trovava *in viaggio Sancti Iacobi prope Sanctum Antonium de Viena*), Santa Caterina e Santo Spirito di Roma, San Bovo, San Gottardo, Santa Maria della Stella, San Giacomo *de Sustignano*, Santa Maria *de Capirchio*, Santa Croce e San Pietro di Borgo San Basso.⁸⁴

Un pellegrino urbano: il beato Enrico da Bolzano.

Meriterebbe un'analisi particolare il racconto della vita del beato Enrico da Bolzano, morto a Treviso nel mese di giugno 1315. Uno 'straniero' (*un tedesco*, così lo

⁸² ASTV, *Santa Maria dei Battuti*, b. 1, c. 161r; ma si veda Cagnin, *Pellegrini e vie del pellegrinaggio a Treviso nel Medioevo*, pp. 141-147 e Appendice V, pp. 283-291

⁸³ ASVE, *Archivi di Famiglia, Archivio Zuccareda*, pergg. b. 1: «et hoc pro parte solucionis unius legati relictis per dictam dominam Çanam de centum librarum denariorum dandarum et dipensandarum pauperibus personis ituris Romam».

⁸⁴ Si veda in particolare ASTV, *Notarile I*, b. 43, Atti 1389-1394, *Prothocolum collacionum, permutacionum et aliorum instrumentorum...*, passim; CAGNIN, *Pellegrini e vie del pellegrinaggio a Treviso nel Medioevo*, pp. 147-142.

definisce il Boccaccio nel Decamerone, nella prima novella della seconda giornata), proclamato subito santo dalla città in cui viveva. Pietro di Baone, vescovo di Treviso (ma testimone dei fatti accaduti al momento della morte del beato nel 1315, quando Pietro era molto giovane) nel descriverne la vita ce lo presenta secondo l'iconografia classica del pellegrino, un pellegrino particolare, però, che non oltrepassa i confini della sua città: vestito di panno grigio, con il mantello ed il cappello, sostenendosi con un bastone egli visitava ogni giorno tutte le chiese della città. Nei giorni successivi alla sua morte il suo corpo divenne meta di folle di pellegrini, soprattutto ammalati.⁸⁵ Rispetto alle visite tradizionali ai corpi dei santi fatte soprattutto per penitenza, per devozione, in esecuzione di un voto, per acquistare indulgenze, dentro comunque all'ottica della preoccupazione della salvezza della propria anima, gran parte dei devoti del beato Enrico viene a visitare il suo corpo per ottenere la guarigione da malattie, che per la grande maggioranza riguardano forme di patologie che avevano colpito gli arti. L'immagine della città, quasi assalita da folle di pellegrini (si giunse a 30.000 presenze in una città che contava tra i 7000 e i 10000 abitanti), lasciataci da Pietro di Baone, che aveva visto con i suoi occhi quanto era accaduto («et ego vidi oculis meis»), sembra quella di una città o di un santuario meta di pellegrinaggi ben più celebri: così grande fu il concorso di gente, afferma Pietro di Baone, che i poveri e gli ammalati furono ospitati attorno alla piazza del Duomo, nel Fontico, accanto al palazzo del vescovo, nei chiostri, sotto le canoniche. Non c'era luogo della città che non ne fosse pieno. Persone devote li aiutavano con elemosine.⁸⁶ Tra i miracoli va ricordato quello riguardante un folto gruppo di pellegrini bellunesi, che furono vittima di un naufragio: una delle due zattere con cui scendevano lungo il Piave per venire a Treviso a visitare il corpo del beato, andò ad infrangersi contro i piloni del ponte di Cesana; ma, grazie all'intercessione del beato, tutti i 50 passeggeri si salvarono.

Treviso: luogo di transito per i pellegrini diretti a Roma e al Santo Sepolcro.

Per la sua collocazione geografica Treviso era direttamente coinvolta ed interessata dal fenomeno del pellegrinaggio: sia la città che il suo territorio erano luogo obbligato di transito non soltanto di mercanti e faccendieri da e per Venezia, ma anche di pellegrini provenienti da diverse regioni europee, dirette soprattutto a Roma e al Santo Sepolcro: vi trovarono accoglienza persone provenienti dall'Ungheria, dalla Germania, dall'Austria, dalla Francia, anche dalla penisola iberica. I viandanti in arrivo dalla Germania, dalle Fiandre e dall'Austria, a seconda delle città di provenienza, giungevano a

⁸⁵ Il manoscritto contenente la vita ed i miracoli del beato Enrico si trova in BCapTV, ms. n. 10; il testo della *Vita* fu pubblicata nel 1760 da Rambaldo Azzoni Avogaro, canonico e bibliotecario del Capitolo di Treviso, con un amplissimo ed esemplare corredo di documenti contemporanei: R. AZZONI AVOGARO, *Memorie del Beato Enrico...* I-II, Venezia 1760; la *Vita* è nel vol II, pp. 79-107. Si veda ora anche I. SARTOR, *Percorsi iconografici sul Beato Enrico da Bolzano*, «Atti e memorie dell'Ateneo di Treviso», n. s., n. 15, a. a. 1997-1998, pp. 143-144.

⁸⁶ «Tantus enim fuit concursus infirmorum quod in ecclesia non capiebatur. Supra dictum solarium ponebantur de ipsis infirmis quotquot stare poterant in eodem. Et adeo multiplicavit copia pauperum et infirmorum, quod circumcirca plateam dicte ecclesie de Dom et sub Fontico et iuxta palacium episcopale et per omnia claustra et sub canonica ipsius ecclesie ipsi pauperes et debiles morabantur. Et non erat locus qui non esset plenus eorumdem, et etiam per totam civitatem in plerisque locis dispersi, quibus subveniebatur per devotas personas elemosinis operum»

Treviso soprattutto attraverso le strade mercantili di Feltre e del Canale di Quero, oppure prendevano la strada del Cadore o di Alemagna, passando per Serravalle e Conegliano (sono il *caminum Basilee* o della Baviera ed il *caminum Usporgi* o di Augsburg [Augusta], che avevano come punto di partenza o di arrivo le Fiandre). Austriaci e Ungheresi arrivavano dopo aver attraversato il Friuli percorrendo la strada Ungaresca con le sue diramazioni, un'antichissima *via magistra*, come viene talvolta definita dalle fonti. Per due di queste strade – quella di Alemagna e l'Ungaresca - il Piave rappresentava un punto obbligato di passaggio. I pellegrini provenienti da occidente, lasciato il *caminum Franciscum*, giungevano a Milano e di qui partivano per Venezia. Da Treviso poi i pellegrini proseguivano per Marghera e Venezia per imbarcarsi per la Terrasanta; per andare a Roma, in alternativa alla strada Romea, potevano raggiungere via mare Ravenna o Rimini per poi continuare a piedi il percorso attraverso l'Appennino. Di Treviso come punto di passaggio per i pellegrini tedeschi parlano gli *Annales Stadenses*, un'opera della metà del XIII secolo in cui due giovani, Tirri e Firri, discutono sulle strade che si devono percorrere per giungere a Roma o a Gerusalemme partendo dalla città di Stade. A Treviso si accenna nel viaggio di ritorno da Roma, come itinerario alternativo nel caso in cui si volesse «raggiungere Venezia per via mare, partendo da Ravenna, per poi portarsi a Treviso (*Tervisium*), risalire le Dolomiti e, per Pusterdal (*Pusteria*) raccordarsi alla strada del Brennero in corrispondenza di Vipiteno-Sterzing».⁸⁷

Tra i pellegrini famosi o ritenuti tali per il loro ruolo politico o per la nobiltà della famiglia, che transitarono per Treviso nel loro viaggio verso la Terrasanta, si può ricordare il figlio del re del Portogallo (Giovanni I). Giunto a Treviso agli inizi di agosto del 1406, fu accolto con tutti gli onori dal Dominio veneto. In deroga alla normativa che proibiva a chi non fosse cittadino o suddito di Venezia di andare al Santo Sepolcro con una delle galee di Beirut, gli fu accordato il permesso di andare a visitare il Santo Sepolcro con la sua comitiva di 25 nobili signori con una di queste galee, la *Cappella*, che doveva sbarcarlo a Giaffa. Giunto a Venezia verso il 14-15 agosto, partì probabilmente verso la fine del mese. Il suo viaggio fu abbastanza breve: il 2 dicembre egli era già di ritorno a Venezia. Per poterlo onorare in modo degno del suo rango, si ordinò al podestà di Treviso di effettuare alcune battute di caccia e di inviare man mano a Venezia la selvaggina catturata. Il 18 del mese, con un'altra ducale, si dettero istruzioni su come accogliere ed alloggiare l'illustre ospite, in arrivo a Treviso *pro sua delectatione* con un seguito di ben 120 cavalli.⁸⁸ Ben diverso fu l'esito del viaggio al Santo Sepolcro del nobile francese Giovanni de Bruyères, *dominus de Monte Albano et de Elva*: giunto con la sua comitiva a Treviso, non poté nemmeno vedere Venezia perché, ammalatosi, morì nella locanda dell'Angelo a Sant'Andrea di Riva. Nella sua disgrazia, tuttavia, poté godere della consolazione di essere accolto in una locanda gestita da un albergatore francese, *Zacheto, hospes ab Angelo*, e di ricevere l'assistenza religiosa da un altro conterraneo, frate Nicolò di Francia dei Predicatori di San Nicolò.⁸⁹

⁸⁷ «Si vero suasum tibi fuerit redire per Carnolum, cum a Roma veneris Ravennam, de Ravenna per mare Venetiam eas et inde Tervisium; et sic transibis Pusterdal, et similiter venies Stercinge. Sed per Pusterdal carissima sunt tempora et mala hospitia» (*MGH*, XVI, Hannoverae 1859, p. 339; R. STOPANI, *Le vie di pellegrinaggio nel Medioevo. Gli itinerari per Roma, Gerusalemme, Compostella. Con una antologia di fonti*, Firenze 1991, pp. 100 e 106).

⁸⁸ Per maggiori dettagli sull'episodio rinvio a CAGNIN, *Pellegrini e vie del pellegrinaggio a Treviso nel Medioevo*, pp.160-161 e doc. 10/a-c, pp. 337-339.

⁸⁹ ASTV, *Notarile II*, b. 921, c. 326v.

E' chiaro che attorno ad un fenomeno così ampio, come quello del pellegrinaggio o del viaggiare, che richiedeva la disponibilità di adeguate strutture di accoglienza, si muovessero interessi notevoli. Anche perché, è bene dirlo, è forse da smitizzare in qualche misura l'immagine tradizionale del pellegrino; in alcuni casi egli poteva assomigliare molto più alla figura del vagabondo (*pellegrini vagabondi* sono definiti alcuni pellegrini aiutati dall'ospedale dei Battuti) o del bandito o al 'turista' della domenica che a quella dell'uomo pio. Si può ricordare quanto capitò ad alcuni trevigiani che nel giorno di Pentecoste del 1452 andarono in pellegrinaggio a Sant'Antonio di Padova (così almeno afferma uno della comitiva: «qui omnes de societate ibant ad visitationem Sancti Antonii de Padua»): non a piedi, nella classica divisa del pellegrino, ma con una *carretta* o *quadriga*, sulla quale c'erano, oltre ai bagagli, anche alcune *domine*, *plures mulieres* o signore non meglio specificate. Giunti a Vigonza *el zorno de pasqua de mazo de note in la ostaria del dito Bonaventura, forno robato una zornea [sopravveste] e uno mantello, uno capello, uno paro de calze, uno paro de scarpe, una cortela e una zentura de valore de ducati VIII*. Della corresponsabilità nel furto fu accusato l'oste, sebbene avesse dato tutte le garanzie sulla sicurezza della sua locanda, per la sua connivenza con il presunto autore della ruberia, un altro ospite, che dormiva nella stessa camera dei trevigiani e che prima dell'alba se ne era andato con il bottino.⁹⁰

Per quanto numerosi, gli ospedali dislocati ovunque lungo le strade percorse dai pellegrini non potevano garantire a tutti un'ospitalità gratuita: di solito l'accoglienza senza alcun compenso era garantita ai pellegrini più poveri. Quelli che erano in grado di pagarsi l'ospitalità ed una sosta confortevole in locande e osterie, evitavano gli ospedali. Ne è testimonianza eloquente il racconto del pellegrinaggio a Roma compiuto nel 1390 da un notaio di Badia Polesine.⁹¹ Pertanto sulla presenza di viandanti e pellegrini facevano i loro conti osti e albergatori, che offrivano ospitalità a pagamento, per i quali viandanti e pellegrini costituivano un'ottima occasione di affari, una merce preziosa da sottrarre in qualche modo alla concorrenza. In questo senso sono illuminanti alcuni provvedimenti emanati tra la seconda metà del '300 e la prima metà del '400 dal governo veneto e dalle autorità di Treviso. Il 4 gennaio 1350, a pochi giorni dall'inizio del giubileo, vengono denunciate le gravi irregolarità e le estorsioni commesse ai danni dei pellegrini che transitavano per le Marche e la *Romandiola* da parte del marchese di Ferrara, dei signori di Ravenna e dello stesso abate di Pomposa.⁹² Nel 1359 il podestà di Treviso proibì agli osti di andare o di mandare qualcuno fuori della città incontro a mercanti e *romei* per portarli alla loro osteria.⁹³ Nel 1369 si proibì ad Alessandro detto Tonso di Vendramino da Colfosco, barcaiolo del Piave a Nervesa, di far deviare dalla strada antica e consueta i viandanti ed i *romei* che percorrevano il tragitto tra Conegliano e Treviso, o viceversa, per trasportarli sulla riva opposta con la sua barca: si minacciò il taglio del piede al suo servo, Giacomo da Lienz, che veniva mandato incontro a queste persone con il compito di far loro cambiare strada.⁹⁴ Nel 1393 era lo stesso conte di Collalto, Ensedisio, a mandare i suoi uomini verso Conegliano a predisporre la segnaletica opportuna perché i viaggiatori scegliessero i suoi porti di Nervesa e di Mandre per il transito del Piave, provocando,

⁹⁰ ASTV, *Archivio Storico Comunale*, b. 1786, q. 1450, c. 80v-82r; L. Pesce, *La Chiesa di Treviso nel primo Quattrocento*, Roma 1987, I, p. 64.

⁹¹ C. CORRAIN, *Diarietto di un notaio di fine '300*, «Atti e Memorie del Sodalizio Vangadiciense», I (1972-1973), Badia Polesine 1975, pp. 260-264.

⁹² ASVE, *Senato Misti*, reg. 25, c. 71v

⁹³ BCAPTV, scat. 2, *Liber actorum* 1359-1360, c. 24r.

⁹⁴ BCAPTV, scat. 3, *Liber actorum* 1368-1369, c. 18v.

dopo qualche titubanza, una fortissima e ferma reazione del podestà di Treviso: “Ci sono – scrive - molti forestieri e romei che, proveniendo da nord, transitano per il territorio trevigiano per andare a Roma. Essi, abbandonata la strada consueta e tradizionale, attraversano il Piave a Nervesa, oltrepassano il Montello e raggiungono Padova anziché traghettare il fiume a Lovadina, per poi di qui raggiungere Treviso, Venezia ed infine Chioggia con grave danno per l'erario, per gli albergatori ed i naviganti e con grande vantaggio per i signori di Collalto. Inoltre questi viandanti scorazzano per le campagne in gruppi di 40 e più persone, terrorizzando gli abitanti dei villaggi”.⁹⁵ Verso la metà del '400 le forme della propaganda raggiunsero espressioni veramente inattese. Il doge dovette ripetutamente intervenire nel 1446, nel 1449 e nel 1457 contro gli emissari degli albergatori di Ferrara e di altri luoghi, i quali erano venuti nel territorio trevigiano per indurre con lusinghe ed astuzia i romei diretti a Roma (*romei sive pellegrini Romam accedentes*) ad abbandonare il cammino consueto che passava per Treviso, Mestre, Venezia e Ravenna, da cui proseguivano, poi, in direzione di Roma (il percorso, cioè, tradizionale, più breve, facile e sicuro, assicura il doge) e convincerli di scegliere la strada di Ferrara. Francesco Foscari invitò il podestà di Treviso ad agire sia contro questi emissari, catturandoli e mettendoli in prigione, sia nei riguardi dei romei per convincerli nel migliore dei modi a proseguire per il solito cammino. Ma l'astuzia degli albergatori non aveva limiti: a Treviso e a Conegliano nel 1457 c'erano persone esperte nella pratica del commercio e dell'ospitalità che cercavano in tutti i modi di indurre i romei a proseguire il loro viaggio passando per Padova e Ferrara, evitando Venezia e Ravenna (città che per questo motivo stava subendo notevoli danni economici), spargendo la voce che a Venezia e a Ravenna si era diffusa la peste. Il doge Pasquale Malipiero scrisse al podestà di Treviso ordinandogli di ovviare a questi inconvenienti e di convincere i romei che non c'era la peste: per grazia di Dio qui sono tutti sanissimi, afferma (*hic et Ravene omnes per Dei gratiam sanissimi sunt*).⁹⁶

Conclusione.

Se paragonati ai pellegrini dell'anno 2000 (di un momento storico, cioè, in cui l'evento giubilare «è amplificato dai media in maniera esponenziale e propagandato con la risonanza e la dimensione spettacolare secondo cui viviamo le emozioni: non dentro di noi, ma proiettate sullo schermo, sui giornali, fonti di ogni suggestione e consenso»),⁹⁷ i pellegrini del Medioevo sembrano uomini coraggiosi, forse temerari, che affrontavano quasi con incoscienza i rischi di un viaggio difficile e dall'esito incerto, senza garanzie e assicurazioni. In realtà essi erano delle persone normali, di ogni ceto e condizione sociale, per i quali l'unica arma di difesa era la comune fede che li sosteneva e li rendeva certi di trovare comunque accoglienza. A spingerli non era la speranza di ottenere fama, fortuna o più semplicemente qualche beneficio immediato che rendesse la loro esistenza più facile. Erano fortemente preoccupati, piuttosto, di contribuire con il loro gesto a salvare la propria anima. Questa prospettiva, fortemente avvertita, rendeva meno doloroso il distacco, che poteva anche essere definitivo, dalla famiglia e dalla propria città, dal mondo degli affetti e del lavoro, e permetteva loro di accettare con semplicità e

⁹⁵ BCapTV, scat. 12, *Registrum litterarum* 1392-1393, c. 60; *Registrum litterarum* 1393-1394, c. 48v.

⁹⁶ BCTV, ms. 957/10, cc. 453 e 50; BCapTV, *Lettere ducali*, scat. 9/a, n. 4243, 1449 novembre 5.

⁹⁷ FRUGONI, *Due papi per un giubileo*, pp. 240-241.

naturalezza l'eventualità tutt'altro che teorica di una morte tra gente sconosciuta, lontano dalla propria casa e dalla tomba dei propri antenati. In un certo senso essi godevano di una situazione che poteva anche essere invidiata da chi non poteva o non voleva partire per un'esperienza di pellegrinaggio. Tuttavia, pure in questa prospettiva, la paura delle difficoltà e dei rischi del viaggio non dovevano essere del tutto assenti. Efficace interprete delle ansie e delle paure del viaggiatore è il notaio trevigiano Nascimbene da Levada di Onigo, che nella sua vita forse non ha mai compiuto lunghi viaggi, oltre a quelli che portavano da Onigo a Treviso o nei paesi vicini. Nei suoi due testamenti, che ha redatto, come deve fare ogni *fidelis christianus*, in due terribili momenti, durante la peste del 1348 e quella del 1363, non c'è traccia di viaggi di pellegrinaggio, ma solo della sua grande paura della morte e del giudizio divino.⁹⁸ Un uomo comune, dunque, che tuttavia ha saputo trasmetterci con grande efficacia paure e timori di chi stava per mettersi in viaggio, anche per percorsi molto brevi, lasciandoci il testo di una preghiera in antico volgare trevigiano, databile agli anni 1328-1333, che ancora oggi conserva il suo fascino e che, forse, ci permette di comprender meglio chi era l'uomo medievale nella corporeità, quasi nella 'fisicità' e nella concretezza delle sue paure.⁹⁹

Ego Nascimbene condam Bartholamei de Levada de Volnico a Dyo et a madona sancta Maria see segnà e conmandà, dal Spirutu Sant see aconpagnà, che vada e staga en quel nom che Dio me meté cum tuti quili de paradis, che no sea né mort né pres, dy caucer de miser sant Abraam see calçà, la capa aybe en dos, lo fren aybe al col, en lo vel de madona sancta Maria see revolt, che no sea né pres né mort; dele arme de miser Yehsu Christo see armà, dey dodes apostoli see aconpagnà, miser sant Çan Batista, miser sant Çan Guagnelista, si me sea daulà che no sea atradì né enganà né vendù né comprà né dele mie carn tayà né del me sanc semà. Cusi posse andar e tornar san e salt e meyorà cum fé myser Iehsu Christo cum el andà e cum el fo bateçà en lo flumo Ordan. Amen amen amen, sic fiat. Omni vice quando tu vadis alico, dic istam oracionem ad onorem Dei et virginis Marie.

⁹⁸ ASTV, *Notarile I*, b. 27, Atti Nascimbene di Bartolomeo di Levada 1328-1355, c. 56r, e q. a. 1363.

⁹⁹ ASTV, *Notarile I*, b. 27, Atti Nascimbene di Levada, q. a. n. 1, 1328-1333.



Tratto dal libro: Antonio **RIGON**, *I percorsi della fede e l'esperienza della carità nel veneto medievale*, Poligrafo 2002, (Carrubio, 1) p.231-260.

ITINERARIO DI VISITA E ASSETTO OSPEDALIERO
IN DIOCESI DI PADOVA (1488-1489)

Pierantonio GIOS

E' ormai risaputo che è stata una precisa coscienza dei propri doveri pastorali che ha portato Pietro Barozzi durante il suo episcopato padovano (1487-1507) a riattivare l'istituto della visita pastorale, strumento di governo già ampiamente utilizzato con alterne fortune in diocesi fin dall'inizio del XV secolo, l'abbia adattato alle nuove situazioni e gli abbia fatto assumere, pur nella tradizione, inequivocabili aspetti di novità. I suoi predecessori, spesso assenti da Padova, preferirono affidare la visita pastorale interamente ai vicari generali, i quali nell'attuazione pratica svolsero così un ruolo di protagonisti, anziché di semplici esecutori. Egli invece la concepì come un preciso dovere personale, per cui si impegnò in prima persona, senza delegare nessun altro al suo posto e in coerenza con la scelta della continua residenza. Più dei suoi predecessori la pensò e la realizzò in una unità geografica e temporale: la condusse cioè per zone geografiche contigue e uniformi e in tempi compatti, con una penetrazione dell'ambiente umano e dei suoi problemi sociali e religiosi progressiva e graduale. Osservatore attento della realtà, affidò al documento scritto informazioni molteplici e accuratissime: sugli edifici sacri, sulla posizione giuridica delle chiese e del clero, sui corpi ecclesiastici aventi giurisdizione, sui redditi beneficiari, sui beni mobili e immobili in dotazione delle parrocchie, con elenchi particolareggiati di libri, di arredi e di suppellettili sacre. Non mancò di dare pure notizie sulla condotta dei preti e dei laici e, in relazione a questi ultimi, sulle loro istituzioni confraternali¹.

"Specialmente tale ultimo oggetto dell'indagine vescovile è da mettere in risalto per la sua originalità", afferma la De Sandre la più decisa sostenitrice della svolta nella relazione tra le confraternite e l'episcopato barozziano. Le confraternite infatti esistevano da tempo, ed erano numerose; eppure nel corso del Quattrocento non furono mai, almeno a Padova, oggetto di visite sistematiche da parte dei vescovi precedenti. Solo il Barozzi vi pose una particolare attenzione e una sistematicità inusuale. La maniera organica con la quale egli operò durante la prima visita pastorale al contado (1488-1489) portò a un primo risultato: una abbondante, se non completa ricognizione del movimento confraternale e

¹ P. GIOS, *Disciplinamento ecclesiastico durante il dominio della Repubblica Veneta*, in *Diocesi di Padova*, a cura di P. GIOS, Padova 1996, p. 190-203. Per favorire la lettura e il confronto tra i verbali di visita dei vicari generali Niccolò Grassetto, Diotalalvi da Foligno e del vescovo Barozzi mi permetto di segnalare P. GIOS, *Disciplinamento ecclesiastico sull'Altipiano dei Sette Comuni nella seconda metà del Quattrocento. Le visite pastorali dei vescovi di Padova*, Trento 1992; IDEM, *Tra l'Astico e il Brenta. L'azione di disciplinamento dei vicari e dei vescovi padovani (1448-1507)*, Trento 1997 per il semplice fatto che i verbali sono pubblicati integralmente in appendice ai due volumi: fino a questo momento la zona dell'Alto Vicentino, compresa tra l'Astico e il Brenta, è la sola ad avere tutte le visite pastorali quattrocentesche che la riguardano, editate. Per l'episcopato del Barozzi vale ancora IDEM, *L'attività pastorale del vescovo Pietro Barozzi a Padova (1487-1507)*, Padova 1977.

dell'associazionismo devoto in diocesi di Padova. L'elenco, che ne risulta, permette di gettare uno sguardo sull'associazionismo devoto nelle campagne, di ricostruire delle interessanti liste di confraternite operanti nelle singole *villae* e nei più importanti centri urbani, di tracciare una mappa delle devozioni più diffuse. La minuta indagine che ci viene offerta assume così un carattere programmatico inconsueto: apre un nuovo capitolo di storia delle *fratalee* di Padova; denota la volontà del vescovo di inserirle a pieno titolo nella vita delle chiese, dove già di fatto operavano; diventa il tramite attraverso il quale si realizza la loro legittimazione e il loro inquadramento nel tessuto ecclesiastico diocesano².

1. *La visita del 1488: ospizi nel trevigiano, nel feltrino e nell'alto vicentino.*

L'ampiezza di orizzonti e gli aspetti decisamente pastorali riconosciuti dalla De Sandre al Barozzi per quanto riguarda la ispezione alle confraternite si possono estendere di pari passo anche agli ospizi e ai *loca pia* disseminati in diocesi³. Su questo argomento occorre subito rilevare la scarsa attenzione prestata negli atti di visita dai precedenti vescovi padovani o veneti: sembrano fare eccezione, per Padova, il vescovo Fantino Dandolo; per Verona, il vescovo Ermolao Barbaro⁴. Nonostante la capillare diffusione sul territorio, manca per tutto il Quattrocento un censimento di queste primitive strutture ospedaliere. Il primo a tentare una recognizione, certo parziale e limitata ai distretti diocesani visitati, è il Barozzi. Dopo aver celebrato dal 28 al 30 maggio 1488 il sinodo diocesano, con l'inizio dell'autunno incominciò con alcuni collaboratori al seguito la visita pastorale del territorio settentrionale della diocesi. Il 20 settembre, era un sabato, uscì dalle mura cittadine e si immise lungo la strada del Santo. Trascorse la domenica a San Giorgio delle Pertiche; passò il lunedì a ispezionare le parrocchie di Fiumicello, Campodarsego, di Arsego e di Santa Giustina in

² Le affermazioni sono tratte tutte da due saggi della professoressa Giuseppina De Sandre Gasparini; il primo: *Vescovi e vicari nelle visite pastorali del Tre-Quattrocento veneto, in Vescovi e diocesi in Italia dal XIV alla metà del XVI secolo. Atti del VII convegno di storia della Chiesa in Italia (Brescia, 21-25 settembre 1987)*, a cura di G. De Sandre Gasparini, A. Rigon, F. Trolese, G.M. Varanini, I, Roma 1990, p. 595-597; il secondo: *Il movimento confraternale nel Medioevo*, in *Diocesi di Padova*, p. 505-509. Per un bilancio delle indagini maturate in tempi recenti sull'istituto visitale e su alcuni loro aspetti che meriterebbero ulteriori approfondimenti, E. CANOBBIO, *Visite pastorali nel medioevo italiano: temi di indagine ed elaborazione dei dati*, in *Fonti ecclesiastiche per la storia sociale e religiosa d'Europa: XV-XVIII secolo*, a cura di C. Nubola e A. Turchini, Bologna 1999, p. 53-91.

³ Per un primo approccio su queste istituzioni si veda A. PASTORE, *Strutture assistenziali fra Chiesa e Stati nell'Italia della Controriforma*, in *La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea*, a cura di G. CHITTOLINI e G. MICCOLI, Torino 1986, p. 433-441; A. TURCHINI, *I 'loca pia' degli antichi stati italiani fra società civile e poteri ecclesiastici*, e M. GARGELLOTTI, *Visite pastorali e 'loca pia' tra legislazione e prassi: il caso di Trento (secc. XVI-XVIII)*: entrambi i saggi in *Fonti ecclesiastiche per la storia sociale e religiosa d'Europa*, p. 369-409, 411-440.

⁴ A una lettura degli atti visitali durante l'episcopato di Fantino Dandolo (1448-1459) risultano numerosi gli interventi del vicario generale Niccolò Grassetto a favore del riassetto edilizio degli istituti ospedalieri esistenti nella Bassa Padovana. La stessa preoccupazione mostrò il successore nel vicariato, Diotalvi da Foligno, nel 1457 in visita pastorale a Monselice. Ne parleremo in seguito. L'esempio più organico di intervento nel Veneto si ha tuttavia con la visita di Ermolao Barbaro a Verona: DE SANDRE GASPARINI, *Vescovo e vicari nelle visite pastorali*, p. 586-589.

Colle. Il martedì era a Fratte e a San Marco di Camposampiero. Raggiunse Romano d'Ezzelino e la chiesa di Santa Felicità, ai piedi del Grappa, il mercoledì. Il giorno seguente si spostò a Est, visitando Semonzo, Borso, Crespano e Sant'Eulalia. Continuando nella stessa direzione, arrivò il venerdì a Liedolo e a Bigolino e il sabato 29 settembre a Valdobbiadene, all'imbocco sulla sinistra della valle del Piave. Qui sostò fino a martedì 30 settembre, ispezionando le numerose chiese, cappelle e oratori dipendenti dalla pieve di Santa Maria⁵.

Fu in questo momento che si imbatté nel primo ospedale. Era un piccolo ospizio, aderente alla chiesa di San Prosdocimo di Ron, da cui prendeva il nome. La chiesa non era consacrata, non aveva un altare consacrato, era senza paramenti, senza pavimento, senza intonaco e senza alcun aspetto ornamentale nella travatura. L'ospedale non possedeva letti né esercitava l'ospitalità. Non era neppure costruito su un luogo adatto perché, essendo fuori mano, non c'era alcun passaggio di poveri e di pellegrini. Il Barozzi, visto lo stato di semiabbandono, chiese spiegazioni all'accompagnatore, il cittadino trevigiano Battista da Martignago. Questi, sulla base delle proprie conoscenze, ricostruì a grandi capi la storia della locale istituzione ospedaliera. All'origine c'era stato un atto testamentario di un cittadino di Treviso che nel lontano 1259 aveva nominato eredi di tutti i suoi beni i "poveri di Cristo". Nel caso fossero venuti a mancare, aveva anche ordinato agli esecutori testamentari di erigere a Valdobbiadene, in una località da loro ritenuta più opportuna, un ospedale. Invece di scegliere la sede più adatta, decisero di costruirlo in contrada Ron con la segreta intenzione, stando ai si dice, di non svolgervi alcuna attività assistenziale.

Il Martignago poi nella ricostruzione delle vicende storiche giunse a tempi più recenti: la chiesa con l'annesso ospedale e con cento ducati di reddito fu unita non si sa da quale autorità al locale monastero di Santo Spirito. Durante la visita del Diotallevi da Foligno nel 1456 il titolare era Biagio Dal Legname. Questi ne godeva i frutti, standosene lontano, "lasciando tutto in abbandono e accampando in alto i suoi diritti con minuti resoconti e atti giuridici"⁶. Dopo di lui venne Pietro Zen, il quale tuttavia non entrò mai in possesso del beneficio; e, da ultimo, Alessandro Marcon. Ben presto tra questi e l'intera comunità di Valdobbiadene scoppiò un'annosa vertenza. Gli abitanti, non essendo in grado di resistere alla forza e alla potenza del Marcon, chiamarono in aiuto la comunità di Treviso che dispose per legge che la metà del reddito della chiesa fosse assegnata al Lazzaretto posto nelle vicinanze della capitale della Marca e l'altra metà all'ospedale di San Prosdocimo. Per mettere fine alla *querelle* i responsabili di Treviso prelevarono 250 ducati dal reddito della chiesa e li versarono al Marcon come rimborso delle spese che egli diceva di aver sostenuto per l'ottenimento delle bolle papali. "Da qui -spiegò il Martignago al Barozzi- il motivo per cui l'ospedale non è stato in grado di offrire fino al presente alcuna ospitalità. A partire da quest'anno però le cose cambieranno, perché finalmente si comincerà a incassare ciò che era stato pattuito con Treviso"⁷.

⁵ Archivio della curia vescovile di Padova (da ora in poi abbreviato con ACP), *Visitationes*, III, f. 152r-166r.

⁶ A. DAL ZOTTO, *La pieve di Santa Maria di Valdobbiadene*, Cittadella 1985, p. 33-34; vanno lette anche le pagine precedenti e seguenti per contestualizzare dal punto di vista storico la visita del Barozzi.

⁷ ACP, *Visitationes*, III, f. 166v, dove pure si afferma che il testamento in questione "esse dicitur in manibus filiorum quondam Victoris de Runcho" e che "conditum fuit et ordinatum per quemdam ser Gulielmum quondam domini Guizardi de Valledobladinis, Venetiis, in quadam domo, in contrata Sancte Marine, anno 1259 indictione 2, die 15 exeunte iulio, rogatum per Albertum Guia notarium, registratum in cancellaria nova communis Tarvisii in libro 30, folio 359"

Il 1° ottobre, mercoledì, il Barozzi si mise in cammino e, seguendo la sinistra Piave, raggiunse Segusino e il giorno dopo, Vas. Nella stessa giornata attraversò il fiume; visitò Fener, Campo di Alano e Alano. Il venerdì 3 ottobre era a Quero per ispezionare la pieve e l'ospedale⁸. Come a Valdobbiadene, trovò l'ospizio negletto e trascurato, senza disponibilità di camere per l'alloggio e senza letti. Perché non si perpetuasse lo stato di abbandono precettò il pievano, il feltrino Stefano da Villabruna, di vigilare e di regolare la gestione delle risorse. Con l'aiuto e la collaborazione di Pietro del fu Gianantonio e di Vittore Spada, entrambi di Quero, doveva esigere dagli amministratori il conto dei redditi passati, presenti, futuri e rivolgerli a vantaggio dell'ospedale. Bisognava, aggiunse, rispettare *ad unguem*, cioè con la maggiore esattezza possibile la volontà del testatore e soccorrere secondo le possibilità i poveri pellegrini. Per raggiungere questi obiettivi il pievano era autorizzato a imporre la censura ecclesiastica; e i due suoi collaboratori laici, a chiedere l'intervento del braccio secolare⁹.

Il sabato 4 maggio il Barozzi riprese il viaggio verso Feltre, accompagnato da Stefano da Villabruna che gli fece da guida. Questi si trasformò in cicerone quando non lontano da Castelnuovo il Barozzi, vedendo i ruderi di una chiesa abbandonata con attorno le fondamenta di alcuni edifici diroccati, gli chiese una spiegazione. Si tratta -rispose- della chiesa, già consacrata, di Santa Maria Maddalena con l'annesso ospedale. L'intera struttura aveva un reddito superiore alle trecento lire annue e offriva assistenza e ospitalità ai poveri viandanti. Era annessa al monastero di Sant'Agnese di Polverara al tempo in cui a Polverara c'erano i monaci. Questi attraverso lettere apostoliche ottenute surrettiziamente e avvallate dall'autorizzazione della Repubblica Veneta, vendettero la posizione, permettendo che la chiesa e l'ospedale andassero in rovina. "Che cosa si sia fatto di quella somma, non si sa. E' certo tuttavia -sentenziò il Barozzi- che chi comperò quella struttura, da ricchissimo che era, finì senza eredi e in miseria"¹⁰.

La meditazione, forse, continuò anche durante il tragitto che lo portò in giornata ad Arten, quindi a Fonzaso. La sera di lunedì 6 ottobre giunse ad Arsiè, dove pernottò in quell'"episcopio in miniatura", che era la canonica, messagli a disposizione dall'arciprete Bianchino. Il giorno seguente riprese il lavoro di visita alle chiese vicine. Occupò il mercoledì 8 ottobre per scendere a Primolano, attraversare il Brenta e risalire fino a Enego. Dedicò il 9 a consacrare la chiesa e a visitare la parrocchia. Un dubbio intanto lo assillava: doveva continuare il viaggio rimanendo in quota lungo la dorsale per Foza oppure ridiscendere a valle e affrontare nuovamente le pendici dell'Altipiano dei Sette Comuni, salendo da Marostica, la via più accessibile? Il Barozzi optò per la seconda soluzione. Raggiunse Cismon e Valstagna, il 10 ottobre; toccò Oliero, Solagna e San Nazario il sabato 11. La domenica 12 fu a Pove e al monastero di Santa Croce di Campese. Infine, sull'imbrunire, entrò processionalmente a Marostica, applaudito dai fedeli. Soffermandosi in chiesa, venne accolto con tutti gli onori da Iacopo Antonio Garzatori, che gli mise a disposizione la propria abitazione "fornita di ogni genere di arredi domestici". Da questo

⁸ ACP, *Visitationes*, III, f. 167r-173v.

⁹ ACP, *Visitationes*, III, f. 174r.

¹⁰ "Hec omnia ita ut suprascripta sunt intellexit prefatus reverendissimus dominus episcopus ex relatione presbiteri Stephani, plebani Queri, qui ecclesiam et hospitale antequam ruerent vidisse se dixit": ACP, *Visitationes*, III, f. 174v. Poiché il Villabruna era stato nominato a Quero il 22 dicembre 1457, la vendita degli immobili deve essere posta a cavallo della metà del Quattrocento.

campo base caracollò per una settimana tra le comunità parrocchiali dipendenti dalla antica pieve di Santa Maria di Marostica¹¹.

Secondo il programma, il mercoledì 15 ottobre visitò la chiesa di San Gottardo, centro di preghiera di un monastero di 17 monache agostiniane. Non solo era piccola, ma non poteva nemmeno essere ingrandita, stretta com'era da una parte dalle abitazioni private e dall'altra dall'ospedale di Santa Maria. L'esistenza di una struttura assistenziale al centro della cittadina turrata attirò l'attenzione del Barozzi che il giorno seguente vi dedicò parte della giornata. A differenza dei precedenti ospizi visitati, lo vide bene in sesto per quanto si riferiva alla quantità delle entrate, alla gestione delle risorse e ai servizi che offriva. C'erano infatti otto letti per i pellegrini. Anche se il reddito annuo non superava i cinque ducati, c'era sempre quello della confraternita di Santa Maria, responsabile dell'amministrazione, a farvi fronte. I confratelli erano così bene animati, da far ritenere al vescovo che l'ospedale sarebbe stato governato anche in futuro sempre meglio¹².

Dopo aver visitato il 17 ottobre Molvena e Mure e il sabato 18 Laverda, raggiunse la domenica 19 ottobre Crosara, Santa Caterina e San Giacomo di Lusiana. Con un ulteriore balzo arrivò il lunedì ad Asiago, dove si fermò tutto il martedì 21. Il mercoledì, riprese il cammino alle prime luci dell'alba, spostandosi a Foza dove visitò la chiesa. Poi, ritornando sui suoi passi, si portò a Gallio (attraversato in incognito la mattina), per rientrare la sera ad Asiago. Il giovedì s'avviò in direzione di Canove. Finita la visita, scese e risalì la Valdassa per raggiungere al tramonto Roana. Il venerdì 24 consacrò la chiesa con i nuovi altari; quindi prese la via per Rotzo, pronto a iniziare l'ultima giornata campale. Il sabato 25 scese a San Pietro Valdastico per risalire a Brancafora a visitare la chiesa e particolarmente l'ospizio¹³.

Eretto su un terrazzo di circa trenta ettari a fianco della montagna che s'inerpica verso Lavarone, era "deserto e inabitato, ma a ben guardare era stato, secondo il Barozzi, un abbastanza buon riparo per i poveri pellegrini a causa della valle, che era deserta e priva di ospizi. Dista da Rovereto quindici mila passi; e dalla chiesa di Brancafora, a un lancio di pietra. Stando alle informazioni fornitegli dal parroco di Rotzo, Corrado Fogle, che accompagnò il vescovo nel viaggio di avvicinamento, il titolare del beneficio era il protonotario apostolico Giovanni dalla Sega che lo ottenne, era da credere, in forza di una grazia aspettativa¹⁴. I suoi redditi consistevano in trenta ducati di affitto di una montagna

¹¹ Cfr. GIOS, *Disciplinamento ecclesiastico sull'Altipiano*, p. 28-29 e 52-74, dove sono pubblicati i verbali della visita.

¹² GIOS, *Disciplinamento ecclesiastico sull'Altipiano*, p. 75-76. Nel 1457 l'ospizio esisteva già, come risulta dalla visita pastorale del vicario generale Diotisalvi da Foligno a Marostica. Con una sola differenza: era conosciuto come ospedale di San Gottardo, data la vicinanza all'omonima chiesa: l'arciprete di Marostica Giampietro Angelini affermava infatti "esse in dicta sua parochia unum hospitale Sancti Gotardi, quod habet certum redditum et gubernatur per massarios quos ipse testis nescivit nominare": GIOS, *Tra l'Astico e il Brenta*, p. 138. L'arciprete Angelini divenne poi canonico padovano: cfr. GIOS, *L'attività pastorale del vescovo Pietro Barozzi*, p. 178.

¹³ GIOS, *Disciplinamento ecclesiastico sull'Altipiano*, p. 29, 87-114.

¹⁴ Giovanni dalla Sega divenne canonico della cattedrale di Padova nei primi mesi del 1457. Due anni dopo, nel 1459, all'età di 16 anni, ricevette l'indulto di poter partecipare alle quotidiane distribuzioni del capitolo, contro gli statuti e le consuetudini della cattedrale che fissavano invece l'età minima di 18 anni. Nel 1488, oltre a essere titolare dell'ospizio e della chiesa di Brancafora, il Sega era arciprete di Montagnana, canonico a Corte e a Monselice, chierico a Urbana. Fu proprio durante la visita pastorale di Urbana che il Barozzi si lasciò sfuggire un duro giudizio sull'ingordigia di certi ecclesiastici, tra i quali figurava certamente

assegnata agli abitanti di Lavarone e in tre masi di un monte dati in gestione per 36 troni e 80 staia di milio a quelli di Levico. Inoltre c'erano altri due masi posti in valle, uno sopra e l'altro sotto la chiesa, che erano affittati per 6 troni ciascuno"¹⁵.

Ridiscese lungo la valle dell'Astico, il Barozzi raggiunse Cogollo la domenica 26 ottobre. Visitò la pieve di Caltrano con le numerose chiese dipendenti tra il lunedì e il martedì seguenti. Il mercoledì 29 era a Chiuppano e a Carrè, dove si trattene anche il giovedì. Dall'ultimo di ottobre al 2 novembre si spostò a Piovene per celebrare la solennità dei Santi e dei morti¹⁶. Nel tardo pomeriggio entrò a Zanè. Dopo aver ispezionato la chiesa, diresse la propria attenzione su un edificio non molto lontano: era un ospizio costruito per accogliere i poveri viandanti, ma non aveva entrate proprie, se non le poche elemosine degli abitanti del luogo, per cui non esercitava alcuna o rarissima ospitalità. La madre del parroco, Piergiovanni da Sant'Orso, forse per sollevarne le sorti, aveva prima di morire assegnato all'ospedale un letto. Il gesto era certo encomiabile; ma secondo il Barozzi bisognava vedere se l'edificio corrispondeva agli scopi per cui era stato istituito e se offriva realmente un servizio. In caso contrario, era meglio smettere di chiamarlo ospizio: era semplicemente una abitazione con modica suppellettile da amministrare a vantaggio della chiesa¹⁷.

Da Zanè a Thiene la distanza era minima; ciononostante, il Barozzi raggiunse la pieve solo il martedì 4 novembre. Tra le altre chiese e cappelle il mercoledì seguente visitò anche l'ospedale di Santa Maria Maddalena. Era un edificio a due piani; il piano superiore era di solito assegnato a domicilio di "qualche onesto straniero"; ora però era abitato da uno degli altaristi della pieve. Al piano terra viveva il priore. Non c'erano letti né qualche altra cosa di simile; dell'ospizio perciò non aveva niente, se non il nome. Quando imperversava la peste, era di solito utilizzato come ricettacolo di quanti restavano colpiti dal morbo. Aveva un ducato annuo di entrata ed era amministrato dal comune di Thiene"¹⁸. Fu il sesto, l'ultimo ospizio censito durante la visita. Nei giorni successivi infatti il Barozzi si spostò a Centrale, Grumolo, Zugliano, Calvene, Lugo, Fara, Salcedo, fino a raggiungere la domenica 9 novembre la pieve di Breganze. Poiché i paesi e le ville, che costeggiavano il Pedemonte, erano fuori dalle normali vie di traffico per Padova e per Vicenza lungo il *Medoacus maior* e il *Medoacus minor*, le strutture assistenziali diventavano inutili se non addirittura improponibili. Partito da Breganze il martedì 11 novembre, fece ritorno a Padova il giovedì

anche il Sega: GIOS, *L'attività pastorale del vescovo Pietro Barozzi*, p. 155, 224. Nel 1448 l'ospizio era posseduto da Francesco dalla Sega: GIOS, *Disciplinamento ecclesiastico sull'Altipiano*, p. 47.

¹⁵ GIOS, *Disciplinamento ecclesiastico sull'Altipiano*, p. 112-113. Purtroppo questo testo, quasi una traduzione della visita pastorale, è sfuggito ad A. CAROTTA, *Le nostre radici. Brancafora. Notizie storiche sull'ospizio, la parrocchia e le comunità che ne facevano parte*, Pedemonte 1997, p. 17-49. Sulla vita religiosa della valle dell'Astico e sulla presenza dei frati di Brancafora alla metà del Quattrocento, P. GIOS, *Tra l'Astico e il Brenta. L'azione di disciplinamento dei vicari e dei vescovi padovani (1448-1507)*, Trento 1997, p. 38-39; 130-133.

¹⁶ GIOS, *Disciplinamento ecclesiastico sull'Altipiano*, p. 114-140.

¹⁷ GIOS, *Disciplinamento ecclesiastico sull'Altipiano*, p. 141-143.

¹⁸ GIOS, *Disciplinamento ecclesiastico sull'Altipiano*, p. 151. L'esistenza a Thiene di un ospedale è documentata dalla visita del Diotisalvi da Foligno nel 1547: Azalino da Fara, rettore della chiesa di San Vincenzo, afferma "quod in dicta villa Thienarum est unum hospitale in quo habitat unus prior cum una eius uxore": GIOS, *Tra l'Astico e il Brenta*, p. 105.

13: quasi due mesi erano trascorsi dall'inizio della visita; un terzo della diocesi era stato passato al setaccio¹⁹.

2. La visita del 1489: ospizi nella Bassa Padovana

La ricognizione degli ospizi continuò anche l'anno successivo, nella seconda fase della visita pastorale, Come nel 1488, iniziò l'ispezione la domenica 20 settembre, alla fine dell'estate. Partì da Padova nella tarda mattinata, dirigendosi verso Piove di Sacco. Nel suburbio del capoluogo della Saccisica visitò la cappella di Santa Giustina; quindi la chiesa di San Francesco, posta all'interno delle mura e retta dai conventuali. Il lunedì 21 uscì dal centro cittadino per ispezionare l'ospizio di Santa Maria Maddalena, dotato di un sacello largo e alto dieci piedi, lungo venti, con un altare non consacrato e un soffitto fatto da travi ricoperti di tavole di abete. Non veniva illuminato, se non nella festa di santa Maria Maddalena. Non possedeva né paramenti né ornamenti. La parete era dipinta da affreschi vecchi e cadenti. Il pavimento era di mattoni disposti a spina di pesce. Il reddito annuo, costituito per lo più da denaro contante e dai frutti della terra, si aggirava attorno alle 150 lire di piccoli. Vi erano nove letti, stesi a uso dei viandanti poveri che potevano sostare gratuitamente per tre giorni, ma non di più. Era retto dal priore Andrea Gerardi e da sua moglie. Vi si celebrava la messa una sola volta all'anno²⁰.

Prima che il Barozzi si imbattesse in un altro ospedale trascorsero quasi una quindicina di giorni. Ne impiegò quattro, dal 22 al 25 settembre, a passare in rassegna le chiese e le confraternite del capoluogo. Sabato 26 si spinse fino a Codevigo, ai limiti della laguna veneta. Rientrato in sede, la domenica 27 diede inizio alla visita delle chiese dipendenti dalla pieve di San Martino, cominciando da Tognana e terminando il 28 a Sant'Angelo di Piove. Il martedì 29 settembre si mosse in direzione Est: incominciò la visita da Boion per portarsi il mercoledì fino a Gambarare, vicinissima a Malcontenta. Il giovedì risalì lungo la riviera del Brenta ispezionando le parrocchie, ancora oggi in provincia di Venezia. Solo alla sera di venerdì entrò a Villatora, nella 'campanea' padovana. Trascorso il sabato a Saonara, passò la domenica 4 ottobre a Legnaro²¹.

Qui, dopo la chiesa, visitò l'ospedale di Santa Maria. C'erano cinque letti di poche piume con le rispettive lenzuola, ma senza materassi. Faceva eccezione un letto, abbastanza buono, che aveva lenzuola e materasso ed era riservato ai pellegrini più qualificati. Superata la soglia dell'ospedale, vide a destra un sacello con il soffitto a volta, lungo sette piedi, largo quattro. Vide pure il vaso dell'acqua santa e un altare non consacrato, sopra il quale troneggiava una statua in legno della Madonna con il bambino in braccio. Le entrate coincidevano con quelle della confraternita di Santa Maria e consistevano in 29 lire di piccoli e 10 staia e mezzo di frumento. I massari della confraternita, incaricati dell'amministrazione, gestivano tuttavia il denaro in malo modo e inoltre utilizzavano l'unico letto in buono stato a loro uso e consumo. Era stato lasciato in eredità all'ospedale da Mainerio del Bon da Legnaro, quando andò ad abitare a Padova in contrà dei Vignali. Questi lasciò anche due

¹⁹ GIOS, *Disciplinamento ecclesiastico sull'Altipiano*, p. 151-189, cfr. GIOS, *L'attività pastorale del vescovo Pietro Barozzi*, p. 120.

²⁰ ACP, *Visitaciones*, III, f. 241r; sulle ulteriori vicende dell'ospizio G. MARCOLIN - D. LIBERTINI, *Storia popolare di Piove di Sacco*, Piove di Sacco, p. 475-480. Il valore del piede, cui qui si allude, corrisponde a m. 0,676: cfr. DAL ZOTTO, *La pieve di Santa Maria di Valdobbiadene*, p. 38

²¹ ACP, *Visitaciones*, III, f. 242r-276v.

iugeri di terra in contra Calle di Piove di Sacco, nel caso il letto avesse bisogno di essere riparato. Il resto doveva essere speso nella celebrazione di messe a suffragio della sua anima. Nella stessa struttura ospedaliera c'era anche un locale che offriva ai pellegrini soltanto il tetto sotto cui ripararsi dalla pioggia o dal freddo²².

Il lunedì 5 ottobre il Barozzi si mosse lungo l'asse Legnaro Bovolenta. Oltre a Polverara, visitò Brugine e Campagnola. Il mercoledì 7 ottobre raggiunse Brusadure, quindi Bovolenta. Qui si rese conto che tutta l'azione pastorale era condizionata dalla struttura ospedaliera di San Francesco di Padova. I primi sospetti gli vennero quando visitò la chiesa di San Fidenzio di Polverara. Come titolare trovò il vescovo di Treviso e legato papale Niccolò Franco, che tra il 1477 e il 1480 era entrato in possesso del beneficio attraverso uno scambio con Taddeo Quirini dell'arcipresbiterato della cattedrale²³. L'operazione, per niente esemplare, giunse in porto perché i due riuscirono a far passare la chiesa di Polverara (presso la quale c'erano dei chiari indizi che ci fosse anticamente anche un ospedale) in una *sine cura*. Nonostante ci fosse il fonte battesimale e il tabernacolo per la conservazione dell'eucarestia, la cura delle anime di Polverara fu fatta ricadere sulla piccola e vicina chiesa dei Santi Ermagora e Fortunato, questa sì priva di battistero, di riserva eucaristica e di un reddito sufficiente per mantenervi un prete. Tutti i proventi infatti andavano al Franco. Inoltre le quaranta famiglie di Polverara, se volevano ricevere i sacramenti, dovevano autotassarsi per pagare di volta in volta il sacerdote condotto Giacomo da Sant'Angelo.

I sospetti aumentarono quando nella stessa giornata il Barozzi visitò la chiesa campestre dei Santi Ermagora e Fortunato, assurta da quei galantuomini in parrocchiale. Venne infatti a sapere che essa per un intervento dell'autorità pontificia era stata unita alla chiesa di Sant'Agostino di Bovolenta, ai tempi di un certo don Marino, rettore²⁴. Questi successivamente tramite la medesima curia romana procurò che la stessa parrocchiale di Bovolenta fosse unita all'ospedale di San Francesco di Padova. Da quel momento sia la prima che la seconda erano possedute e amministrare dal collegio dei giuristi dell'Università di Padova, come tutti gli altri beni di proprietà dell'ospedale.

La conferma degli intrighi si ebbe quando il Barozzi visitò la pieve di Bovolenta e la trovò senza titolare. Ad amministrare i sacramenti, a celebrare la messa e i divini uffici c'era invece il sacerdote condotto, di origine tedesca, Martino, incaricato dai giuristi. Ma poiché nell'atto di unione tra la pieve e l'ospedale di San Francesco era stato imposto ai dottori di tenere non un sacerdote condotto, ma un vicario, il vescovo Iacopo Zeno tramite il suo vicario generale presentò al capitolo della cattedrale un suo candidato, il sacerdote Antonio Maffei: nel caso fosse stato bocciato, l'unione doveva essere considerata nulla. Contro l'intervento del vescovo i canonici insorsero e si appellarono alla Santa Sede. Favoriti dal cardinale Pietro Foscarelli, che li rappresentava a Roma, riuscirono a imporre allo Zeno il perpetuo silenzio sulla questione e a mantenere il beneficio parrocchiale nelle loro mani. Secondo il tenore delle lettere apostoliche tuttavia Antonio Maffei si considerava ancora vicario, pur non amministrando i sacramenti e non ricevendo alcun compenso. Si limitava a benedire il fonte battesimale il Sabato Santo e la vigilia di Pentecoste. I giuristi infatti

²² ACP, *Visitationes*, III, f. 276r-277v.

²³ Sul Franco e sul Querini, F. DONDI OROLOGIO, *Serie cronologico-istorica dei canonici di Padova*, Padova 1805, p. 83-84; 176-177; altre notizie in GIOS, *L'attività pastorale del vescovo Pietro Barozzi*, ad indicem.

²⁴ Questi nel 1461 aveva redatto l'inventario dei beni sia della chiesa dei Santi Ermagora e Fortunato, sia di Sant'Agostino di Bovolenta, da cui venne estratta una copia il 18 marzo 1483. Al momento della morte, nominò suoi eredi universali i benedettini di Santa Giustina che entrarono subito in lotta con il collegio dei giuristi: ACP, *Visitationes*, III, f. 287r.

ponevano e deponevano a loro piacimento i preti condotti e si rifiutavano di dare al Maffei le onoranze, pari a dieci ducati l'anno, che avevano promesso. Inoltre, invece di assegnargli la canonica, la davano in affitto al gastaldo dei nobili patrizi veneziani Foscarini i quali versavano all'ospedale di San Francesco 432 lire di piccoli per i frutti del beneficio.

I brogli divennero ancora più evidenti quando il Barozzi visitò il cosiddetto 'ospedale': una casa vicina, abitata al piano terra dal sacerdote condotto Martino e al piano superiore da una coppia di sposi con numerosi figli e figlie a carico. Pur avendo un proprio ingresso all'appartamento, costoro erano oggetto di critiche non solo perché il condominio era continuamente scosso dalle culle dei bambini, ma anche perché c'era un continuo via vai di uomini (prete compreso) e di donne che entravano e uscivano dalla stessa abitazione. Secondo gli uomini di Bovolenta, l'edificio era stato ceduto a un prezzo convenientissimo dal proprietario, un certo Zanino pescatore, al parroco Marino perché lo trasformasse in ospedale. Questi, non avendo mantenuto le promesse, fu citato a giudizio e, per mettere fine alla lite e dare a vedere alla gente, lo attrezzò di alcuni letti. In realtà più che un ospizio, al Barozzi sembrò una casa data in affitto²⁵.

Ultimata la visita a Bovolenta, il Barozzi invece di dirigersi verso Conselve, preferì visitare le parrocchie della Saccisica, confinanti con la diocesi di Chioggia. Oltrepasato Arzercavalli e Pontecasale il giovedì mattina 8 ottobre era a Candiana, nella chiesa del monastero dei canonici regolari di Sant'Agostino per le ordinazioni di alcuni chierici. Vi ritornò la sera, dopo aver visitato Terranova e Pontelongo. Il venerdì 9 ottobre visitò Villa del Bosco, Concadalbero, Civè, Correzzola, Cona e San Siro. Alla periferia di Agna si imbatté nell'unico ospedale della zona: quello dei Santi Vito, Modesto e Crescenzo. Come era da aspettarsi, lo trovò privo di ogni struttura assistenziale e ospedaliera. Secondo il Barozzi la responsabilità ricadeva tutta sui titolari del beneficio che ne avevano usurpato i redditi. Il penultimo dei quali fu il canonico padovano Francesco Vettori²⁶ che affittò i sette iugeri di terra attorno all'ospedale per 22 lire di piccoli, più le onoranze di due paia di faggiani, di galline e di polli. Al Vettori successe il fratello di Beldomando dei Beldomandi, residente presso la curia romana, che si accontentò della sola somma di denaro²⁷.

Superata Agna, il Barozzi si diresse alla volta di Borgoforte, quindi di Anguillara, dove trascorse l'intera giornata di sabato 10 ottobre. La domenica 11 visitò Bagnoli, prese la via per Olmo e raggiunse nel pomeriggio Conselve²⁸. Visitata la pieve e passata la notte, riprese il cammino per Arre: all'inizio del tragitto vide l'ospedale di Santa Maria di Conselve e si fermò. Era stato fondato dalla omonima confraternita, che era priva di bandiera, di abito e di regola: annoverava allora dodici iscritti. Vi trovò due letti con materassi di piume di pavone, lenzuola di poco valore con coperte di anfitape²⁹. Il priore, Nascimbene da Vicenza, sposato ma senza figli, usufruiva di quattro campi vicini e aveva come unico impegno quello di dare un tetto ai poveri viandanti. La ridotta assistenza aveva una sua ragione. Al Barozzi la spiegò Giovanni di Niccolò da Trento. Questi addossò la colpa agli amministratori Giacomo Cuccato e Benedetto Zilio: invece di impegnare gli introiti dell'ospedale, derivanti da 24

²⁵ ACP, *Visitaciones*, III, 280v-288r.

²⁶ Francesco Vettori era diventato canonico il 25 giugno 1457, alla morte di Niccolò Gabrielli: era figlio di Benedetto Vettori, allora podestà di Padova: DONDI OROLOGIO, *Serie dei canonici di Padova*, p. 213; cfr. GIOS, *L'attività pastorale del vescovo Pietro Barozzi*, ad indicem.

²⁷ ACP, *Visitaciones*, III, f. 298r.

²⁸ ACP, *Visitaciones*, III, f. 298v-301v.

²⁹ Il testo latino: *cum stragulis amphitapis*, tradotto: con coperte con il pelo dalle due parti

campi a prato, per migliorare il servizio, i due se li tenevano ben stretti in casa. Il gruzzolo ammontava ormai a 300 lire³⁰.

Una struttura un po' più efficiente fu trovata dal Barozzi lo stesso lunedì quando oltrepassata Arre, Terrassa e Gorgo giunse in sella a un cavallo a un quadrivio, vicino a Cartura. In un lato vide l'ospedale di San Giovanni Battista di Cartura³¹. Entrato che fu, trovò quattro letti con materassi di poche piume, tre con le lenzuola e con le coperte di anfitape. Il quarto era completamente spoglio. Era retto dalla comunità di Cartura. Possedeva circa quattro iugeri di terra che erano concessi al priore perché avesse cura dell'ospizio e accogliesse i poveri viandanti, a vantaggio dei quali era stato costruito. Il servizio si limitava a dare loro un tetto e un letto. Per le scarse entrate i pellegrini non potevano fermarsi più di due o tre giorni. L'attuale priore si chiamava Pietro, proveniva dalla Baviera, era un tessitore di fustagno e in quel momento era ammalato. Per l'appezzamento di terreno che aveva in gestione doveva versare ogni anno un ducato d'oro in denaro contante o in coperte e lenzuola³².

Superato il quadrivio, il Barozzi entrò nel tardo pomeriggio a Cartura e, prima che scendesse la sera, visitò la chiesa. Il giorno seguente, martedì 13 ottobre, si mosse in direzione di Tribano; visitò la chiesa campestre di Sant'Antonio e, non lontano da essa, l'ospizio di Santa Maria di Tribano³³. Aveva due letti abbastanza buoni con lenzuola e coperte di anfitape. Era priore Bartolomeo di Niccolò da Tribano, sposato e con un bambino a carico. Per gestire l'intera struttura assistenziale i governatori di Tribano gli avevano dato da lavorare venti campi di terra arativa con il reddito dei quali doveva accogliere i pellegrini, dare loro un tetto e un letto, ospitarli in casa, quando il tempo era piovoso, per tre giorni, al massimo. Con i malati doveva spartire il cibo che aveva in tavola. Oltre a questi obblighi, doveva versare ogni anno ai massari 28 lire di piccoli. Considerato che il numero dei letti era troppo esiguo rispetto al reddito e che l'abitazione non era molto comoda, il Barozzi si ripromise di vederci chiaro: temeva infatti che i frutti del beneficio non fossero tanto bene amministrati³⁴.

³⁰ ACP, *Visitaciones*, III, f. 302v. Nel foglio precedente (301v) si danno altre informazioni non sempre coincidenti, come nel caso del numero dei letti: "Habet nunc tres lectos. Plures habebat antea, sed combusti sunt una cum hospitali. Habet in redditibus circiter campos 4 terre qui consignantur priori ad finem ut custodiam habeat hospitalis et lavet linteolos et teneat mundos pauperes". L'ospizio esisteva già nel 1449: il 19 ottobre il vicario generale Niccolò Grassetto diede tre mesi di tempo ai massari della chiesa per stendere l'inventario dei beni mobili e immobili dell'ospedale e per presentarne i bilanci: GIOS, *L'inquisitore*, p. 100-101. Per ulteriori notizie storiche relative all'ospizio, A. SALMASO, *Conselve. Storia e antologia*. Conselve 1976, p. 45, 199-200.

³¹ ACP, *Visitaciones*, III, f. 303r-304v.

³² ACP, *Visitaciones*, III, f. 305r. Dell'ospedale di Cartura si parla anche nella visita del 1449: il 18 ottobre il vicario Niccolò Grassetto precettò "gli uomini" di Cartura di coprire l'ospedale, situato presso la chiesa, di fare l'inventario dei beni mobili e immobili e di presentarlo in curia a Padova: GIOS, *L'inquisitore*, p. 97. Sull'origine dell'ospizio (6 giugno 1391) e sui suoi ulteriori sviluppi, G. BELTRAME, *Cartura da ieri a oggi*, Padova 1987 (pro manuscripto), p. 39-41.

³³ ACP, *Visitaciones*, III, f. 305v-306r.

³⁴ ACP, *Visitaciones*, III, f. 306v-307r. Che l'amministrazione non fosse precisa e puntuale risulta anche dalla visita di Niccolò Grassetto compiuta il 21 ottobre 1449: il vicario generale chiamò a rapporto Lorenzo "quondam Guizoni" e Giovanni Rizzi, massari della Casa di Dio, a fare l'inventario dei beni e a presentare le entrate e le uscite degli ultimi dieci anni.

Lungo la stessa strada arrivò ben presto a Tribano, dove si soffermò a visitare la pieve di San Martino; quindi proseguì per Vanzo. Non molto distante dalla chiesa, vide spuntare un altro ospizio. Aveva un solo letto di poche piume e nudo, destinato in forza di un vecchio legato concesso dagli antenati di Guadagnino dal Vanzo in uso ai poveri viandanti. Aveva due campi di terra: invece di essere posseduti e lavorati dal priore Bernardino del fu Niccolò dal Vanzo, erano messi a frutto dallo stesso Guadagnino. Causa l'eseguità del reddito e la nidiata di figli del priore, l'assistenza si limitava al servizio del tetto e del letto. La famiglia numerosa inoltre incideva sul bilancio, a danno dei viaggiatori, i quali tuttavia potevano sempre in caso di bisogno bussare alla porta del vicino ospedale di Tribano³⁵.

Il mercoledì 14 ottobre il Barozzi entrò a Monselice. Vi rimase fino al 21 ottobre, visitando la pieve di Santa Giustina e le chiese cittadine e del contado da essa dipendenti. Anche in questo caso, l'interesse per l'assetto ospedaliero non fu minore di quello da lui dimostrato in altre occasioni. Visitata infatti la chiesa di San Francesco, retta dai frati minori conventuali, si diresse subito verso la sede non molto lontana della fraglia della "Casa di Dio". Vi trovò sette fratelli, i soli tra tutte le confraternite di Monselice ad avere una divisa, che indossavano due volte all'anno, il venerdì santo e durante la processione del Corpus Domini. Oltre ad essere luogo di incontro, era anche luogo di preghiera: alcune volte all'anno gli affigliati celebravano l'eucarestia servendosi di tre altari portatili. La sede era larga tre passi, lunga sei e alta un passo e mezzo. I fratelli non avevano redditi propri. Quelli dell'ospizio denominato Casa di Dio, collocato sulla sinistra della strada che portava verso la Porta Padovana, raggiungevano invece i venti ducati l'anno. Come priore il Barozzi trovò il bavarese Giovanni da Monaco, sposato ma senza figli, dal quale fu introdotto nei vari locali. In uno stanzone trovò otto letti, dei quali soltanto due erano arredati. In un altro, ne trovò tre. Il primo stanzone era destinato ai maschi; il secondo alle femmine. Al piano superiore c'era un altro letto molto meglio attrezzato: esso era destinato ai pellegrini di elevata estrazione sociale. Ai sani si offriva il tetto e il letto; agli infermi anche il vitto. Ma erano molto pochi i viandanti che ne usufruivano: si preferiva infatti spedirli al più presto a Padova.

Circa l'amministrazione dei beni le informazioni e le dichiarazioni del priore Giovanni da Monaco furono altrettanto illuminanti. Riferì infatti al vescovo che gli otto componenti la fraglia gestivano il patrimonio in malafede: davano in enfiteosi i beni di proprietà dell'ospedale senza l'autorizzazione dell'autorità superiore; assegnavano in prestito gratuito letti, materassi, lenzuola a consanguinei e ad amici e, quel che era peggio, prestavano ad ogni donna che ne faceva richiesta anche il camerone destinato a ospitare le femmine; non rendevano conto della loro amministrazione, ma si condonavano i debiti reciprocamente contratti ricorrendo a pretesti e a pure convenienze. A soffrirne non erano solo i poveri pellegrini, ma anche lo stesso priore il quale, come addetto alla custodia dell'ambiente e alla lavanderia, si vedeva privato dell'usufrutto di un campo di terra e di una parte delle poste dei boschi. "Se si vedessero i conti -concluse amareggiato Giovanni da Monaco- si troverebbe che i membri della fraglia sarebbero debitori nei confronti dell'ospedale di circa 600 lire di piccoli"³⁶.

Dovevano inoltre rifare il tetto e riparare la sponda del muro di cinta che minacciava di cadere: GIOS, *L'inquisitore*, p. 108; cfr. *Tribano. Profilo storico*, Milano 1979, p. 20-21, 28.

³⁵ ACP, *Visitationes*, III, f. 309r. L'ospizio di Santa Maria dalla Pietà del Vanzo esisteva già nel 1449 e fu oggetto di alcuni interventi riformatori del vicario generale Grassetto: GIOS, *L'inquisitore" della Bassa Padovana*, p. 103-106.

³⁶ ACP, *Visitationes*, III, f. 310v-311r. Nella visita pastorale del settembre 1457 il vicario generale Diotisalvi da Foligno elencò due ospizi: il primo dedicato a sant'Antonio, condotto dal priore Cristoforo "a Sandalo"; il secondo, chiamato "Casa di Dio", retto dal collega

Le informazioni che il Barozzi ricevette il lunedì 19 ottobre durante la visita dell'ospizio di Santa Maria in quel di Pernumia non furono tanto diverse. Benché il complesso ospedaliero fosse dotato di tre letti con i relativi materassi e lenzuola e offrissi ai sani il tetto e il letto e ai pellegrini malati anche il vitto, pure qui la piaga della dilapidazione patrimoniale dell'istituto assistenziale era perseguita sistematicamente dagli stessi amministratori (la fraglia di Santa Maria) che avrebbero dovuto osteggiarla e impedirla. Ne era al corrente lo stesso arciprete di Pernumia che li privò dell'abito e della regola. A lanciare l'accusa era, come a Monselice, il priore Giovanni Pellizzari. Sposato e senza figli, si era assunto assieme alla moglie il compito di educare per amore di Dio un bambino esposto di appena tre mesi. A questo scopo poteva contare sul reddito di tre campi che i sei o otto membri della scuola gli avevano assegnato come stipendio per il suo servizio. Dei numerosi pretesti e inganni cui essi abitualmente ricorrevano, era meglio non parlare: avevano ingiustamente dato in enfiteosi cinque campi di terra, situati in località Mortise, al mugnaio Bartolomeo Contin; altri due, a Martino dal Broilo. Avevano assegnato altri più piccoli appezzamenti al patrizio veneziano Alvise Marcello e al notaio Guglielmo "de Longaro", senza raccogliere il becco di un quattrino. Inutile quindi meravigliarsi se le strutture murarie andavano in rovina³⁷.

Una ulteriore conferma di cattiva amministrazione e di dissipazione dei beni venne al Barozzi quando il mercoledì 21 ottobre visitò l'ospedale di San Sebastiano, costruito nel suburbio di Monselice, all'esterno della Porta cosiddetta di San Marco, lungo la strada per Este. L'ospizio era occupato da Francesco Verzeleri e non offriva alcuna ospitalità. Non aveva priore né teneva letti per il riposo dei pellegrini. Come seppe dai vicini, era stato lasciato in eredità da un certo Egidiolo da San Vito. Nella fase iniziale, come alcuni ricordavano ancora, era stato amministrato dai chierici e aveva svolto normalmente la sua funzione, offrendo la casa, il letto e per i viandanti infermi anche la mensa. Poi era passato in mano ai laici, con i risultati che erano sotto gli occhi di tutti. "Bisogna che si indaghi più a fondo", fu la conclusione del vescovo, mentre si dirigeva verso Marendole per la visita³⁸.

Il 22 ottobre il Barozzi si trasferì a Este, dove rimase fino a venerdì 30 ottobre. Visitò la pieve, le chiese e le cappelle dipendenti. Come sempre, prestò attenzione anche agli ospizi. Il

Antonio Sparapan. Poiché voleva vederci chiaro, elesse Antonio Negro, della parrocchia di San Paolo, e Francesco Zuccato, della contrada di San Martino, perché con l'arciprete ne esaminassero le proprietà, i bilanci, le transazioni economiche e riferissero puntualmente le conclusioni alla curia di Padova: P. GIOS, *Visite pastorali e amministrazione della giustizia alla metà del Quattrocento*, in *Monselice. Storia e cultura e arte di un centro "minore" del Veneto*, a cura di A. RIGON, Monselice 1994, p. 244. Sulla evoluzione del complesso edilizio di San Giacomo, fondato nel 1162 come ospedale, si veda nella stessa opera l'articolo di A. RIGON, *Le istituzioni ecclesiastiche e la vita religiosa*, p. 219-220; cfr. R. VALANDRO, *Monselice strada per strada: note di storia e di toponomastica*, Monselice 1997, p. 114. Per aspetti più recenti C. CARTURAN, *Congregazione di carità, ospedale civile, casa di ricovero. Studio storico amministrativo*, Monselice 1911.

³⁷ ACP, *Visitationes*, III, f. 320v. Di un ospedale, già esistente nel 1449 e chiamato "la cha' de Dio", si parla nella visita del Grassetto alla Bassa Padovana: al massaro della chiesa Domenico Michiel il vicario generale impose sotto pena di 50 lire di piccoli di coprire l'ospedale attiguo alla chiesa. Nel giro di un mese inoltre doveva presentare l'inventario dei beni mobili e immobili e il bilancio degli ultimi dieci anni: GIOS, *L'inquisitore*, p. 99.

³⁸ ACP, *Visitationes*, III, f. 329r. L'ospizio esisteva già nel 1467, quando venne nominato "rectorem et gubernatorem hospitalis Sancti Sebastiani" il prete Giannetto: GIOS, *Visite pastorali e amministrazione della giustizia*, p. 252.

28 ottobre, di ritorno dall'ispezione alla chiesa di San Martino che aveva la cura di quasi la metà di tutta la popolazione³⁹, si fermò davanti all'ospedale di Sant'Andrea, costruito a destra della strada, prima di giungere in piazza, sotto un portico. Non vide altari al suo interno, benché sulla parete prospiciente la via notasse molti affreschi di santi. Trovò come priore Bellino Bottaro, designato a quell'incarico dal consiglio della comunità. Contò cinque letti di piuma abbondante e buona; altrettanti guanciali, dieci lenzuola, cinque coperte di anfitape. Distesi su di essi i viandanti sani potevano riposare per tre giorni di seguito, se il tempo era al bello, o più a lungo, come per i malati, se il tempo era piovoso. Per quanto riguarda il cibo, il priore gli fece notare che tutti se lo dovevano procurare mendicando: facevano eccezione solo quei malati che non erano in grado di chiedere l'elemosina: a questi avrebbe pensato personalmente, mettendo le spese in conto all'ospedale. L'istituto assistenziale -aggiunse- se lo poteva permettere, avendo un reddito annuale di una decina di ducati tratti da affitti e da pensioni. Inoltre, essendo un fabbricante di botti, non riceveva alcun salario; disponeva tuttavia gratuitamente dell'abitazione⁴⁰.

Il giorno seguente il vescovo ispezionò l'ospedale di Sant'Antonio abate, posto nel suburbio di Este. Subito gli fu presentato il priore, l'estense Giovanni Antonio del Sette, sposato, senza figli a carico: l'unico che aveva, era monaco del monastero di Carceri. Vide nove letti abbastanza buoni, con i rispettivi guanciali e coperte di anfitape, diciotto lenzuola e sette portantine o lettighe. Per i viandanti sani l'ospitalità era ridotta, quando il tempo era sereno, a una sola giornata; per gli ammalati era prolungata di altri due giorni. Ai primi non si preparava nulla da mangiare; ai secondi si concedeva nei limiti del possibile la spesa del vitto. L'ospizio era amministrato dalla omonima confraternita. Oltre alle contribuzioni personali dei circa 28 membri, aveva un reddito annuo di otto ducati, costituito in prevalenza da affitti, da pensioni enfiteotiche e da offerte di benefattori privati. I membri della fraglia assicurarono il Barozzi che una buona parte delle entrate erano spese a vantaggio dell'intero complesso ospedaliero. Data per buona la loro versione, il vescovo volle sentire anche quella del priore. Questi si disse di diverso avviso: a suo parere i soldi erano male amministrati. Ne era la prova il fatto che i confratelli rifuggivano di presentare a fine anno i conti. "Bisognerà provvedere -concluse il Barozzi- perché li presentino. Se detengono ingiustamente qualcosa, lo devono restituire all'ospedale affinché i poveri viandanti non vadano incontro a disagi; e gli amministratori, ridotti per un giusto giudizio di Dio alla povertà, non finiscano all'ospedale"⁴¹.

Riprese lo stesso discorso il giorno seguente 30 ottobre, mentre accompagnato da numerosi esponenti delle più importanti famiglie di Este si dirigeva a visitare il maggiore complesso ospedaliero della città: la Casa di Dio, situata nei pressi della piazza centrale. Poiché lungo la strada essi insistevano nel dire che l'amministrazione contabile era accuratissima, il Barozzi senza battere ciglio continuava a ripetere di desiderare veramente che così fosse. Se invece le cose andavano diversamente, aveva l'obbligo morale di redarguirli e di ammonirli severamente. "Chi meno legittimamente si serve dei beni dell'ospedale a proprio uso e a

³⁹Sulla chiesa di San Martino, F. FRANCESCHETTI, *Notizie dell'antica chiesa di San Martino e serie dei rettori della parrocchia ora trasferita a Santa Maria delle Grazie in Este*, Este 1906.

⁴⁰ ACP, *Visitationes*, III, f. 345v. Notizie precedenti e successive alla visita, relative all'ospedale di Sant'Andrea, in A. SOSTER, *L'ospedale di Este*, Padova 1932, p. 12-16

⁴¹ ACP, *Visitationes*, III, f. 342v; 348v-349r. Sull'ospedale di Sant'Antonio abate, F. FRANCESCHETTI, *La chiesa ed il convento di Santa Maria della Consolazioni dei padri minori osservanti di san Francesco in Este*, Verona 1932, p. 3-4: estratto da "Le Venezie francescane", giugno 1932, p. 89-106; SOSTER, *L'ospedale di Este*, p. 11-12.

proprio vantaggio, finirà certamente all'ospedale, ammesso che ne trovi uno che lo accolga", concluse. Almeno in questo caso i sospetti furono eccessivi. Tra gli ospizi visitati fino ad allora, quello della Casa di Dio di Este risultò certamente il migliore. Aveva sette letti nuovi con coperte, cuscini e 14 lenzuoli. Era tenuto a offrire ai pellegrini sani il tetto e il letto per una giornata, quando il tempo volgeva al bello; per tre giorni, quando volgeva al brutto. Per quanto riguardava il vitto, i pellegrini dovevano procurarselo, mendicando. Con i viandanti malati si era più indulgenti: si dava loro un più lungo spazio di tempo; inoltre essi erano alimentati a spese dell'ospedale, a patto che la malattia non durasse troppo a lungo o fosse cronica. All'interno dell'ospedale non c'era né sacello né altare. Esso era amministrato dalla comunità di Este: il consilio cittadino eleggeva i massari i quali alla fine di ogni anno presentavano regolarmente il bilancio. Le entrate, a confronto con quelle dei due altri ospizi cittadini, erano di lunga superiorità. Raggiungevano le duecento lire, raccolte da affitti e da pensioni. Inoltre il priore, di cui non si conosce il nome, non incideva molto sul bilancio, essendo sposato, ma senza prole⁴².

Reggevano il confronto con l'assetto ospedaliero di Este le strutture assistenziali che il Barozzi visitò il 2 novembre a Montagnana. Lasciata la cittadina nel pomeriggio di venerdì 30 ottobre, si mosse in direzione di Megliadino San Fidenzio ispezionando le parrocchie di Ospedaletto, Tresto, Carceri, Ponso disseminate tutte lungo il percorso. Quindi puntò verso Montagnana che raggiunse nel pomeriggio del 31 ottobre. Celebrata il 1° novembre la festa di Tutti i Santi, iniziò il 2 novembre, commemorazione dei defunti, la visita della pieve. Passò quindi a ispezionare la cappella di San Giovanni Evangelista posta vicino alle mura e poi la chiesa di San Giovanni Battista, dipendente dal priorato veneziano di San Giovanni dal Tempio⁴³.

Riservò invece la fine della giornata per attuare un sopralluogo agli ospizi di Santa Maria e di San Bartolomeo. Nel primo, meglio conosciuto come Casa di Dio, trovò nove letti, senza contare il decimo utilizzato dal priore, con nove cuscini⁴⁴ e sedici lenzuola. L'ospedale offriva ai pellegrini il tetto e il letto. Agli infermi anche il cibo, la bevanda e i medici. Le prestazioni del servizio ospedaliero però non si esaurivano qui: esse infatti non erano solo dirette ai pellegrini, ma anche ai bambini esposti di entrambi i sessi. Ne fruivano pure i membri della confraternita di Santa Maria se, malati, non avevano i soldi per curarsi. Era prevista inoltre la spesa del funerale nel caso che alla malattia fosse seguita la morte. I membri della confraternita, un centinaio circa, si tassavano con sei soldi e mezzo all'anno. Illuminavano l'altare di Santa Maria nella pieve, facevano celebrare tre messe al mese a suffragio dei confratelli defunti. Il loro compito principale tuttavia restava la gestione e l'amministrazione degli ospedali: quello della Casa di Dio, cui era stato unito dal vescovo Iacopo Zeno l'ospizio di San Giacomo posto fuori le mura, e quello di San Bartolomeo. La somma necessaria per assicurare i vari servizi era di duecento lire all'anno. Altre venti lire erano versate come stipendio al priore. La struttura reggeva perché il massaro e i gastaldi della confraternita venivano rinnovati ogni anno durante l'assemblea dell'8 settembre, natività di Maria. In quella occasione si discutevano le entrate e le uscite alla presenza di tutti i confratelli che approvavano o che rifiutavano il loro voto. E poiché le spese erano sempre

⁴² ACP, *Visitaciones*, III, f. 349r.

⁴³ Alcune annotazioni sulle origini della chiesa di San Giovanni Evangelista e su quella dedicata a San Giovanni Battista, in G. FORATTI, *Cenni storici e descrittivi di Montagnana con alcune notizie dei principi estensi e carraresi che ne ebbero il dominio*, II, Venezia 1963, p. 135-137.

⁴⁴ Il testo latino: *et culcitris novem*. Può essere tradotto: con nove materassi, ma anche con 9 cuscini

superiori alle entrate, difficilmente potevano verificarsi delle frodi da parte di qualche amministratore.

La stessa esemplare gestione fu trovata presso l'ospizio di San Bartolomeo, posto nel suburbio di Montagnana. Era normale che fosse così, avendo gli stessi redditi e gli stessi governatori della Casa di Dio. Il Barozzi trovò sei letti, quattro cuscini e dodici lenzuola. Un letto era occupato da una puerpera. Il priore aveva moglie e molti figli. Come stipendio, aveva l'abitazione gratis e l'esenzione dal pagamento di una colletta. Essendo un artigiano, viveva del suo lavoro e di quello di uno dei suoi figli, di professione tessitore⁴⁵.

Fatta una pausa il 3 novembre, il Barozzi riprese la visita il mercoledì 4 novembre dirigendosi verso Frassine, a nord di Montagnana. Si spostò quindi a occidente, ispezionando Bevilacqua, San Salvaro, Borgo San Marco e rientrando la sera a Montagnana. L'indomani mattina ripartì nuovamente, questa volta in direzione sud: visitò la chiesa di Sant'Antonio abate, edificata nel suburbio della città murata⁴⁶, quindi raggiunse Urbana. Qui, oltre alla chiesa parrocchiale, visitò anche l'ospedale dei Santi Cristoforo e Antonio. Già esistente verso la fine del Trecento e gli inizi del Quattrocento, esso era stato dotato da Domenico del fu Andrea da Urbana con vari appezzamenti di terreno, situati in contrada Valcioze, ricchi di vigne, di salici e di altri alberi da frutto, e con una casa a disposizione. Prima di morire lo stesso benefattore lo nominava erede universale di tutte le sue proprietà. A stilare il testamento chiamò il notaio Pietro Gabella del fu Giacomo da Montagnana, allora residente a Padova in contrada Tadi. Inoltre volle come esecutori testamentari Novello e Giacomo Benacin e Bramante Ceola da Urbana. Deceduti i due ultimi commissari, restò come unico esecutore Novello Benacin: una vera rovina. Atteggiandosi a padrone, amministrò i redditi a proprio uso e consumo. Per questo fu citato a giudizio presso Bartolino Passirano, vicario generale del cardinale Pietro Foscari, che nominò una commissione costituita dal parroco e dagli uomini di Urbana. Esaminati i bilanci, fu trovato debitore di 144 lire. Dopo quell'amara esperienza gestionale, a Urbana si cambiò registro. L'ospedale era ora amministrato da un massaro eletto dalla comunità, il quale ogni anno rendeva ragione delle entrate e delle uscite. L'amministrazione procedeva così bene che era stata costruita una nuova casa, avente in dotazione tre portantine nuove con i rispettivi letti, con le rispettive lenzuola, ma con due coperte di anfitape soltanto. Il terzo, purtroppo, era finito in mano al frate conventuale Leone Roberti, ribelle al generale dell'ordine e di poca buona fama, per cui era difficile riaverlo. L'ospedale aveva un reddito di circa dieci ducati l'anno. Offriva un tetto e un letto ai viandanti, anche a quelli che si fermavano, causa il brutto tempo, per quindici giorni consecutivi. Accoglieva infine i pellegrini malati con ogni umanità. Non a caso aveva una vecchia donna come custode, un privilegio che il Barozzi non volle negare al paese⁴⁷.

Giunto la sera di giovedì 5 novembre a Merlara, attese il giorno seguente, venerdì 6, per visitare l'ospedale di Santa Maria. Esso aveva in fronte un portico affrescato e sopra di esso una cameretta destinata al predicatore o a qualche pellegrino di rango un po' superiore. Dentro, nella parte interna, si notava un ampio stanzone: da una parte, si trovavano tre lettighe o portantine; dall'altra una, tutte con i rispettivi letti, guanciali, lenzuola e coperte di anfitape. Sopra c'era un piano tavolato che serviva al massaro come granaio o magazzino: vi

⁴⁵ ACP, *Visitationes*, III, f. 355v, 359r, 360r. Sull'argomento, si veda A. DRAGHI, *L'ospedale della natività di Maria, già Ca' di Dio, in Montagnana*, Montagnana 1987, p. 13-15; A. BORIN, *Note di storia montagnanese*, Montagnana 1990, p. 213-223.

⁴⁶ Sull'argomento, si veda L. PAROLO, *La chiesa di S. Antonio abate di Montagnana. Alcuni contributi per la conoscenza della sua storia e della sua architettura con cenni su presumibili indizi di presenza templare*, Montagnana 1994, p. 21-23.

⁴⁷ ACP, *Visitationes*, III, f. 362r, 363v-364r.

si conservava infatti il frumento raccolto dai campi di proprietà dell'ospedale. Addentrandosi ancora più all'interno si apriva un altro locale a disposizione dei pellegrini: vi era piazzata una lettiga con lenzuola e coperta, ma senza letto. Alla fine del lungo corridoio si trovava l'abitazione del priore che, sposato e con due figli, aveva la cura e la custodia dell'ospedale e dei viandanti. Come stipendio lavorava alcuni iugeri di terra, esenti da ogni onere reale e personale. L'ospitalità che veniva garantita consisteva nell'offrire a tutti i viandanti un tetto e un letto e a quelli malati il cibo, la bevanda e il medico. Nessuno, se desiderava fermarsi e si comportava bene, era cacciato via. Per non gravare sull'ospedale, i sani chiedevano l'elemosina presso la gente del luogo. Il reddito annuale si aggirava attorno ai quaranta ducati, provenienti da circa cinquantacinque iugeri di terra. Erano amministrati da un massaro eletto ogni tre anni dalla comunità di Merlara e confermato dal pretore di Montagnana. Di anno in anno doveva dare ragione delle entrate e delle uscite ai rappresentanti del comune, all'arciprete di Merlara e al pretore di Montagnana⁴⁸.

Da Merlara il Barozzi si spostò a Castelbaldo. La domenica 8 visitò la pieve di San Prodocimo e anche l'ospedale di San Lorenzo, istituito dal vescovo Iacopo Zeno, unico nella zona. Vi trovò tre lettighe con altrettanti letti, guanciali, coperte di anfitape nuove e sette lenzuola. Vide anche un mucchio di pietre accatastate in previsione di un futuro ampliamento dell'edificio. Il priore, sposato con figli, aveva un mezzo iugero di terra contiguo all'ospedale in usufrutto e la casa gratis. Offriva ai pellegrini il tetto e il letto e a quelli ammalati anche il cibo, secondo le possibilità dell'istituto. Esso aveva un reddito annuale di otto ducati, amministrati dai dodici membri della confraternita dei beati Fabiano, Sebastiano e Rocco⁴⁹.

Fu l'ultimo ospedale che il Barozzi incontrò nel suo giro nella Bassa Padovana. Il lunedì 9 novembre, costeggiando l'Adige, raggiunse Masi, Piacenza d'Adige e Balduina. Il martedì 10 risalì verso Nord, visitando Altaura e Casale di Scodosia. Il giorno successivo si spostò verso Megliadino San Vitale, Saletto di Montagnana e Prà di Botte. Il giovedì 12 novembre terminava l'ispezione con la visita alla chiesa di Bresega⁵⁰.

3. Conclusione

Al termine delle due recognizioni -la prima, ai territori trevisani, feltrini e vicentini della diocesi; la seconda alla Bassa Padovana- il Barozzi era in grado di stilare almeno un bilancio numerico: 6 ospizi a Nord e 19 a Sud attestavano l'esistenza di una solida struttura assistenziale ereditata dal passato. Sommati a quelli presenti in città e nei territori dell'Alta Padovana e del graticolato sfuggiti alla visita, costituivano una rete di solidarietà non comune⁵¹. Quelli a Nord, sistemati lungo la vallata del Piave e dell'Astico, risentivano del mancato flusso di pellegrini e di viandanti, dovuto in parte ai difficili rapporti di Venezia con Sigismondo, conte del Tirolo, che nel 1487 -un anno prima della visita- aveva messo a ferro e fuoco tutto l'altipiano. Erano semiabbandonati e non offrivano alcuna ospitalità, fatta eccezione per l'ospedale di Santa Maria di Marostica. A Sud di Padova invece la struttura ospedaliera continuava a reggere. La qualità del servizio era meglio assicurata da una diretta amministrazione pubblica della comunità civile, che non da quella promossa dai rettori delle parrocchie o dai membri delle singole confraternite, preposte alla loro conduzione. Il controllo dei bilanci era presso i rappresentanti comunali più esigente e più severo. Laddove la rotazione delle cariche era frequente, minori erano gli abusi amministrativi. Chi da anni

⁴⁸ ACP, *Visitaciones*, III, f. 367v.

⁴⁹ ACP, *Visitaciones*, III, f. 369r, 370v.

⁵⁰ ACP, *Visitaciones*, III, f. 370v-377v.

⁵¹ Per gli ospizi esistenti in città, si veda G. BELTRAME, *Ospizi-ospedali, istituti di carità in Padova*, Padova 1985.



non sottoponeva a revisione le entrate e le uscite, destinava spesso i redditi verso altri scopi, diversi da quelli intesi al momento della fondazione dell'istituto. Non sempre gli ospizi erano gestiti unicamente in funzione dell'interesse dei poveri, dei malati e dei pellegrini; spesso erano amministrati secondo criteri utilitaristici e personali che mascheravano frodi e abusi privati. La scelta del priore era spesso determinante: l'onestà di vita, la professionalità, la predisposizione e la predilezione verso i poveri erano elementi fondamentali che influivano sulla quantità e sulla qualità delle prestazioni. I priori, celibi o sposati, ma senza figli, erano da preferirsi perché, a parità di condizioni, incidavano meno sul bilancio. Guai ai cattivi amministratori: non sarebbero sfuggiti al giusto giudizio di Dio⁵².

⁵² Sugli interventi del Barozzi, successivi alla ricognizione delle strutture ospedaliere e in linea con questi orientamenti, GIOS, *L'attività pastorale del vescovo Pietro Barozzi*, p. 345-349.



Tratto dal libro: Antonio **RIGON**, *I percorsi della fede e l'esperienza della carità nel veneto medievale*, Poligrafo 2002, (Carrubio, 1) p.261-266.

CONCLUSIONI DEL CONVEGNO

Silvana Collodo

Ripensando al titolo del convegno mi vien fatto di credere che forse organizzatori e ascoltatori si aspettassero qualcosa di diverso da quanto i relatori ci hanno oggi proposto. Non si è parlato di fede e nemmeno di esperienza di carità in senso proprio, bensì soprattutto di tradizioni agiografiche e di agionomi, di ospizi e di localizzazione di ospizi, di testamenti di pellegrini e di lasciti testamentari volti a finanziare crociate, pellegrini e anche pellegrinaggi su commissione. La dimensione della spiritualità cristiana, insomma, è rimasta quasi sempre ai margini o più semplicemente sottintesa, mentre sono stati privilegiati gli esiti, sul piano dei comportamenti e delle realtà materiali, di quell'insieme di credenze religiose da cui scaturì la pratica medievale del pellegrinaggio.

Non è mio compito giustificare i relatori ma, in sede di conclusioni, mi sembra indispensabile proporre qualche considerazione utile alla corretta valutazione dei risultati del convegno. In particolare credo doveroso ricordare subito che la documentazione d'ambito veneto offre ben scarni appigli per una conoscenza diretta della personalità degli attori e di eventuali specificità di significato assunte dal viaggio devoto nell'area che qui interessa. Il materiale documentario che Antonio Rigon ha raccolto anni or sono per illustrare la figura e l'esperienza del beato Antonio detto Pellegrino rappresenta un'eccezione e come tale è da intendersi anche il materiale informativo su Isotta Nogarola, pellegrina del giubileo del 1450, che Giuseppina De Sandre Gasparini ha oggi messo a frutto con grande perizia e finezza d'interpretazione. In presenza dunque di una situazione documentaria assai poco felice, gli studiosi devono necessariamente ripiegare su fonti più generali o generiche e forzarle a parlare mediante le tecniche della domanda selezionata, dell'ampliamento di prospettiva e più in generale dell'adeguamento al linguaggio della fonte.

Precisato questo, vorrei però evitare che si credesse che le particolarità di taglio e d'impostazione degli argomenti, adottate dai relatori del convegno, abbiano la matrice esclusiva nei condizionamenti imposti dallo stato della documentazione. In realtà, parlare di viaggio a scopo devoto e penitenziale con riguardo a un passato lontano e diverso obbliga l'osservatore a una apertura di campo che, evitando i pericoli dell'attualizzazione, restituisca all'evento la concretezza del fatto storico e ne individui una specificità di profilo coerente con il complesso delle condizioni e delle circostanze esistente nel momento dato. Diventa chiaro

allora che i quadri compositi e variamente articolati, proposti dagli studiosi invitati a parlare, riflettono l'effettiva complessità del fenomeno su cui oggi ci si voleva interrogare.

L'intreccio complicato e variabile nel tempo che lega valori e comportamenti religiosi, da un lato, opportunità politiche, necessità materiali, orizzonti culturali, dall'altro, ha trovato precisa esemplificazione nell'intervento di Cristina La Rocca. Attraverso una puntuale lettura delle testimonianze sulla figura o meglio sulle figure di san Savino e la messa a confronto di queste con le condizioni di contesto di volta in volta appropriate, la relatrice è arrivata a dissolvere la tardiva interpretazione che attribuiva appunto a Savino il volto di santo etnico e a minare di conseguenza l'ipotesi che a Monselice fosse esistito un legame diretto tra presenza longobarda e scelta del patrono locale.

La prima ricordata relazione della De Sandre Gasparini è a sua volta dimostrazione eccellente dei metodi della ricerca storica e delle potenzialità in essa presenti ai fini della conoscenza. La studiosa, mirando a delineare la figura della veronese Isotta Nogarola, ha fatto uso accorto di dati biografici, dati famigliari, dati sociali mediante un procedimento d'analisi per così dire radiale che ha colto quale estrema espansione del campo d'osservazione la temperie umanistica animante taluni componenti del patriziato d'ambiente veneto. Il personaggio è così apparso carico di grandezze e contraddizioni. Fedele al ruolo di subalternità imposto alla donna dalla civiltà del tempo, la Nogarola volle accentuare la sua adesione al dato di realtà e nel contempo ricavarci uno spazio di esaltazione individuale, scegliendo in luogo del matrimonio l'ascetismo domestico. Che si sia trattato di intenzioni in conflitto, è rivelato da molti elementi. Il ritiro tra le pareti domestiche non comportò infatti rinuncia a relazioni con personaggi altolocati in aderenza, vuoi con le opportunità concesse dalla sua collocazione sociale, vuoi con il prestigio acquisito negli studi letterari. Non temette pertanto di avere tra i propri interlocutori anche il pontefice romano, come si sa per certo essere avvenuto in occasione del pellegrinaggio a Roma, quando pronunciò un discorso in presenza di Niccolò V. Il contrasto tra esigenze di ruolo e bisogno soggettivo trova del resto vivida rappresentazione nell'operetta, che Isotta redasse in forma di dialogo, dove viene sostenuta la tesi che Eva fu meno colpevole di Adamo, poiché la donna è meno dotata dell'uomo quanto a intelligenza e carattere.

Il filone d'indagine sui culti civici ha avuto prosecuzione nell'intervento di Martina Cameli, che ci ha guidato sulle tracce della devozione a san Savino nella diocesi di Fermo attraverso un percorso analitico anche se ancora denso di silenzi. Al tema principale del convegno sono state invece riservate le relazioni successive.

Il tema del pellegrinaggio ha trovato ampio sviluppo nei contributi di Sante Bortolami, di Gian Piero Pacini, di Gianpaolo Cagnin, i quali hanno ricostruito mediante visuali, soggetti, fonti diverse le reti di ospizi per viandanti e pellegrini,

le modalità di fondazione e le forme di gestione dei servizi d'accoglienza. Tra gli affreschi proposti merita a mio parere particolare segnalazione quello tracciato da Gianpaolo Cagnin, in quanto la riduzione dell'orizzonte geografico al solo territorio di Treviso viene largamente compensata dalla sovrabbondanza di informazioni, per lo più inedite, su flussi, strade, gruppi, individui e riguardanti non solo il fenomeno del pellegrinaggio ma più in generale la storia della società trevigiana tra XII e XV secolo.

La scelta di uno spazio ridotto è stata adottata anche da Paola Lotti e da Pierantonio Gios con riguardo, nel loro caso, a Padova e al Padovano. Paola Lotti ha censito una messe numerosa di testamenti, redatti tra la fine del XII secolo e il 1399, per individuare la predilezione in materia di pellegrinaggio. Ha così constatato l'esistenza di un interesse limitato per i viaggi devoti e, cercandone spiegazione, ha proposto il concorso di fattori attivi in sede locale, quali, per un verso, la concorrenza del santuario antoniano, per un altro, l'adesione all'interpretazione metaforica della pratica di cui sarebbe stato promotore Antonio Pellegrino con il suo finale approdo alla visione del "cammino interiore". L'area non urbana della diocesi è stata invece il campo individuato da Pierantonio Gios che ha messo a profitto le parti sopravvissute delle relazioni delle visite pastorali del 1488 e del 1489. Il censimento degli ospedali menzionati dagli atti ha dato esiti almeno apparentemente inattesi: istituti poco numerosi e spesso in condizioni di degrado. Si è così nuovamente affacciata l'impressione che la pratica del pellegrinaggio di raggio non locale non incontrasse particolare favore nel Padovano.

Completata la rassegna delle relazioni, mi corre l'obbligo di esprimere vivo apprezzamento per il lavoro degli studiosi. A corredo di quanto ascoltato, vorrei precisare che le indagini qui presentate devono essere intese come proposte aperte e questo, in primo luogo, perché si è trattato di iniziative volte a dare conto finalmente di fenomeni storici che interessano una pluralità di dimensioni della realtà e dunque una pluralità di settori di studio, dalla storia delle devozioni e del cristianesimo alla storia della società e della mobilità, dalla storia dei territori e delle vie di comunicazione alla storia delle culture di governo. Ho parlato di proposte aperte anche in ragione delle domande che l'abbondante offerta di informazioni oggi maturata non manca di sollevare. Mi chiedo, ad esempio, se il pellegrinaggio medievale possa essere iscritto nella cifra del fenomeno di massa. Sulla scorta dei dati qui emersi, propenderei a pensare che, a parte gli eventi giubilari, l'iniziativa si collochi piuttosto nel campo delle decisioni individuali e molto selezionate. E inoltre è lecita l'ipotesi che il viaggio devoto trovasse adesioni numericamente differenziate a seconda dei ceti? Questo interrogativo nasce dalla constatazione che oggi gli uomini di contado sono stati sostanzialmente assenti e che pochi sono stati i nomi, oggi citati, di esponenti dei gruppi eminenti in occasioni diverse dalle grandi scadenze dell'evento giubilare.



Ma l'adozione del punto di vista della stratificazione sociale richiama anche altri quesiti. Difatti se è da ammettere almeno in sede di ipotesi che le grandi mete di Roma, Gerusalemme, Santiago di Compostela dovessero sfuggire di regola alle possibilità di uomini e donne dei ceti inferiori, bisognerà trovare il modo di analizzare le direzioni di flusso onde distinguere circuiti locali e circuiti 'internazionali'. Che questo sia problema non irrilevante sul piano storico l'ha denunciato il caso padovano e lo ripete anche il segnale che viene da Treviso dove, come ci ha detto il Cagnin, la devozione locale per il beato Enrico da Trento conobbe fortune molto intense anche se non sappiamo quanto durevoli. Del resto che lo spostamento su brevi distanze corrispondesse a bisogni diffusi sembra dirlo pure il processo di proliferazione nel corso del Quattrocento dei santuari mariani. Per restare vicini a Monselice ricorderò solo il santuario di Monteortone e quello di Monteberico. Su questi versanti del problema, peraltro, ci verrà in soccorso fra breve, credo, il censimento a livello nazionale dei santuari che ormai è in fase avanzata di elaborazione.

Non voglio dilungarmi oltre. Concludo dunque con un vivo ringraziamento agli organizzatori per la loro squisita ospitalità e con un arrivederci a tutti i presenti.

INDICE DEI NOMI DI LUOGO E DI PERSONA

a cura di
Chiara Perazzolo

- Abano, Santuario di S. Maria di Monte
Ortone: 112, 199, 200, 201, 265
Abel E.: 133, 134, 135, 136, 137, 138, 140-
143, 146, 147, 153
Acqualagna: 216
Acquamalate v. Fosso dell'Acqualato
Acquasanta: 72
— Pito, frazione: 72
— S. Giorgio, chiesa: 72
— S. Savino, chiesa: 72
Acquasparta: 216
Acquaviva Picena: 65, 67
Acri: 103, 177, 219
— S. Giovanni, ospedale: 162, 170
— S. Maria, ospedale: 177
— S. Spirito, ospedale: 101
Adamo: 141, 142
Adamo, s.: 52, 53
Adelasa, moglie di Gerardino da Campo-
sampiero v. Camposampiero, famiglia
Adige, fiume: 89, 91, 92, 108, 109, 110,
174, 258
Adigetto, fiume: 110
Adria: 123
Adriano I, papa: 35, 36
Adriano IV, papa: 88
Afra, s.: 174
Agata, s.: 27
Agilulfo, re: 33
Agiprando: 29, 33
Agnà: 245, 246
— S. Vito, Modesto e Crescenzo, ospede-
dale: 245
Agnello, vescovo: 26
Agnese da Trevignano: 91
Agnese del fu Nicolò da Pezzan di Cam-
pagna: 182, 183
Agnese, moglie di Giacomo da Cavalea: 193
Agnese, moglie di Riccomario: 192
Agordo: 97
Agostino, s.: 139, 147, 218
Agre, chiesa di S. Bartolomeo: 97
Aisne, fiume: 174
Aix en Provence: 124
Alano: 237
Albano, ospedale di S. Maria della Stella: 204
Albaredo v. Bartolomeo
Alberico da Romano v. Romano, famiglia
Alberico di Manno: 87
Albertino, prete: 203
Albertino, tessitore: 225
Alberto da Spresiano v. Benvenuta del fu
Alberto da Spresiano
Alberto del fu Pietro da Vò Castellano: 118
Alberto, notaio: 221, 224, 225
Alberto, tessitore: 118
Alberto, vescovo di Vicenza: 165
Alberzoni M.P.: 71, 84
Albini G.: 84, 99, 156
Albula, torrente: 67
Alemagna, via: 105, 206
Alessandria: 169
Alessandro, s.: 52
Alessandro III, papa: 63, 70, 155, 156, 157,
159, 164, 165, 166, 170
Alessandro IV, papa: 70, 73
Alessandro di Vendramino da Colfosco: 209
Alessandro il Macedone: 136
Alfonso di Fermo, vescovo e principe: 54
Altan G.B.: 104

- Altaura: 258
 Altiniero del fu Giovanni da Quero: 193
 Altipiano dei Sette Comuni: 238
 Altopascio: 117
 — S. Giacomo, ospedale: 186
 — S. Giovanni al Tempio Gerusalemme, ospedale: 93, 117, 182
 Alvarotti, famiglia: 221, 226
 — Pietro di Giacomo: 221, 225, 226
 Amalfi: 170
 Ambrogio, s.: 36
 Ambrogio da Angarano: 176
 Ambrosini F.: 116
 Amizzone del fu Azzone: 64
 Ampolo C.: 23
 Anastasio, s.: 34
 Ancona: 170
 — Capo di Monte, località: 159
 — S. Marco, monastero: 159, 160
 Andenna G.: 124
 Andreantonelli S.: 69, 72, 73, 74, 77
 Angarano v. Ambrogio
 Angelini Giampietro, arciprete: 239
 Angelo, crocifero: 159
 Anguillara: 246
 Anselmo, duca del Friuli: 95
 Ansprando: 29
 Antonia, moglie di Francesco Partenopeo: 220
 Antonio da Peseggia v. Bonaldi, famiglia
 Antonio *de Slavonia*: 119
 Antonio del fu Maglio da Venas di Valle di Cadore: 188
 Antonio di Giacomo da Arcade: 194
 Antonio di Padova, s.: 56, 227, 250
 Antonio di Pietro, orefice: 201
 Antonio Pellegrino, b.: 128, 228, 229, 261, 263
 Apricena: 170
 Aquileia: 102, 130, 186,
 Arcade v. Antonio, Giacomo, Vivenza, Giovanni
 Archetti G.: 95
 Ardizzone da Peschiera del Garda v. Tura del fu Ardizzone da Peschiera del Garda
 Arechi, duca di Benevento: 32, 34
 Arezzo: 170
 Aries Ph.: 213, 223
 Ariperto: 29
 Ariulfo, duca di Spoleto: 31, 32, 33, 34, 35, 36, 38, 46
 Arles: 124
 Arnolfo di Lanfranco: 186
 Arpo Bartolomeo, medico: 183
 Arquà Polesine: 123
 — S. Martino, ospedale: 100
 Arre: 247
 Arriga: 220
 Arsego, parrocchia: 235
 Arsìe: 238
 Arten: 238
 Artifoni E.: 23
 Artuico di Varmo: 88
 Artusio da Crespano: 235
 Arzercavalli: 245
 Arzignano v. Bastardo
 Ascoli Piceno: 43, 44, 60, 69, 71, 75
 — Gressiano (Lisciano), monastero S. Savino: 47, 49, 68, 73, 74, 76
 — S. Angelo Magno, monastero: 69, 70, 73, 74
 — S. Savino, oratorio: 47
 Ashtor E.: 106, 185
 Asiago: 239
 Aso, fiume: 65
 Asolara v. Domenico del Comelico
 Asolo v. Giovanni
 Assisi: 26, 45, 58, 115, 120, 170, 197, 198, 199, 203, 216, 219, 220, 225, 228, 229
 Asti: 169
 Augusta (Ausburg): 206
 Aureliano, imperatore: 32
 Aurona: 29
 Austria: 206
 Auvray M.A.: 169
 Avanzo de *Soprovo*: 177
 Avarucci G.: 56, 61
 Avesani R.: 133, 134, 136, 137, 143, 147, 149, 154
 Avignone: 124, 187
 Azalino da Fara di Breganze: 241
 Azzone v. Amizzone del fu Azzone
 Azzone del fu Attone: 65
 Azzone di Longino: 65
 Azzoni Avogaro Rambaldo: 205

- Baaken K.: 156, 170, 220
 Bachetti Carlo, don: 72
 Badia Polesine: 113, 128, 208, 216
 Badini A.: 34
 Bagnoli: 246
 Baldan P.: 90
 Baldato A.: 122
 Baldrico: 40
 Balduina: 258
 Baluze: 46
 Balzani U.: 61
 Barbarano: 109
 Barbarigo Lorenzo, podestà di Castelbaldo: 199
 Barbarigo Tommaso, podestà di Marostica: 199
 Barbaro Domenico, podestà di Mestre: 200
 Barbero A.: 175
 Barile E.: 225
 Baronio A.: 95
 Barozzi Pietro: 231-258
 Barrea, monastero di S. Angelo: 60
 Barreiro Rivas L.: 115
 Bartoli Langeli A.: 90, 213, 215
 Bartolini G.: 114, 185
 Bartolo da Povegliano v. Francesca del fu Bartolo da Povegliano
 Bartolomeo, s.: 54
 Bartolomeo, calzolaio: 118, 225
 Bartolomeo da Albaredo: 193
 Bartolomeo da Monfalcone v. Giacomo del fu Bartolomeo da Monfalcone
 Bartolomeo da Padova, prete: 203
 Bartolomeo da Pieve di Cadore: 186
 Bartolomeo da S. Fior: 195
 Bartolomeo da Terradura: 194
 Bartolomeo del fu Panfeio da Colbertaldo, 182
 Bartolomeo di Nicolò da Tribano: 247
 Bartolomeo di Pizolo da Montebelluna: 119
 Bartolomeo Dini da Riese v. Gianna, moglie di Bartolomeo da Riese
 Bartolomeo *fisicus* v. Chiara, figlia di Bartolomeo *fisicus*
 Barzon A.: 17
 Bascapè G.: 102
 Basilio: 134
 Bassano del Grappa: 87, 92, 116, 122
 Bastardo da Arzignano: 189
 Bastgen H.: 36
 Battista da Martignago: 236, 237
 Baudolino, eremita: 30
 Bazalerio Pietro: 117
 Bazioli Benvenuto: 19
 Bazzano: 229
 Beatrice di Giacomo di Tolomeo: 218
 Bebenato, vescovo di Tindari: 27
 Beda: 32
 Beirut: 207
 Beldomandi Beldomando: 246
 Belfiore (Campagna di Porcile), località: 149
 Bellinati C.: 118, 149, 224
 Bellino, vescovo: 90
 Bellomo F.: 103
 Belluno: 104, 186
 — Cattedrale: 97;
 — e v. Lena
 Beltrame G.: 247, 258
 Belvisino Iacobino: 90
 Benacin, famiglia:
 — Giacomo: 256
 — Novello: 256
 Benedetto, s.: 28
 Benevento: 37
 — S. Bartolomeo, ospedale: 204
 Benincasa: crocifero 158
 Benvenuta, moglie di Bartolomeo calzolaio: 118
 Benvenuta, vedova di Paganotto da Villorba: 187
 Benvenuta del fu Alberto da Spresiano: 199, 220
 Benvenuti Papi A.: 49, 52, 60, 216, 217, 219, 222, 225, 227, 228, 229
 Benvenuto v. Francesco del fu Benvenuto da Collalto
 Benvenuto da Maron di Brugnera: 183
 Benvenuto da Vicenza: 194
 Ber, *iudeus*: 197
 Berardi M.R.: 81
 Bergamo: 169
 — S. Leonardo, ospedale: 168;
 — e v. Foresti Giacomo Filippo

- Bernardi J.: 163
 Bernardino del fu Nicolò dal Vanzo: 248
 Bernardo, crocifero: 160
 Bertelasio: 176
 Bertelli C.: 23, 93
 Bertolani Del Rio M.: 93
 Besançon: 123, 124
 Bethmann L.: 46
 Bevilacqua: 256
 Bevilacqua G.: 143
 Biagiotti D.: 93
 Bianchi G.: 122
 Bianchino, arciprete: 238
 Biandrate, conti di: 86
 Biaquino v. Camino (da), famiglia
 Bigolino: 236
 Birch D.J.: 82
 Bisticci v. Vespasiano da Bisticci
 Bizantini: 31
 Blason Berton M.: 226
 Bloch H.: 60, 61
 Bocaleca Leonardo, priore: 125
 Boesch Gajano S.: 50, 51, 52, 74
 Bognetti G.P.: 24, 31, 50, 59, 74, 76, 78
 Boiano: 170
 Boion: 242
 Bologna: 19, 102, 103, 104, 158, 169
 — S. Maria in Monte, chiesa: 199
 Bolzani P.: 104
 Bolzano: 103;
 — e v. Enrico
 Bombeccari Nicolò, notaio: 193
 Bona, s. egiziana: 176
 Bonagiunta, vescovo: 123, 125
 Bonagratia, fra: 202
 Bonaldi, famiglia:
 — Antonio da Peseggia: 191
 — Giacoma da Peseggia: 191
 — Lorenzo: 190
 Bonardi A.: 111, 225
 Bonaventura da Verona v. Lucia figlia di
 Bonaventura da Verona
 Bonaventurini, famiglia: 117
 Bonavigo: 126
 Bongiovanni, vescovo: 71
 Bonifacio VIII, papa: 50, 163, 186, 187, 219
 Bonifacio (San), famiglia: 96
 Bonvesin da la Riva: 100
 Borelli G.: 149
 Borgia Alessandro, arcivescovo di Fermo:
 57, 58, 59, 77
 Borgo San Basso:
 — S. Croce e S. Pietro, ospedale: 204
 Borgo San Marco: 256
 Borgoforte: 246
 Borin A.: 255
 Borri G.: 61
 Borromeo Bianca, madre di Isotta No-
 garola: 136
 Borsea, ospedale di S. Antonio: 122
 Borsellino E.: 66
 Borso: 235
 Bortolami S.: 81, 90, 91, 95, 97, 102, 108,
 114, 129, 130, 171, 223, 263
 Bosio L.: 18
 Bosso Matteo: 140, 142, 143
 Botaccio Pietro del fu Pasquale da Sal-
 zano: 187
 Bottaro Bellino: 252
 Bourg en Bresse v. Leone
 Bovolenta: 243, 244
 — S. Agostino, chiesa: 244
Bracella v. Giacomo, Nicolò
 Brancadoro Cesare: 45, 51, 77
Brancafura de, ospedale: v. Valdastico
 Branthomme H.: 95
 Breda v. Lucia
 Breganze, pieve: 241
 Brennero: 103, 108, 109, 174, 206
 Brenta, fiume: 91, 92, 109, 174, 232, 238
 Riviera del: 242
 Brescia: 123, 124, 133, 169
 — S. Giulia, abbazia: 95
 Bresega: 258
 Bressan E.: 156
 Bressanino, medico: 189
 Brillo Giovanni, notaio: 116
 Brogiolo G.P.: 23, 24
 Brolis M.T.: 168
 Broquière, Bertradon (de la): 108
 Brugine: 243
 Bruna da Montebelluna: 116, 179
 Brunacci G.: 98
 Brunvillano di Alberico da Farra di Soli-
 go: 183
 Brusadure: 243

- Bruti Liberati F.: 65
 Bruyères v. Giovanni
 Bühler - Thierry G.: 29
 Bullough D.: 29
 Buontempo, frate: 186
 Busi M.: 105
 Buzolino da Carbonara: 87

 Cacciafronte Giovanni, vescovo di Vicenza, 165
 Cadore: 104;
 — e v. Riccobono
 Cagli: 21
 Cagnin G.: 87, 89, 93, 103, 107, 108, 111, 112, 115, 116, 117, 118, 119, 173, 176, 177, 180, 189, 190, 195, 200, 203, 204, 207, 263, 265
 Caldonazzo (famiglia): 91
 Caleffo da Venegazzù, 192
 Caleffo, famiglia:
 — Giovanni: 192
 — Domenico: 192
 Callisto II, papa: 180
 Caltrano, pieve: 240;
 — e v. Eustachio di Rado
 Calvene: 241
 Cambiatori (famiglia): 150
 Cameli M.: 46, 47, 50, 60, 62, 263
 Camerino, battaglia: 31, 33, 46
 Camino (da), famiglia: 89, 94
 — Biaquino: 176
 — Gabriele: 178
 — Guecello: 97
 — Rizzardo: 87
 Camozzi E.: 168
 Campagnola: 243
 Campese: 86
 — S. Croce, monastero: 176, 238
 Campiglio, ospedale di S. Maria: 104
 Campo di Alano: 237
 Campo di Tura:
 — S. Maria Nova, ospedale: 100
 Campodarsego: 235
 Campofilone: 67
 Camposampiero (da), famiglia: 221
 — Adelessa, moglie di Gerardino: 185
 — Gerardino: 86, 108, 185, 215, 221, 225
 Camposampiero, chiesa di S. Marco: 235

 Canale del Ferro: 88
 Canale di Quero: 206
 Candia: 195
 Candiana: 245
 — S. Agostino, monastero: 245
 Canetti L.: 27, 47, 49, 50
 Canobbio E.: 232
 Canosa: 28
 — Santi Pietro e Paolo, chiesa: 38
 Canove: 239
 Cantino Wataghin G.: 24
 Canzian D.: 177
 Caonada: 191, 192
 Caorle: 113
Capirchio:
 — S. Maria, ospedale: 204
 Capitani O.: 161
 Capo L.: 173
 Capodimonte da Montebelluna, famiglia: 195
 — Francesco: 195
 — Giacomo: 190, 191, 195
 — Leonardo: 195
 Capodistria: 108, 189
 Capone Andrea: 192
 Caprioli A.: 95
 Carbonara v. Buzolino
 Carceri: 90, 91, 92, 95, 254
 — S. Maria, monastero e ospedale: 90, 204
 Cardini F.: 48, 114, 130, 177, 180, 181, 185, 215, 217, 229
 Carlo Magno: 37
 Caronelli Berardo, medico: 189
 Carotta A.: 240
 Carpentras: 124
 Carpineto: 73
 — S. Lorenzo, monastero: 73
 Carraro Elena del fu Michele: 190
 Carrè: 240
 Cartura: 247
 — S. Giovanni Battista, ospedale: 247
 Carturan C.: 251
 Carturo v. Leonardo di Giacomo
 Casale di Scodosia: 258
 Caselle di S. Maria di Sala: 118
 Casiraghi G.: 103
 Casone: 170

- Castegnaro: 109
 Castelbaldo:
 — S. Lorenzo, ospedale: 257
 — S. Prosdocimo, pieve: 257
 Castellano, fiume: 69
 Castelnuovo: 238
 — S. Maria Maddalena, chiesa: 238
 Castiglioni, villa e *castrum*: 63, 72
 Catalani M.: 49, 50, 53, 54, 55, 59
 Caterina da Siena, s.: 152
 Caucci von Saucken P.: 101, 105
 Cavalea v. Agnese, Riccomario, Giacomo
 Cecchetto G.: 102
 Ceneda: 89, 174, 179, 186;
 — e v. Ermanno
 Centrale: 241
 Ceola Bramante da Urbana: 256
 Cervella Bertrando: 188
 Cesana M.G.: 160, 167
 Cesana, ponte (di): 205
 Cesarini Giuliano, cardinale: 134, 146
 Champagne, regione: 128
 Chastagnol A.: 32
 Chelini J.: 85
 Cherubini G.: 216
 Chiabò M.: 145
 Chiappa Mauri L.: 216
 Chiara, figlia di Bartolomeo *fiscus*: 203
 Chiara d'Assisi, s. 71
 Chiaravalle di Fiastra, abbazia: 60, 66
 Chiarello da Venegazzù: 187
 Chiaro, fiume: 69
 Chienti, fiume: 43
 Chieri: 114
 Chiesa P.: 32
 Chiffolleau J.: 216
 Chioggia: 107, 108, 113, 128, 209, 245
 Chiozzi A.: 90, 91
 Chittolini G.: 235
 Chiuppano: 240
 Chiusi: 26, 29
 Ciaffardoni C.: 69, 70, 71, 74
 Cicerone M.T.: 139
 Cierzniaowski P.: 103
 Ciotti L.: 73
 Cipolla, famiglia: 117, 149
 — Antonio: 149
 — Bartolomeo: 149
 — Giovanni Francesco: 149
 — Melchiorre, prete: 149
 Cipollone G.: 158
 Cipro, isola: 162
 Cison, fiume: 92, 104, 108, 238
 Città di Castello: 170
 Cittadella v. Guglielmo di Bertramo
 Civè: 245
 Civitanova Marche: 170
 — S. Giacomo, monastero: 53, 54
 — S. Savino, chiesa: 62, 75
 Civitella del Tronto: 72
 Claudio, s.: 54
 Clemente III, papa: 162, 169
 Clemente IV, papa: 162
 Clemente VI, papa: 187, 190
 Cleto, crocifero: 156, 158, 159, 161
 Cluny: 127
 Codevigo: 242
 Coens M.: 45
 Cognolato G.: 22
 Cognoli V.: 72
 Cogollo: 240
 Cohn S.K.: 223
 Colbertaldo v. Bartolomeo, Panfeio
 Coletti N.: 161
 Colfosco v. Alessandro, Leonardo, Valfredo, Vendramino, Vinanante
 Collalto:
 — chiesa: 181;
 — e v. Benvenuto, Francesco, Vivante di Leonardo
 Collalto, (famiglia): 86, 184, 209
 — Alberto: 86, 181
 — Ensedisio: 209
 Colle San Savino: 73
 Collodo S.: 111, 222, 230, 261
 Colonia: 128, 219, 229
 Colucci G.: 70, 72
 Coluccia G.L.: 150, 152
 Comelico Domenico *de Asolara*: 186
 Comelli G.: 88
 Como: 160, 169
 — S. Bartolomeo, ospedale: 167
 Compostella v. Santiago
 Cona: 245
 Concadalbero: 245
 Concetti E.: 55

- Concordia: 186
 — S. Martino di Fanna, chiesa e ospedale: 96
 Concordio di Spoleto, martire: 45
 Condulmer Francesco, cardinale: 134, 146
 Conegliano: 206, 209, 210;
 — e v. Simone giudeo
 Conselve: 245, 246
 — S. Maria, ospedale: 246
 Consorti G.M.: 65
 Conte Fabio: 21
 Contin Bartolomeo: 251
 Contrario Andrea: 134
 Contreni J.J.: 36
 Controguerra, località: 73
 Conversini Giovanni: 229
 Cooper K.: 26
 Corano di Valle Castellana: 73
 Cornaro Regina: 178
 Corner F.: 158, 161, 163
 Corrain C.: 98, 113, 128, 208
 Correr Gregorio: 134
 Correzzola: 245
 Corte: 240
 Corteolona: 34
 Cortese L. e D.: 229
 Cortina: 128
 Cortona, santuario di S. Maria: 219
 Coso, contrada: 66
 Cossignano: 66
 Costadoni A.: 61
 Costante, vescovo di Milano: 27
 Costantina, imperatrice: 50
 Costantino, imperatore: 34, 35, 36, 113
 Costantinopoli: 117
 Costozza: 109
 Coturri E.: 84
 Cracco G.: 112, 124, 128, 223, 227
 Credazzo v. Giovanni de Faira
 Crema: 169
 Cremona: 169;
 — e v. Nicola
 Crescendino del borgo di S. Tommaso: 195
 Crespano v. Artusio
 Creta, isola: 162, 170
 Crisanto, vescovo di Spoleto: 27, 47, 50
 Crisostomo Giovanni, s.: 136
 Cristiano, arciv. di Magonza: 161
 Cristoforo Cananeo, s.: 196
 Crosara: 23
 Crotti Pasi R.: 105
 Cuccato Giacomo: 246
 Cuniperto, re: 29
 Curtarolo, canonica di S. Andrea: 91, 95
 Cusignano v. Cossignano

 Dalarun J.: 52
 D'Alatri Mariano: 217
 D'Alessandro G.: 145
 Dal Borgo, famiglia:
 — Damiano: 137, 139
 — Tobia: 143
 Dalesmanini Speronella: 92, 108, 215, 216, 217
 Dalla Sega Francesco: 240
 — Giovanni: 240
 Dal Legname Biagio: 236
 Dal Pino F.A.: 156, 157, 158, 159
 Dal Santo V.: 215
 Dal Zotto A.: 236, 242
 Dandolo Andrea, doge: 161
 Dandolo Fantino, vescovo di Padova: 235
 Daniele del fu Bartolomeo da Villorba, notaio: 196
 Daniele I.: 17
 Da Nono G.: 224
 Dante, prete: 197
 Danubio: 174
 Daulo, Giovanni (de): 119, 218
 De Gaiffier B.: 45
 Degani E.: 169
 Delaido Michele: 182
 De La Roncière: 122
 Delehaie H.: 45, 46
 Della Torre L.: 160
 Delogu P.: 33, 34
 De Luca A.: 61
 De Marchi P.M.: 24
 De Nigris, famiglia: 62
 De Rachewiltz S.: 107
 Deruta: 216
 De Sandre Gasparini G.: 20, 99, 111, 112, 118, 126, 133, 149, 156, 171, 176, 228, 229, 232, 235, 261, 262
 De Santis A.: 68, 69, 70, 71
 De Spiegler P.: 84

- De Voguë A.: 28
 Diambra da Lendinara: 115
 Diambra di Plasenterio de Zaranto: 182, 183
 Di Cesare G.: 73
 Digard G.: 163
 Dini Bartolomeo: 203
 Diotalvi da Foligno: 232, 235, 236, 239, 241, 250
 Dobbiaco: 129
 Domenico v. Caleffo, famiglia
 Domenico da Venegazzù, 192
 Domenico del fu Antonio da Urbana: 256
 Donato, maestro: 136
 Dondi Dall'Orologio, F.S.: 92, 98, 104, 121, 125, 243, 246
 Donzello da Trento: 179
 Draghi A.: 255
 Drava, fiume: 174
 Duby G.: 213
 Durighello R.: 109
 Dutton P.E.: 35, 36
- Egidiolo da S. Vito: 252
 Eliogabalo: 32
 Emerton E.: 93
 Endrigina da Soligo: 195
 Enego: 238
 Enghefredi (famiglia): 221, 223
 — Simone: 87, 221, 223
 Enrico, b.: 200
 Enrico v. Pietro del fu Enrico
 Enrico da Bolzano, b.: 186, 204, 206
 Enrico da Trento, b.: 265
 Enrico VI, imperatore: 165
 Erioni G.N.: 50, 51
 Ermanno, conte di Ceneda: 180
 Ermolao Barbaro: 134, 143, 146, 148, 235
 Esino, fiume: 48
 Este, d' (famiglia): 89, 92, 94
 — Folco: 89
 — Obizzo: 91
 Este: 19, 92, 97, 112, 251
 — Battuti, confraternita: 126
 — *Domus Dei*, ospedale: 126, 253, 254
 — Rotta (di), ospedale di S. Bartolomeo: 91, 121
 — S. Martino, ospedale: 252
 — S. Andrea, ospedale: 252
- Esuperantio, diacono: 26, 39, 40
 Eugenio IV, papa: 134, 230
 Eustachio di Rado da Caltrano, 240
 Eva: 141, 142
 Ewald P.: 46
 Ewig E.: 35
 Ezechiele, p.: 148
 Ezzelino il Balbo: 86
- Fabbi A.: 66
 Faber Felix, domenicano: 128
 Fabiani G.: 69, 74
 Fabiano, b.: 258
 Fabriano v. Nicolò
 Facino v. Giovanni del fu Facino
 Faenza: 26, 58, 59, 170
 Fagiolo M.: 143
 Fainelli V.: 18, 19, 84, 123
 Fano A.: 226
 Fara di Breganze: 241
 — S. Bartolomeo, ospedale: 91, 121, 241;
 — e v. Azalino
 Farfa: 37, 60, 95
 — S. Maria, abbazia: 65
 — S. Savino, abbazia: 65, 71
 Farra di Soligo v. Brunvillano di Almerico, Zambono
 Fasoli G.: 74, 114
 Fassa, chiesa di S. Giuliana: 199
 Faucon M.: 163
 Favaro E.: 187
 Fazio v. Romalo Giovanni del fu Fazio
 Federico Barbarossa, imperatore: 165, 166, 170
 Federico II, imperatore: 165, 223
 Federico da Prata, vescovo di Concordia, 169
 Felice, s.: 113
 Felice V, papa: 144
 Feliciangeli B.: 49
 Feltre: 17, 92, 104, 186, 206, 238
 — S. Gabriele, ospedale: 129
 — S. Vittore e Corona, santuario: 112, 196, 199, 200;
 — e v. Vittorino
 Fener: 237
 Fermo: 27, 43, 44, 49, 50, 52, 53, 55, 58, 60, 170, 263
 — Cattedrale: 50, 58

- Monastero di S. Savino: 50, 46, 56
 — Piazza del Popolo: 52
 — S. Pietro Vecchio, monastero: 63
 — Vissiano, monte e monastero: 45, 51, 52, 53, 58, 62, 75, 263
 Ferrabotto, figlio di Pietro: 159
 Ferrara: 102, 110, 135, 170, 194, 209
 — S. Maria di Betlemme, ospedale: 92
 Fiandre: 206
Ficani o *De Ficca* Giovanni: 160
 Filippo, lanaio: 194
 Filippo, s.: 52
 Filippo, vescovo di Fermo: 53, 54
 Filippo della Stella: 182
 Filippo il Macedone: 136
 Filoni G.: 50, 51, 52
 Firenze: 114, 122
 — S. Maria dell'Annunciata, chiesa: 199
 Firri, pellegrino: 206
 Fiumicello, parrocchia: 235
 Flaminia, via: 216
 Flodoardo di Reims: 40
 Fogle Corrado, parroco: 240
 Foligno: 170;
 — e v. Diotalalvi
 Fonseca C.D.: 95
 Fontane v. Pietro
 Fonzaso: 238
 Foratti G.: 254
 Forcina M.: 156
 Foresti Giacomo Filippo da Bergamo: 135
 Forlì: 170
 Forstreuter K.: 103
 Forzati Golia G.: 124
 Foscari Francesco: 210
 Foscari Pietro, cardinale: 244, 256
 Foscarini, famiglia: 245
 — Ludovico: 133, 136, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 146, 153
 Fosso dell'Acqualato: 64
 — Mariano (in): 64
 — S. Savino, chiesa: 64
 Foza: 238, 239
 Francesca del fu Bartolo da Povegliano: 183
 Francesca, vedova: 220
 Franceschetti F.: 252, 253
 Franceschini A.: 63, 99
 Francesco d'Assisi, s.: 71, 171, 196, 198
 Francesco da Capodimonte da Montebelluna v. Capodimonte
 Francesco da Posmon: 192
 Francesco da Treviso: bottegaio, 191
 Francesco del fu Benvenuto da Collalto, 182
 Francesco di Antonio da Mure: 117
 Francesco di Montegranaro: 54
 Francesco Partenopeo v. Antonia, moglie di Francesco Partenopeo
 Franchi A.: 47, 68, 69, 73
 Francia: 173, 206
 Francigena, via: 94, 105, 106
 Franco Niccolò, vescovo: 243, 244
 Frassine: 256
 Fratta: 123
 Fratte: 235
 Frescobaldi Leonardo: 113
 Frugoni A.: 219, 229
 Frugoni C.: 26, 175, 176, 210
 Fubini R.: 146
 Fuhrmann H.: 35
 Fumagalli V.: 69
 Furlan Stefano: 202
 Gabella Pietro, notaio: 256
 Gabriele da Villa v. Martino del fu Gabriele da Villa
 Gabriele di Guecello da Montanara: 180
 Gabrielle v. Camino (da), famiglia
 Gabrielli Niccolò: 246
 Gai L.: 94
 Gaibana v. Giovanni
 Gaida G.: 144
Gairetus da Riese: 93
 Galasso G.: 33
 Galie V.: 62,
 Galizia v. Santiago de Compostela
 Galligo, *magister et custos*: 186
 Gallina M.: 86
 Gallio: 239
 Gallo D.: 90, 215
 Galtarossa B.: 215
 Galvano Lorenzo: 191
 Gambacorta Lorenzo, vescovo: 192
 Gambarare: 242
 Gamboso V.: 17, 226

- Garampi G.: 161
 Gargano: 113
 — S. Michele Arcangelo: 86, 185
 Gargellotti M.: 235
 Garonne, fiume: 174
 Garsilione: 218
 Garzatori Iacopo Antonio: 239
 Gasparini D.: 176
 Gasparri S.: 25, 29, 31, 32, 33, 37
 Gatari B. e G.: 229
 Gattula E.: 61
 Gavignano: 216
 Geary P.J.: 39, 40, 83
 Gemona: 122
 — S. Spirito, ospedale: 122
 Genova: 114, 169
 — S. Maria del Bisagno, ospedale: 168
 Gensini S.: 216
 Gentelessa da Umito: 72
 Gerardi Andrea, priore: 242
 Gerardino da Camposampiero: v. Camposampiero, famiglia
 Gerardo, crocifero: 155, 161
 Gerardo, mansionario: 225
 Gerardo da Pisa: 118, 221
 Gerardo Maurisio: 7, 113
 Geremek B.: 129
 Geremia, profeta: 148
 Germania: 189, 206
 Gerusalemme: 86, 87, 89, 93, 105, 106, 112, 151, 162, 175, 177, 178, 179, 182, 183, 197, 202, 206, 216, 217, 218, 219, 229, 247, 264
 — S. Giovanni, ospedale: 86, 88, 177, 181, 182, 217, 224
 — S. Maria, ospedale: 177
 — Santo sepolcro: 115, 206, 207
 Ghidotti Riccardo: 21
 Giacoma da Peseggia v. Bonaldi famiglia
 Giacomello da Pezzan di Campagna: 192
 Giacomina detta Mina: 187
 Giacomino Nigro da Spercenigo: 195
 Giacomo, s.: 101, 194, 195
 Giacomo da Capodimonte da Montebelluna v. Capodimonte
 Giacomo da Cavalea v. Agnese, moglie di Giacomo da Cavalea
 Giacomo da Legnago: 194
 Giacomo da Lienz: 209
 Giacomo da Lodi, converso: 223
 Giacomo da Robegnano, notaio: 195
 Giacomo da Villorba: 192
 Giacomo del fu Bartolomeo da Monfalcone: 198
 Giacomo del fu Nicolò de *Bracella*: 203
 Giacomo del Mareto: 203
 Giaffa: 207
 Gianfrancesco Gonzaga v. Gonzaga, famiglia
 Gianna, moglie di Bartolomeo Dini da Riese: 203
 Giannetto, prete: 252
 Gimigliano: 69
 — castello: 69, 70
 — S. Savino, chiesa: 69, 74
 Ginzburg G.: 23
 Giordano, vescovo: 121
 Giorgi R.: 61, 69, 71, 73
 Giorgio, s.: 24
 Gios P.: 118, 231, 232, 239, 240, 243, 246, 247, 248, 250, 251, 259, 263, 264
 Giovanni, patriarca di Grado: 162, 164
 Giovanni, s.: 27, 54
 Giovanni, vescovo di Vicenza: 165
 Giovanni I, re del Portogallo: 117, 207
 Giovanni XXII, papa: 162
 Giovanni Caleffo v. Caleffo, famiglia
 Giovanni da Arcade v. Vivenza del fu Giovanni da Arcade
 Giovanni da Asolo, 218
 Giovanni da Gaibana: 221, 224
 Giovanni da Pavia: 189
 Giovanni da Quero v. Altiniero del fu Giovanni da Quero
 Giovanni da Quero: 193
 Giovanni da Venegazzù, 192
 Giovanni de Bruyères: 207
 Giovanni de Daulo v. Giuditta, vedova di Giovanni de Daulo
 Giovanni de Faira da Credazzo: 186
 Giovanni del fu Facino, arciprete: 136
 Giovanni del fu Guido da Trevignano: 187
 Giovanni del fu Ugo da San Lazzaro: 123
 Giovanni dell'Abate, canonico: 221, 222
 Giovanni di Niccolò da Trento: 246
 Giovanni Teutonico: 203

- Girolamo, s.: 136, 139, 140, 142
 Girolamo di Francesco da Quero: 197
 Giudicarie, valli: 104
 Giuditta, vedova di Giovanni de Daulo:
 119, 218
 Giulari, famiglia: 149
 — Bartolomeo: 149
 — Girolamo: 149
 — Mattea: 149
 Giuliana, s.: 27
 Giuseppe de *Auspurg de Alemannia*: 197
 Giustina, s.: 174
 Giustiniani, famiglia: 155
 Giusto del fu Marco, sarto: 183
 Gloria A.: 88, 101, 215
 Gnesda L.: 104
 Godego, chiesa di S. Maria: 200
 Goffart W.: 32
 Golinelli P.: 52
 Gonzaga, famiglia:
 — Cecilia: 137
 — Francesco, vescovo: 77
 — Gianfrancesco, marchese: 137
 Gordini G.D.: 158
 Gorgo: 247
 Gothein P.: 141
 Gozio v. Lambertini, Roberto
 Grado: 162
 Gramaglia B.E.: 105
 Granata G.: 99
 Granello G.: 108
 Gran San Bernardo, ospedale di
 — Santi Nicolò e Bernardo in Monte
 Giove: 204
 Grassetto Niccolò: 232, 235, 247, 248, 251
 Grassi O.: 84
 Grausoni Pietro: 161
 Gravone Giovanni, crociato: 176
 Grégoire R.: 25, 26
 Gregorio, abitante in *Hispania*: 38
 Gregorio IX, papa: 66, 68, 70, 71, 157,
 169, 177
 Gregorio di Spoleto, martire: 45
 Gregorio Magno, s.: 27, 28, 32, 33, 36, 37,
 39, 46, 47, 49, 50, 51, 58, 62, 66, 68,
 76, 78, 169, 219, 222
 Grieco A.J.: 20, 99
 Grigno: 108
 Grimoaldo II, duca: 38
 Grissolino: 161
 Grosjean P.: 45
 Grumolo: 241
 Guadagnino dal Vanzo: 248
 Guala, vescovo di Bergamo: 168
 Guarda v. Viviano
 Guarino Veronese: 134, 143, 153, 154
 Gubbio: 216
 Guecello v. Camino (da), famiglia
 Guglielmino, chirurgo: 189
 Guglielmo, crocifero: 159
 Guglielmo, prete: 221, 225
 Guglielmo di Bertramo da Cittadella, pre-
 te: 187
 Guglielmo di Bonafede da Megliadino: 90
 Guia Alberto, notaio: 237
 Guidi, conti: 94
 Guidi R.L.: 139
 Guido da Trevignano v. Giovanni del fu
 Guido da Trevignano
 Guillou A.: 33
 Guizzardo da Valdobbiadene: 237
 Gussoni, famiglia: 155
 Haberstumpff W.: 86
 Halkin F.: 45
 Hampe K.: 36
 Hartmann L.M.: 27, 46
 Hen Y.: 39
 Henning Kort, m H.: 156
 Herbers K.: 156,
 Hermann-Mascard N.: 51,
 Hoffmann H.: 61
 Hudson P.: 29
 Hyde J.K.: 223
 Iesi: 170
 Imbert J.: 85
 Inchebaldo: 97
 Inn, fiume: 174
 Innocenzo III, papa: 70, 162
 Innocenzo IV, papa: 73, 162
 Isaia, profeta: 148
 Istrana: 182;
 — e v. Michele
 Istria: 186
 Ivrea: 123

- Jacobsen P.C.: 40
 Jarnut J.: 29
- Kehr P.F.: 46, 47, 50, 64, 66, 88, 155, 156, 157, 158, 159, 162, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170
 King M.L.: 133, 134, 137, 140, 141, 142, 143, 151, 152, 153
 Klapisch-Zuber C.: 213
- Lafranchino detto Valvassore: 87
 Lagarina, valle: 109
 Lambertini, Roberto (detto Gozio): 102
 Lampertico F.: 109, 166
 Lanaro E.: 115, 116
 Lancenigo v. Vendramino
 Lanzoni F.: 25, 45, 49, 50, 51, 52
 L'Aquila:
 — chiesa di S. Bernardino: 199
 Larino, chiostro di Sant'Onorato: 170
 La Rocca C.: 23, 40, 262
 Latisana, porto di: 103
 Lavarini R.: 113
 Lavarone: 240
 Laverda: 239
 Lazzaro, arciprete: 166
 Le Blevec D.: 84, 121, 124, 125
 Lech: 174
 Leclerq H.: 85
 Legnago: 97;
 — e v. Giacomo, Levorato
 Legnaro: 242, 243
 — S. Maria, ospedale: 243;
 — e v. Mainerio del Bon
 Le Goff J.: 176
 Lena da Belluno: 192
 Le Nain de Tillemont L.S.: 45
 Lendinara: 112, 115
 — S. Agata, ospedale: 115
 — S. Maria, ospedale: 115;
 — e v. Diambra
 Lengmos, località: 103
 Leogra, val: 109
 Leonardo v. Capodimonte da Montebelluna, famiglia
 Leonardo da Colfosco, 182
 Leonardo da Selvazzano, mansionario: 87, 221, 224, 225
- Leonardo detto Stecca, calzolaio: 187
 Leonardo di Giacomo da Carturo: 118, 221
 Leone, figlio di Giovanni da Robegano: 182, 185
 Leone, frate: 171
 Leone da Bourg en Bresse: 197
 Leone da Robegano: 195
 Leone Marsicano: 60
 Leone X, papa: 55
 Leoni Benedetto, vescovo d'Arcadia: 158, 160
 Le Piagge, località: 69
 Levada di Onigo v. Nascibene
 Levantino L.: 90, 115
 Levi G.: 177
 Levico: 240
 Levison W.: 34
 Levorato da Legnago: 194
 Liberale, s.: 200
 Libertini D.: 242
 Liedolo: 235
 Lienz v. Giacomo
 Limena: 222
 Lisciano: 69
 Liutprando: 29, 30, 31, 32, 33, 34, 39
 Livenza, fiume: 109, 174
 Lodi: 84, 169;
 — e v. Giacomo
 Lodovico, pievano di S. Giusto: 54
 Loira, fiume: 174
 Lombardia, via (di): 97
 Lombardo L.M.: 213, 223
 Longara: 109
 Longaro, Guglielmo de: 251
 Longobardi: 24
 Lonigo v. Ognibene
 Lorenzo da Peseggia v. Bonaldi famiglia
 Lorenzo di Bartolomeo da Volpago: 195
 Lorenzo, s.: 151
 Loreto:
 — chiesa di S. Maria: 199
 Lotti P.: 213, 215, 263
 Lovadina: 209
 — ospedale: 89
 Luca, lettore: 217
 Lucca: 84, 123
 Lucca (diocesi): ospedale di S. Pellegrino dell'Alpe: 204

- Lucchesi G.: 45
 Lucia, figlia di Bonaventura da Verona: 182
 Lucia, moglie di Giacomello da Pezzan di
 Campagna: 192
 Lucia da Breda: 195
 Lucio III, papa: 166, 170
 Lugano, ospedale di S. Gottardo: 204
 Lugo di Campagna Lupia, chiesa di S. Ma-
 ria: 200
 Lugo: 241
 Lunardon L.: 163, 165
 Lupi di Soragna, famiglia: 94
 — Raimondino di Rolandino: 93
 Lupo M.: 168
 Lupo de *Rutimburg de Alemannia*: 197
 Lusiana:
 — S. Caterina, chiesa: 239
 — S. Giacomo, chiesa: 239
 Luttrell A.: 103
 Luzi E.: 68, 69
- Maccarone M.: 145
 Macerata: 43, 44, 170
 Macriano v. Montegiorgio
 Madonna L.M.: 143
 Maffei, famiglia:
 — Antonio, sacerdote: 244, 245
 — Paolo, canonico: 138, 143, 153
 — Scipione: 139
 Maglio v. Antonio del fu Maglio da Venas
 di Valle di Cadore
 Maiella, monastero di S. Liberatore: 60
 Mainerio del Bon da Legnaro: 243
 Maiolo di Cluny: 127
 Malaspina Valerio, abate: 74
 Malavasi S.: 116
 Malcontenta: 242
 Malipiero Pasquale, doge: 210
 Malombra Riccardo: 222
 Malvestio E.: 90
 Mambretti R.: 99
 Mandre, porto: 209
 Mandria, località: 123
 — S. Michele, cappella: 91
 Manetti G.: 144, 145, 152
 Manfredi, famiglia: 224
 — Pietro di Bonifacio, notaio: 120, 221,
 224, 225
- Manno, Alberico di: 87
 Manselli R.: 161
 Mantese G.: 109, 165
 Mantova: 97, 134, 146, 154, 169
 — S. Egidio, contrada
 — S. Maria e Caterina, ospedale: 204
 Manzoni Antonio v. Antonio Pellegrino
 Manzoni L.: 158
 Maralda, vedova: 117
 Marangon P.: 112, 118, 227, 228
 Marangoni G.: 53
 Marazzi F.: 27
 Marcello Alvise: 251
 Marcello, diacono: 26, 39, 40
 Marchesani Sperati C.: 99
 Marcianò F.: 229
 Marco v. Giusto del fu Marco
 Marcolin G.: 242
 Marcon Alessandro: 236, 237
 Marcucci F.A.: 69
 Marendole, località: 252
 Marghera: 113, 191, 206
 Margherita dalla Seta: 149
 Maria, vedova di Scurcio: 217
 Maria Maddalena, s.: 242
Mariano fundo, chiesa S. Savino v. Fosso
 dell'Acqualato
 Marinelli Marone: 75
 Marini P.: 137
 Marino (don), rettore: 244, 245
 Marinoni A.: 100
 Mariotti C.: 70, 74
 Markus R.A.: 27
 Marogna Bartolomeo: 149
 Maron di Brugnera v. Benvenuto
 Marostica: 238
 — S. Gottardo, chiesa e ospedale: 239
 — S. Maria, pieve e ospedale: 239, 258
 Martelli Capretti Michele, rettore: 67
 Martignano v. Battista
 Martin J.M.: 37
 Martino, sacerdote: 244, 245
 Martino *batiore* da Venezia: 200
 Martino dal Broilo: 251
 Martino del fu Gabriele da Villa: 199
 Martino di Tours, s.: 173, 174
 Martino V, papa: 145, 193
 Masi: 258

- Massignano: 67
 — Santi, località: 67
 Massimiano, imperatore: 26, 45
 Matilde di Canossa: 93
 Mattea, moglie di Marogna Bartolomeo: 148
 Maurizio, imperatore: 50
 Mauterdorf: 116
 Mazzetti A.: 110
 Mc Cormick M.: 34
 Mc Culloh J.M.: 39, 47
 Mc Kitterick R.: 30
 Medardo, s.: 174
 Medin A.: 229
 Meersseman G.G.: 171
 Megliadino San Fidenzio: 254;
 — e v. Guglielmo di Bonafede
 Megliadino San Vitale: 258
 Melgueil v. Ponzio
 Melioranza, priore: 166
 Meneghino da Paese: 196
 Menocchia, fiume: 64
 Merlara: 257
 — S. Maria, ospedale: 257
 Merlo G.G.: 100, 111, 156
 Mestre: 110, 113, 200, 210
 Miccoli G.: 235
 Michele v. Carraro Elena del fu Michele
 Michele, s.: 24, 192
 Michele Delaido da Istrana:, 182
 Michiel Domenico: 251
 Miglio M.: 143, 144, 150, 151
 Miglioranza da Paese: 192, 196
 Milano, fabbro: 183
 Milano: 84, 114, 169, 206
 — S. Ambrogio, basilica: 199, 201
 — S. Gottardo, ospedale: 204
 — S. Pietro martire, chiesa, 204
 Miller J.S.: 102
 Minucci, arcivescovo di Fermo: 78
 Miramonti: 62
 Mis, comunità montana: 97
 Mittarelli G.B.: 61
 Modena: 19
 Mogliano Veneto: 89, 110
 — S. Maria, abbazia: 78
 Mollat M.: 129, 156, 161
 Molvena: 239
 Monaco, Giovanni: 250
 Moncenisio, ospedale dal S. Bernardo: 204
 Monfalcone v. Giacomo del fu Bartolomeo
 Monferrato, famiglia: 86
 Monselice: 24, 25, 41, 58, 92, 97, 98, 235,
 240, 248, 262, 265
 — Casa di Dio, confraternità: 248, 249,
 250
 — S. Antonio, ospedale: 250
 — S. Francesco, chiesa: 248
 — S. Giacomo, chiesa e monastero: 19,
 98, 99, 250
 — S. Giustina, pieve: 248
 — S. Martino, contrada: 250
 — S. Michele, lebbrosario: 20, 98
 — S. Sebastiano, ospedale: 251
 Montacuto, località: 72
 Montagna dei Fiori: 73
 — S. Angelo Voltorino, eremo: 73
 Montagnana: 19, 97, 240, 254, 256
 — *Hierusalem*, ospedale: 91
 — S. Antonio abate, chiesa: 256
 — S. Bartolomeo, ospedale: 254, 255
 — S. Giacomo fuori le mura, ospeda-
 le: 255
 — S. Giovanni Battista, chiesa: 254
 — S. Maria, ospedale: 254, 255
 — S. Martino di Trecontadi, ospedale:
 89, 94
 — Tempio, ospedale: 91;
 — e v. Giacomo
 Montanara v. Gabriele di Guecello
 Monte Croce Carnico (Plöckenpass), pas-
 so: 174
 Monte di Vicenza v. Vicenza
 Monte Grappa, chiesa di S. Felicità: 235
 Monte Pigozzo: 125
 Monte Rotondo: 216
 Monte San Savino: 59
 Montebelluna: 189, 190
 — Pieve: 191;
 — e v. Bruna, Bartolomeo di Pizolo
 Montecamauro (Granaro o Monte del Pa-
 pa): 67
 Montecassino: 37, 60
 Montecosaro: 62
 Montefalco:
 — Novafeltria, frazione: 170

- Montefiore dell'Aso:
— S. Savino, chiesa: 67
Montefortino: 55
— S. Angelo in Montespino: 52, 56
Montegiorgio: 63
Morgiano, contrada: 63
— S. Savino, chiesa: 63
Montegrano, chiesa di S. Margherita: 54;
— e v. Francesco
Montello: 209
Montello, Certosa: 200, 201
Montesanto:
— S. Maria, abbazia: 72, 78
Monteverde v. Rinaldo
Montucio da San Severino Marche, prio-
re: 170
Monza:
— S. Gerardo, ospedale: 99
Mor G.C.: 187
Morelli M.: 213, 223
Mori E.: 63
Moro M.: 133
Morsoletto A.: 109
Mortara: 95
Mortise: 251
Mosa, fiume: 174
Mosella, fiume: 174
Mueller R.: 111
Murano:
— S. Cipriano, monastero: 185, 215
— S. Donato, chiesa: 113
Muratori L.A.: 55, 81, 91, 131
Mure: 239;
— e v. Francesco
Musestrelle, chiesa di S. Giacomo: 187
Muson, fiume: 92, 103
Musso, cronista: 123
Muttoni Gualangino da Oderzo: 182

Nanto: 109
Narni: 216
Nasalli Rocca E.: 19, 95, 96
Nascibene da Levada di Onigo: 211
Nascimbene da Vicenza, priore: 246
Negro Antonio: 250
Negroponte, isola: 162, 170
Nelson J.L.: 30
Nepi G.: 63

Nereto, località: 73
Neri Filippo, s.: 82
Nervesa, fiume: 209
Netto G.: 123
Newett M.M.: 185
Niccoli O.: 133, 137, 138
Niccolò IV, papa: 60
Niccolò V, papa: 134, 134, 135, 144, 145,
149, 151, 152, 262
Nicea: 36
Nicola da Cremona, notaio: 222
Nicoletto Marsibilia: 188
Nicolò, figlio di Zaccaria: 225
Nicolò v. Bernardino del fu Nicolò dal
Vanzo
Nicolò da Pezzan di Campagna v. Agnese
del fu Nicolò da Pezzan di Campagna
Nicolò dal Borgo dei Santi Quaranta, *ca-
xolarius*: 200
Nicolò de *Bracella* v. Giacomo del fu Ni-
colò de *Bracella*
Nicolò de *Sclavonia*, 199
Nicolò di Antonio da Fabriano: 222
Nicolò di Francia, frate: 207
Niero A.: 17
Nimes: 124
Noble T.F.X.: 36
Nogarola (famiglia):
— Antonio: 137, 142
— Bartolomea: 137
— Ginevra: 136, 139
— Isotta: 133-154, 261, 262, 263
— Leonardo: 153
— Ludovico: 142
Nonantola, abbazia di S. Silvestro: 95
Nonis G.P.: 81
Norimberga, conte di: 117
Normanini Francesco: 115
Noventa Vicentina: 126
Nubola C.: 235

Oderzo: 199;
— e v. Muttoni Gualangino
Ognibene da Lonigo: 136
Oliero: 238
Ongarelli Giacomo: 226
Onigo: 104, 211
Onigo, famiglia: 104

- Onorio III, papa: 70, 162, 169
 Onorio IV, papa: 162
 Orange: 124
 Orefice Pietro: 201
 Orme N.: 84
 Orselli A.M.: 52, 76
 Ortalli G.: 33
 Osimo: 170
 Ospedaletto: 102
 Ospedaletto Euganeo: 19, 254
 — S. Giacomo, chiesa: 97
 Ospitale: 102
 Ossenigo, località: 169
 Otta, figlia di Traversio, da Soligo: 183
 Ottone II, imperatore: 40
 Ottone III, imperatore: 40, 69
 Ottone IV, imperatore: 165
 Oursel R.: 83, 119, 181, 217

 Pacini D.: 44, 46, 47, 49, 53, 56, 64, 65, 66, 171
 Pacini G.P.: 110, 111, 155, 156, 157, 160, 263
 Padova: 17, 19, 86, 87, 92, 103, 104, 112, 114, 118, 122, 123, 160, 169, 186, 215, 217, 227, 231, 232, 243, 250, 256
 — Cattedrale: 118, 224
 — *Domus Dei*, ospedale: 120, 125
 — Ponte Molino: 159
 — S. Antonio, basilica: 196, 198, 199, 201, 208, 218, 219, 220, 228
 — S. Croce, porta: 199
 — S. Francesco, ospedale: 230, 243, 244, 245
 — S. Giovanni Evangelista, ospedale: 118
 — S. Lazzaro, ospedale: 120
 — S. Leonino, ospedale: 125
 — S. Maria di Porciglia, monastero: 229
 — S. Massimo, ospedale: 120
 — S. Sofia, chiesa: 116, 221
 — Tadi, contrada: 256
 — Vignali, contrada: 243;
 — e v. Bartolomeo, Rolandino
 Paese v. Meneghino, Miglioranza
 Pagano, vescovo: 104
 Pagano dalla Torre, patriarca: 122
 Paganotto da Villorba: 187
 Palestina: 117, 158

 Palestra A.: 48
 Palma, *iudea*: 197
 Palma N.: 72
 Palma il Giovane Iacopo, pittore: 163
 Pancera Leonardo: 192
 Pancrazio: 27, 189
 Panfeio v. Bartolomeo del fu Panfeio da Colbertaldo
 Panteo Giovanni Antonio: 143
 Paoli E.: 49, 56
 Paolo, s.: 27, 35, 50, 54
 Paolo, teutonico: 117
 Paolo Diacono: 24, 28-37, 46, 173
 Papa G.: 66
 Paracciani, monsignor: 51
 Parenzo: 108, 189
 Parisio, b.: 200
 Parma: 103
 — S. Bono, ospedale: 204
 Paroli L.: 40
 Parolo L.: 256
 Paschini P.: 85
 Pasquale da Salzano v. Botaccio Pietro del fu Pasquale da Salzano
 Passerano, località: 64, 65
 Passirano Bartolino: 64, 256
 Passivo, vescovo di Fermo, 27, 28, 46, 47, 62, 68
 Passolunghi P.A.: 176, 180
 Pastor L.: 143, 145
 Pastore A.: 235
 Pastorello E.: 161
 Paterno: 66
 Pausola, località: 170
 Pavia: 29, 31, 32, 33, 34, 169
 — Cavagneria, piazza: 29
 — Duomo: 29
 — S. Savino, chiesa: 29;
 — e v. Giovanni
 Pazè P.: 103
 Peeters P.: 45
 Pellegrini F.: 100
 Pellegrino di Rabito: 87
 Pellizzari Giovanni: 251
 Pergine: 108
 Pernumia: 251
 — S. Maria, ospedale: 251
 Pertz G.: 41

INDICE DEI NOMI DI LUOGO E DI PERSONA

- Perugia: 169, 216
 Pesce L.: 111, 191, 196
 Peschiera del Garda v. Ardizzone Tura,
 Peseggia v. Bonaldi Antonio, Bonaldi Gia-
 coma
 Pesenti T.: 112
 Pessella Francesco, massaro: 189
 Petrocchi M.: 139
 Peyer H.C.: 52, 84, 129, 130
 Pezzan di Campagna v. Agnese del fu Ni-
 colò, Giacomello, Nicolò
 Pezzolo P.: 98, 110
 Piacentini P.: 145
 Piacenza: 123, 169, 258
 Piacenza d'Adige: 123, 169, 258
 Piaia G.: 83
 Piave, fiume: 89, 92, 104, 109, 174, 179,
 181, 184, 205, 206, 209, 237, 258;
 — e v. S. Maria del Piave, ospedale: 176,
 179, 181
 Piazza A.: 124
 Picard J.C.: 28
 Picasso G.: 84
 Picotti G.B.: 146, 154
 Pier Damiani, s.: 126
 Piergiovanni da Sant'Orso: 241
 Pierucci C.: 61
 Pietralta: 72
 Pietro, s.: 35, 54, 150
 Pietro, fornaio: 116
 Pietro, parente di Liutprando: 29, 30, 31
 Pietro, vescovo di Pavia: 32, 33, 36
 Pietro da Fontane: 188
 Pietro da Vò Castellano v. Alberto del fu
 Pietro da Vò Castellano
 Pietro del fu Enrico, maestro: 116
 Pietro di Baone, vescovo di Treviso: 204,
 205
 Pieve di Cadore v. Bartolomeo
 Pignatelli G.: 46, 58
 Pigozzo, frate: 100
 Pio II, papa: 134, 135, 146, 147, 154
 Pio VI, papa: 77, 78
 Piove di Sacco: 112, 242
 — Calle, di: 243
 — S. Francesco, chiesa: 242
 — S. Giustina, cappella: 242
 — S. Maria Maddalena, ospedale: 242
 Piovene: 240
 Pirillo P.: 87, 178, 215, 218, 219, 222, 224
 Pisa v. Gerardo
 Pisani Pietro: 184
 Pistoia: 114
 Pistoia U.: 104, 111
 Pito v. Acquasanta
 Pittarello O.: 116, 122, 129
 Pitulo Cosma, veneziano: 115
 Plöckenpass v. Monte Croce Carnico
Placuano, chiesa di San Savino: 66, 68
Plateiano, chiesa di San Savino: 67
 Platina Bartolomeo: 144
 Plotz R.: 105
 Po, fiume: 28, 95, 105, 106, 109, 110, 174
 Pohl W.: 25
 Poitiers: 174
 Polignano: 170
 Polo G.: 110
 Polverara: 238, 243, 244
 — S. Agnese, monastero: 238
 — S. Ermagora e Fortunato, chiesa: 244
 — S. Fidenzio, chiesa: 243
 Polverari A.: 61
 Pomposa, abbazia: 95, 96, 209
 Ponso: 254
 Ponte di Brenta: 123
 Ponte di Cosia, località: 160
 Pontecasale: 245
 Pontelongo: 245
 Ponziano di Spoleto, martire: 40
 Ponzio di Melgueil: 86
 Porcia (da), famiglia: 96
 Porta Nova: 166
 Porta Ticinese, borgo: 204
 Porto S. Elpidio, 64
 Porto San Giorgio: 64
 Portobuffolè: 182
 Portogruaro: 169
 — S. Cristoforo, cappella: 169
 Posina, valle (del): 109
 Posmon v. Francesco
 Possenti E.: 24
 Postumia: 108, 109
 Potenza, fiume: 43, 44, 60
 Potenza Picena: 170
 Potthast A.: 162
 Pove: 238

- Povegliano: pieve: 190;
 — e v. Bartolo Francesca del fu Bartolo
 Pozza, villa: 72
 Pozzale di Cadore v. Cadore
 Prà di Botte: 258
 Precenico: 103
 Prescott E.: 84
 Prete S.: 48, 50, 58, 61, 75
 Primolano: 108, 238
 Prisciano: 26,
 Procolo di Ascoli Piceno, diacono: 28, 47,
 68, 74, 76
 Prospero A.: 213
 Puncuh D.: 213
 Pusteria: 103, 108, 206
- Quero: 237;
 — e v. Altiniere, Giovanni, Girolamo di
 Francesco
 Quirini, famiglia:
 — Lauro: 134
 — Taddeo: 243
 — Tommaso: 178
- Rabano Mauro: 39, 40
 Racine P.: 99, 124
 Radnaldo: 161
 Rambaldo, conte di Treviso: 180
 Ranallo, Buccio di: 81
 Rando D.: 100, 111, 130, 171, 176
 Ranieri C.: 145
 Ravegnani G.: 106, 113
 Ravenna: 36, 95, 107, 170, 173, 174, 206,
 209, 210
 — S. Apollinare Nuovo, chiesa: 26, 46
 — S. Paolo e Giovanni, chiesa: 173
 Reccaredo, re visigoto: 50
 Recordata, vedova: 116
 Redon O.: 99
 Reggio Emilia: 114, 169
 Reno: 174,
 Riccardi T.: 165
 Riccobono di Pozzale da Cadore: 100
 Riccomario v. Agnese, moglie di Riccomario
 Richebuono G.: 89
 Riedmann J.: 107, 109
 Riello Bartolomeo: 190
 — Maddalena (del fu): 190
- Riese v. Bartolomeo Dini, *Gaietus*, Gianna
 Rieti: 170
 — S. Salvatore Maggiore, chiesa: 61
 Rigon A.: 18, 22, 24, 56, 57, 86, 98, 111,
 120, 128, 171, 213, 215, 216, 217, 218,
 219, 222, 223, 224, 227, 228, 229, 230,
 232, 250, 251, 261
 Rimini: 160, 161, 170, 206, 216
 — S. Giacomo di Galizia, ospedale: 204
 Rimoldi A.: 95
 Rinaldi Ludovico: 200
 Rinaldo da Monteverde: 54
 Rio Sacro, torrente: 69
 Riosanto: 69, 70
 Ripatransone: 44, 66
 — S. Savino, chiesa: 65, 75
 Rizzardi v. Camino (da), famiglia
 Rizzardo da Camino v. Camino
 Rizzetto F.: 174
 Rizzi Giovanni: 248
 Rizzoni Martino: 136
 Roana: 239
 Robegano v. Giacomo, Leone
 Robegnano v. Giacomo
 Roberti Leone, frate: 256
 Roberti M.: 215, 226
 Roberto, vescovo di Ceneda: 180 181
 Rocchetti Giacomo v. Sofia vedova di Gia-
 como Rocchetti
 Rocca P.N.: 156
 Rocco, b.: 258
 Rodolfo *fiscus*: 117
 Roedel W.G.: 102
 Rohricht R.: 162
 Rolandino da Padova: 111, 225
 Roma: 27, 29, 34, 39, 82, 91, 93, 96, 105,
 108, 113, 115, 116, 117, 119, 120, 128,
 133, 135, 143, 144, 145, 150, 151, 155,
 179, 185, 187-190, 193, 198, 199, 202,
 203, 206, 208, 215, 216, 219, 225, 229,
 262, 264
 — S. Bartolomeo Apostolo *de Urbe*, ospede-
 dale, 204
 — S. Caterina, ospedale: 204
 — S. Giovanni in Laterano, basilica: 190
 — S. Matteo in Merulana: 169
 — S. Pietro, ospedale: 204
 — S. Pietro in Tuscia, ospedale: 204

- SS. Pietro e Paolo, basilica: 86, 150, 190, 193, 219
 — SS. Trinità, ospedale e confraternita: 82
 Romalo Giovanni del fu Fazio (de): 192
 Romano (da), famiglia: 86, 94
 — Alberico: 176
 — Ezzelino: 235, 176
 — Tiso: 176
 Romea, strada: 206
 Romedio, s.: 174
 Ronchetti G.: 168
 Roncinelli Pietro: 198
 Roncisvalle, ospedale di S. Maria: 204
 Rosada G.: 174
 Rosara: 71
 — S. Savino, chiesa: 71
 Rosenwein B.H.: 29
 Rossetto Flaviano: 21
 Rossi Saccomani A.: 87
 Rotello: 170
 Rotigni, arcidiacono: 65
 Rotta d'Este v. Este
 Rotzo: 240
 Rovedicré, ospedale: 92
 Roverella Lorenzo: vescovo: 134
 Rovereto: 240
 Rovigno: 187
 Rovigo: 98, 110
 — Misericordia, ospedale: 125
 — S. Giovanni Decollato, ospedale: 98, 122
 — S. Maria dei Sabbioni, ospedale: 122
 Rubio Vella A.: 84
 Rusconi R.: 71
- S. Andrea di Riva: 207
 S. Angelo di Piove: 242
 S. Angelo Voltorino, eremo: 73, 74
 S. Benedetto del Tronto: 67
 S. Egidio alla Vibrata, località: 73
 S. Elpidio a Mare:
 — castello: 65
 — chiesa: 64
 S. Eulalia, parrocchia: 235
 S. Fior v. Bartolomeo
 S. Giorgio delle Pertiche: 235
 S. Giustina in Colle: 235
 S. Giusto, pieve: 54
 S. Lazzaro: 123;
 — e v. Giovanni, Ugo
 S. Martino di Castrozza:
 — ospedale: 104,
 — S. Giuliano, ospedale: 204
 S. Martino in Strada, località: 185
 S. Nazario: 238
 S. Orso v. Piergiovanni
 S. Pietro Valdastico: 240
 S. Savino *de Rosaria*, chiesa: 71
 S. Severino Marche v. Montucio
 S. Silvestro di Nonantola, abbazia: 95
 S. Siro, località: 245
 S. Tommaso, borgo: 190, 195
 S. Vincenzo al Volturno: 37
 S. Vito v. Egidiolo
 Sabbadini R.: 134, 139
 Saianega: 109
 Saladini Mariano, conte: 69
 Salcedo: 241
 Saletto di Montagnana: 258
 Salmaso A.: 246
 Salzano v. Pasquale, Botaccio
 Samaritani Antonio: 92, 95, 96, 102, 126
 Sambin P.: 19, 90, 111, 125, 215
 San Giacomo di Galizia v. Santiago de Compostela
 Sandri L.: 20, 99
 Sansterre J.M.: 36
 Santiago de Compostela: 21, 87, 105, 108, 115, 116, 117, 128, 174, 179-183, 192, 194, 195, 196, 198, 199, 201, 202, 203, 225, 226, 228, 229, 230, 264
 Saonara: 242
 Sartor I., 205
 Sartori A.: 91
 Saumption J.: 217
 Savino, s.: 17, 18, 23-59, 262.
 Savino, abate di Santo Stefano di Capri: 27
 Savino, diacono di Ambrogio: 28
 Savino, vescovo di Assisi: 26
 Savino, vescovo di Canosa: 28, 37, 38
 Savino, vescovo di Chiusi: 26
 Savino, vescovo di Faenza: 26
 Savino, vescovo di Piacenza: 28
 Savino, vescovo di Spoleto: 26, 27, 45
 Savino da Rosara, s.: 71

- Savino di Fermo, s.: 27, 43, 45, 51, 52, 53, 55, 57, 58, 263
 Savino di Monselice, s.: 24, 25, 41, 43, 58
 Savino di Pito, s.: 72, 75
 Savino di Spoleto, s.: 28-36, 38, 39, 45, 47, 51, 58
 Savio F.: 29
 Scarmoncin F.: 114, 166
 Schiavon Martino: 201
 Stefano: 203
 Schiavonia, località: 186
 Schio: 112, 199
 — S. Maria di Monte Summano: 198, 199
 Schmitt J.C.: 35, 36
 Schmugge L.: 107
Sclavonia v. Antonio
 Scurcio, giudice: 217
 Sebastiani L.: 52
 Sebastiano, b.: 258
 Sefton D.S.: 36
 Segarizzi A.: 137
 Segusino: 237
 Sella P.: 60, 122
 Selvazzano v. Leonardo
 Semi F.: 123
 Semonzo: 235
 Senna, fiume: 174
 Serena, matrona: 26, 28, 36, 39, 40, 41, 45
 Sergi G.: 103, 112
 Serravalle: 184, 199, 206
 Servatius C.: 156
 Sette (del), Giovanni Antonio: 253
 Settia A.: 32, 46, 108
 Settignano:
 — S. Giacomo, ospedale: 204
 Severino, s.: 27
 Sforza Francesco: 144
 Sickel Th.E.: 48
 Siena: 58, 114
 Sigiprando: 29
 Sigismondo, conte del Tirolo: 258
 Sile, fiume: 117
 Silvestro, papa: 35
 Simone, giudeo da Conegliano: 197
 Simone di Enghelfredo v. Enghelfredi, famiglia
 Simonsfeld H.: 117, 118
 Siri Leonardo: 120
 Sisino, frate: 92
 Sisto V, papa: 44
 Smith J.H.: 30, 39
 Sofia, vedova di Giacomo Rocchetti, 117
 Solagna: 238
 Solarola, monastero di S. Margherita: 110
 Soldi Rondinini G.: 160
 Solesino: 126
 Soligo v. Endrigina, Otta, Traversio
Soprovo v. Avanzo
 Soranzo G.: 86, 140, 143
 Sorelli F.: 115
 Sossano: 95, 109
 Soster A.: 252, 253
 Spada Vittore: 237
 Sparapan Antonio: 250
 Speciali Girolamo: 160
 Spello: 170
 Spercenigo v. Giacomino Nigro
 Spoleto: 26, 27, 29, 30, 31, 33, 36, 38, 40, 45, 49, 52, 170
 — S. Savino, basilica: 31, 46
 Spresiano v. Alberto, Benvenuta del fu Alberto
 Stöckly D.: 185
 Stade: 206
 Stecca v. Leonardo
 Stefano, s.: 151
 Stefano, chirurgo: 197
 Stefano, diacono: 221, 224
 Stefano da Villabruna: 237, 238
 Steinitz J.: 84
 Stella A.: 108
 Stella di Albano, ospedale di S. Maria: 204;
 — e v. Plasenterio
 Stella, torrente: 103
 Steno Michele, Doge
 Stigliano: 103
 Stopani R.: 91, 95, 105, 107, 108, 123, 124, 207
 Strabone: 134,
 Stupe, monte: 92
 Sulmona: 59
 Sumption J.: 85, 127
 Susans, ospedale di S. Tommaso: 88
 Sustignano, ospedale di S. Giacomo: 204
 Szabò T.: 85, 104, 122, 130

- Tabacco G.: 24
 Tagliamento, fiume: 173
 Talpone, località: 179
 Taurino E.: 64
 Teobaldo, s.: 128
 Teoderada, duchessa: 29, 38
 Teodorico, vescovo di Metz: 40
 Teodoro di Myra, vescovo: 36
 Teodulfo di Orléans: 35
 Teramo: 44, 72
 Terni: 170
 Terradura v. Bartolomeo: 194
 Terraglio, via: 110
 Terranova: 245
 Terrasanta v. Gerusalemme
 Tertulliano: 50
 Tesino, fiume: 64
 Teudelapio: 30
 Thiene: 241
 — S. Maria Maddalena, ospedale: 241
 Thiota "falsa profetissa": 31
 Thomas A.: 163
 Tiepolo Giacomo, podestà: 177
 Tilatti A.: 213
 Timotea, oratorio: 27
 Tiraboschi G.: 95, 174
 Tirri, pellegrino: 206
 Tiveron di Quinto: 199
 Todi: 216
 Tognana: 242
 Tolomei G.: 229
 Tomei L.: 53, 54, 56, 60, 63, 64, 67, 77
 Tommasi E.: 87, 103, 177
 Tonale, ospedale di S. Bartolomeo: 104
 Torcello: 187
 Tordino, monastero di S. Nicolò: 60
 Torreselle v. Uliana
 Tours: 173
 Tozzato G.B.: 117, 192, 201
 Tramontin S.: 17
 Traversio da Soligo v. Otta, figlia di Traversio, da Soligo
 Trebbi F.: 50, 51, 52
 Trecontadi v. Montagnana
 Trento: 108, 109, 169
 — S. Gottardo, santuario: 112, 196, 199;
 — e v. Donzello, Enrico, Giovanni di Niccolò
 Treviso: 112, 254
 Trevignano v. Agnese, Giovanni, Guido
 Treviso: 17, 92, 103, 105, 106, 107, 109, 110, 115, 116, 122, 174, 177, 179, 183, 186, 187, 188, 189, 191, 194, 197, 201, 204, 206-210, 237, 263, 264
 — Battuti, scuola e ospedale: 105, 106, 107, 123, 183, 184, 194, 201, 202, 203, 208
 — Lazzaretto: 237
 — Ognissanti, ospedale: 100
 — S. Lorenzo, chiesa: 200
 — S. Maria delle Carceri: 204, 253
 — S. Maria Maggiore, chiesa: 200
 — S. Nicolò, chiesa: 200
 — e v. Francesco
 Tribano: 247
 — S. Antonio, chiesa: 247
 — S. Maria, ospedale: 247
 — S. Martino, pieve: 248;
 — e v. Bartolomeo
 Trintinaglia U.: 214,
 Trolese F.G.B.: 89, 110, 112, 232
 Tronto, fiume: 43, 44, 60, 65, 67
 Tucci U.: 106, 185
 Tura del fu Ardizzone da Peschiera del Garda: 126
 Turchini A.: 235
 Uberto da Valdobbiadene: 104
 Uberto di Montebello: 118
 Udalrico (Ulderico), vescovo di Fermo: 52, 65
 Ughelli F.: 45, 53, 59, 71, 161
 Ugo da San Lazzaro v. Giovanni del fu Ugo da San Lazzaro
 Ugolino d'Ostia v. Gregorio IX
 Uliana da Torreselle: 193
 Umana: 170
 Umito v. Gentilezza
 Ungaresca, via: 106, 108, 206
 Ungheria: 189, 206
 Urbana: 240
 — S. Cristoforo e Antonio, ospedale: 90, 256
 — Valcioze, contrada: 256;
 — e v. Ceola Bramante, Domenico
 Urbano III, papa: 158, 164, 166

Urbano VI, papa: 191	Venarotta, località: 69	Ve
Urbino: 216	Venas di Valle di Cadore v. Antonio, Ma-	—
	glio	Vi
Vaccaro L.: 95	Vendittelli M.: 63	—
Valandro R.: 17, 24, 251	Vendramini da Lancenigo: 197	
Valdagno:	Vendramino da Colfosco v. Alessandro di	—
— S. Quirico, chiesa: 166	Vendramino Da Colfosco	—
Valdassa: 239	Venegazzù: 191, 192;	—
Valdastico: 109, 232, 240, 258	— e v. Caleffo, Chiarello, Giovanni, Do-	Vi
— Brancafora, ospedale: 88, 240	menico	Vi
— S. Pietro, ospedale: 88	Venezia: 17, 92, 103, 105, 106, 107, 110,	Vi
Val di Fiemme (Diocesi di Trento): 104	112, 114, 117, 123, 137, 146, 154, 160,	
— S. Pellegrino <i>de Monte Aluco</i> , ospeda-	161, 162, 163, 168, 179, 183, 184, 188,	V:
le: 204	191, 194, 196, 206, 207, 209, 210, 215,	V:
Valdobbiadene: 237	258	V:
— Ron, contrada 236	— Castello (cattedrale), chiesa: 199	V
— S. Maria, pieve: 236	— S. Antonio di Vienne, ospedale: 204	—
— S. Prodocimo di Ron, ospedale e chie-	— S. Canziano, chiesa: 162	V
sa: 104, 125, 236, 237	— S. Clemente, chiesa: 162,	V
— S. Spirito, monastero: 236;	— S. Cristororo, chiesa: 113	V
— e v. Guizzardo, Uberto	— S. Elena, chiesa: 113	V
Vale G.: 122	— S. Giacomo dell'Orio, chiesa: 162	V
Valentino, s.: 174	— S. Giorgio, fuori: 113	V
Valeriano, notaio: 27, 46, 47, 49, 76	— S. Giuliano, chiesa: 178	
Valfredo, conte di Colfosco: 180	— S. Lorenzo, chiesa: 199	V
Valle di Ferentillo:	— S. Lucia, chiesa: 113	V
— S. Pietro, monastero: 61, 66, 68	— S. Marco, basilica: 188	V
Vallerano, castello: 70	— S. Maria, chiesa: 161, 163, 164, 169	V
Vallombrosa: 94	— S. Martino, chiesa: 162	V
Valmarana, arcidiacono: 166	— S. Matteo, chiesa: 162	V
Valstagna: 238	— S. Silvestro, chiesa: 162	V
Valsugana: 86, 91, 104	— S. Zaccaria, monastero: 113;	V
Valvassore v. Lafranchino	— e v. Martino	V
Van Rooyen L.M.: 158	Ventura, crocifero: 157	
Vanzo di S. Pietro Viminario:	Venustiano: 26	
— S. Maria della Pietà, ospedale: 248;	Verci G.: 86, 87, 176, 178, 181, 185, 215,	
— e v. Bernardino del fu Nicolò, Guada-	216, 221, 225	
gnino	Verich, Giovanni de: 182	
Varanini G.M.: 20, 99, 104, 111, 123, 137,	Verona: 17, 19, 84, 87, 99, 109, 117, 123,	
146, 149, 150, 156, 232	157, 166, 168, 169, 235	
Varano Costanza: 153	— S. Giacomo e Filippo, chiesa: 200	
Varmo v. Artuico	— S. Matteo in Concourtini, chiesa e ospe-	
Vas: 237	dale: 96	
Vasina A.: 64	— SS. Trinità di Monte Oliveto, monaste-	
Vauchez A.: 55, 56, 57, 160, 161, 228	ro: 89;	
Vedana:	— e v. Bonaventura, Lucia	
— S. Marco, ospedale e monastero: 97	Verzeleri Francesco: 251	
Venanzio Fortunato: 173, 174	Vespasiano da Bisticci: 151	

INDICE DEI NOMI DI LUOGO E DI PERSONA

- Vettori Benedetto: 246
 — Francesco: 246
 Vicenza: 17, 86, 92, 109, 122, 169, 186
 — Monte Berico, santuario: 112, 119, 199, 200, 265
 — S. Croce, porta e chiesa: 165, 166
 — S. Maria di Teupese, ospedale: 96;
 — e v. Benvenuto, Nascimbene
 Vidor, chiesa e monastero di S. Bona, 176
 Vidor, famiglia: 96
 Vienne, chiesa di S. Antonio: 115, 173, 195, 196 - 198, 199, 201, 203, 228, 230
 Vigato M.: 90, 91
 Vighizzolo chiesa di S. Giovanni: 91
 Vigodarzere: 123
 Vigodarzere (da), famiglia: 221
 — Simone di Onore: 221, 222
 Vigonza: 208
 Villa v. Martino, Gabriele
 Villabruna v. Stefano
 Villa del Bosco: 245
 Villatora: 242
 Villorba v. Benvenuta, Daniele, Giacomo, Pagnotto
 Vinanate di Leonardo da Colfosco: 182
 Vipiteno-Sterzing: 206
 Virgilio M.P.: 139
 Visconti, Filippo Maria: 143
 Vitolo G.: 81
 Vittorino da Feltre: 137
 Vivante di Leonardo da Collalto: 182
 Vivaro (da), famiglia: 96
 Vivenza del fu Giovanni da Arcade: 197
 Viviano, canonico: 221, 222, 225
 Viviano da Guarda, 187
 Vò Castellano v. Alberto, Pietro
 Vogel C.: 229
 Voghera, ospedale di San Bovo: 204
 Volpago v. Lorenzo di Bartolomeo
 Waitz G.: 46
 Webster M.: 84
 West G.V.B.: 37
 Widloecher N.: 139
 Winichis: 37
Zacheto, albergatore: 207
 Zamboni A.: 100, 123, 125
 Zambono da Farra di Soligo: 190
 Zanè: 240, 241
 Zanetti D.: 110
 Zanino, pescatore: 245
 Zara, chiesa di S. Croce: 162, 169
 Zarri G.: 135, 138, 154
 Zattin G.: 90
 Zavarise Virgilio: 143, 147
 Zen Pietro: 236
 Zen Ranieri, doge: 163
 Zeno, s.: 19, 190
 Zeno Iacopo, vescovo: 244, 257
 Zenobia di Palmira: 32
 Zilio Benedetto, 246
 Zimatore Pietro: 128
 Zuccato Francesco: 250
 Zugliano: 241